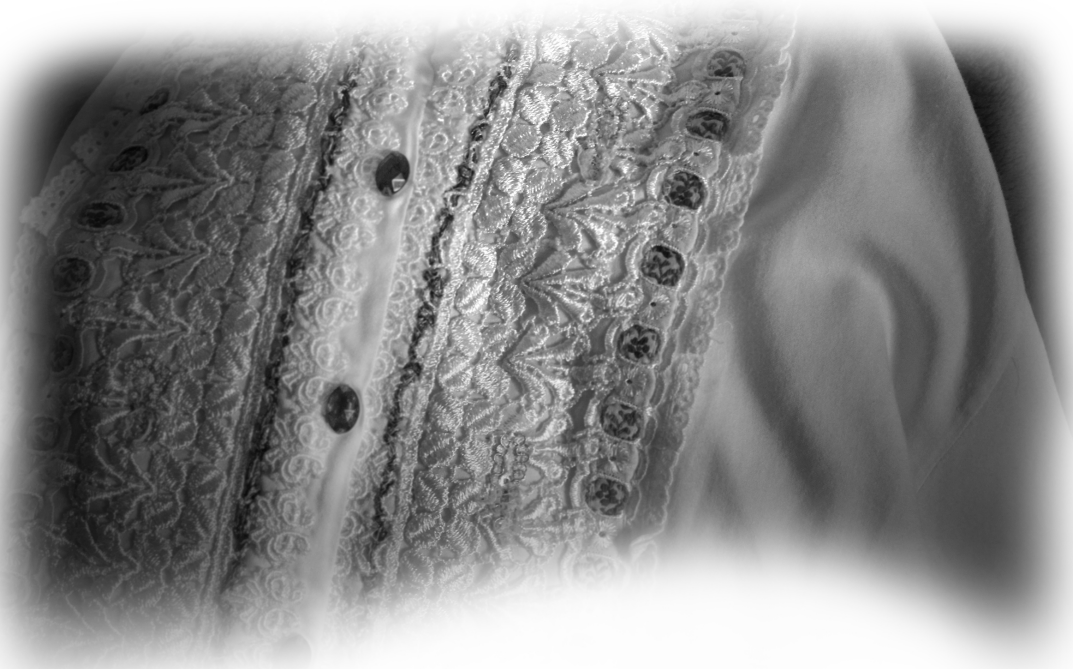




Ivana Odža

Puca niz nidarca



IVANA ODŽA

PUCA NIZ NIDARCA

IZDANJA FILOZOFSKOG FAKULTETA SVEUČILIŠTA U SPLITU
EDITIONES FACULTATIS PHILOSOPHICAE UNIVERSITATIS SPALATENSIS

Nakladnik: Sveučilište u Splitu, Filozofski fakultet, Poljička cesta 35, 21000 Split

Odgovorni urednik: prof. dr. sc Ina Reić Ercegovac

Recenzenti: prof. dr. sc. Eldi Grubišić Pulišelić, izv. prof. dr. sc. Davor Nikolić

Lektura i korektura: Ivana Dizdar, mag. edu. kroatistike i mag. anglistike

Naslovna fotografija: Mijo Odža

ISBN (Tisak): 978-953-352-087-2

ISBN (Online): 978-953-352-165-7

Tiskano izdanje odobrilo Vijeće Filozofskog fakulteta u Splitu odlukom od 21. rujna 2022.

Online izdanje odobrilo Vijeće Filozofskog fakulteta odlukom od 17. lipnja 2026



Ivana Odža

PUCA NIZ NIDARCA

Žena u usmenoj književnosti i tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore



Split, 2026.

Ženama i muškarcima koji ih nesebično prate na njihovu putu.

„... distinkcija između znamenitih i zanemarivih događaja i nije tako velika. Za sve njih, slavne ljude i one koji to nisu, uspomena sačuvana u priči jedini je oblik preživljavanja.“

Antonio Scurati, Najbolje doba našeg života

SADRŽAJ

PREDGOVOR	9
UVOD	13
1. ŽENA U MOTIVSKO-TEMATSKOME SVIJETU USMENE KNJIŽEVNOSTI	15
1.1. Građa, metodologija i ciljevi istraživanja.....	17
1.2. Specifičnosti usmenoknjiževnoga korpusa	22
2. STVARNOST (FAKTOGRAFIJA/FAKCIJA) I KNJIŽEVNA STVARNOST (FIKCIJA).....	29
2.1. Kulturno pamćenje i književna zbilja u oblikovanju identiteta ...	39
3. FEMINISTIČKA KRITIKA.....	43
3.1. Žena na razmeđu prirode i kulture – korijeni „ženskoga pitanja“	44
3.2. Biblija kao ishodište „ženskoga pitanja“ – povijesni i kulturološki aspekti	64
3.3. Patrijarhalni sustav (na Balkanu) kao uzrok petrificiranja podređenoga položaja žene	67
4. GEOGRAFSKE, POVIJESNE I KULTUROLOŠKE ODREDNICE DALMATINSKE ZAGORE – PROSTOR KAO IDENTITETSKA KATEGORIJA.....	77
5. TRADICIJSKA KULTURA DALMATINSKE ZAGORE	87
5.1. Kultura. Tradicijska kultura.....	87
5.2. Odlike tradicijske kulture Dalmatinske zagore.....	93
5.3. Kolektivni (zamišljeni) i individualni (ostvareni) red u usmenoj književnosti Dalmatinske zagore	98
6. ŽENA U USMENOJ KNJIŽEVNOSTI I TRADICIJSKOJ KULTURI DALMATINSKE ZAGORE	115
6.1. Majčinstvo	115
6.2. Obitelj – prostor ženske individualizacije	140

6.3. Brak	175
6.4. Žena-radnica. Društveni život žene	191
6.5. Žene koje su rekle ne	202
ZAKLJUČAK.....	213
LITERATURA.....	217
IZVORI	229
INTERNETSKI IZVORI.....	231
PRILOZI	233
Prilog 1	233
Prilog 2	234
Prilog 3	239
Prilog 4	240
Prilog 5	246
Prilog 6	247
Prilog 7	249
Prilog 8	253
Prilog 9	254
Prilog 10	255
Prilog 11.....	256
Prilog 12	258
Prilog 13	259
Prilog 14	262
Prilog 15	266
BILJEŠKA O AUTORICI	269
KAZALO IMENA.....	271

PREDGOVOR

Vjerujem da poticaji za pisanje uvijek proizlaze iz subjektivne, osobne potrebe autora da sebi, a tek onda svijetu objasni svoje mjesto u svjetlu preokupacija koje ga zaokupljaju. Osvrnuvši se unatrag, moj interes za žene Dalmatinske zagore proizlazi iz cjeloživotnoga kontakta s njima, napose s mojim bakama¹ i drugim *babama* koje su s njima dijelile svakodnevicu. Predodžbe iz moga djetinjstva povezane su sa ženom kršćankom – onom koju je oblikovala kršćanska kultura sa svim svojim ispravno i neispravno protumačenim predodžbama. Ona je dan započinjala i završavala *Očenašem*, *Zdravomarijom* i *Slavaocu*, vjerujući istovremeno u autentičnost *orka* i *more*. Promišljanje o nizu oprečnosti koje je takva žena u sebi sjedinjavala nikada me nije napustilo, osobito kada me znanost pokušavala uvjeriti u submisivnost žena za koje mi se činilo da sve konce drže u svojim rukama. Činilo mi se da tako jednostran zaključak ne može biti istinit.

Naslovna sintagma, *puca niz nidarca*, motiv je zabilježen u nizu primjera usmene lirike. Izdvajam jedan iz zbirke Mihovila Pavlinovića.² Djevojka se nakon buđenja čudi, misleći se tko joj je otkopčao *puca niz nidarca*. Majka joj je umrla, brata nema, a dragi joj je daleko, no čežnja za njim skrivena je u simbolici sokola:

*Prilibi se soko ptica,
razpe puca niz nidarca,
sasu biser u nidarca.*

1 Hipokoristik *baka* nije uobičajen u Dalmatinskoj zagori. Dok *baba* zvuči uvredljivo suvremenim *bakama*, *baba* u Dalmatinskoj zagori nosi sav teret i ljepotu života žene Dalmatinske zagore koja ima čast dosegnuti godine *babe*. *Baba* je, stoga, značenjski slojevit termin: on je i baka, i brbljava žena, ali i žena koja je borbeno prošla kroz sve etape ženskoga postojanja da bi naposljetku bila baka, u značenju starice.

2 Vidjeti primjer br. 10 u Prilogu 2.

Sadržaj pjesme ludistički izriče žensku tjelesnost te sram kao jedan od dominantnih načina izražavanja odnosa prema vlastitome tijelu. Erotska čežnja i žensko zavođenje iskazuje se suptilno jer je značajan dio ženskoga bića, ali ne i jedini. Ne treba ga stavljati u prvi plan, ali ga treba biti svjestan jer je dio cjeline, izražava širinu ženskoga bića.

Mikrokozmos pojedine žene odražava ženski svijet u totalitetu: čine ga žene koje nemilosrdno crpe sve blagodati ženske emancipacije; obrazuju se, bave se sportom, konfrontiraju se muškarcima, obavljaju „muške“ poslove, studiraju na „muškim“ fakultetima, zabavljaju se na „muški“ način, zarađuju od „muških“ poslova, voze „muške“ automobile i one koje sve to čine u „ženskoj“ sferi stvarnosti. Nadalje, žene-djevojke stasaju u žene-majke, žene-karijeristice, žene-majke-karijeristice, žene-samohrane majke, žene-samohrane majke-karijeristice, žene-majke koje rade, žene-samohrane majke koje rade, one s alimentacijom i one bez alimentacije... Razvidno je da su sve povezane korelatom žene. Valja pozdraviti izbornu pravo na odabir, valja prihvatiti i usud.

Interes ove knjige usmjeren je na neka od pitanja koja proizlaze upravo iz prava na izbor u realizaciji vlastitoga *ženstva*. Zanimalo me, dakle, kako feministička kritika odgovara na različite okolnosti *ženstva* unutar tradicijske kulture koje nisu nimalo jednostrane, kako se na prvi pogled čini. Obuhvaćaju li, dakle, teorijska polazišta feminističke kritike sve žene? Koliko se žene suštinski mijenjaju? Mijenjaju li se uopće? S obzirom na to da polazna hipoteza ističe kompleksnost problema, cilj ovoga razmatranja nije dati zaokružen, jednoznačan odgovor, već istaknuti one točke koje mogu poslužiti kao argumenti za drugačije razmatranje spornih mjesta. Drugi je cilj, svima onima koje prostor Dalmatinske zagore zanima u svome totalitetu, pružiti uvid, „sličicu“ stanja, kojoj će možda naći nedostataka i poticaja da je izmijeni ili nadopuni. Odatle nastojanje za jezičnom jasnoćom i prilagođavanjem znanstvenoga diskursa široj čitateljskoj publici. Usmena je književnost zamišljena kao temelj, kao polazište u analizi života žene Dalmatinske zagore, stoga je jedan od ciljeva usmjeren na to da se čitatelja podsjeti ili da mu se, s obzirom na dominaciju pisane kulture, možda i prvi put, ukaže na ljepotu i osebnost usmenoknjiževnoga izričaja te da ga se potakne da usmeno književnosti katkad pristupi kao čitateljskome štiću. Odnos faktografije i fikcije, što je jedno od teorijskih polazišta, neminovno je vodio do drugih znanstvenih disciplina, osobito etnologije i etnografije,

na čije se spoznaje bilo nužno osloniti. Knjiga je sazdana od šest poglavlja. U uvodnome se izlaže metodologija, način pristupa analiziranoj građi. U drugome i trećemu poglavlju teorijska je okosnica knjige (odnos faktografije i fikcije te feministička kritika), ostatak se odnosi na analizu usmenoknjiževne građe, s obzirom na aspekte života žene Dalmatinske zagore.

Zahvale su istaknute u doktorskoj disertaciji iz koje je proizašla ova knjiga. Ti isti ljudi nisu prestali biti podrška na mome profesionalnome putu. Usput, pridružile su se nove snage: veliko hvala dvjema kolegicama, M. i T., na prijekornim i blagim riječima podrške koje su značajno utjecale na privođenje posla kraju. One su sada činile ono što je prije nekoliko godina činio mentor (zauvijek zahvalna prof. dr. sc. Marku Dragiću). Osobito hvala prof. dr. sc. Eldi Grubišić Pulišelić i izv. prof. dr. sc. Davoru Nikoliću što su pristali recenzirati knjigu. Hvala Bogu za snagu da se pluta u bespućima postmodernističkih zahtjeva: sudopera, škole i vrtića, puberteta i treninga, serije i knjige, glačala, pločica i parketa, šetnje i frizera, snova (dokolice) i jave (sudjelovanja) te da u procijepu između svega navedenoga ostane snage za ušuljati se u rukopis.

Autorica

UVOD

Ženom Dalmatinske zagore znanost se nije cjelovito bavila; u znanstveno-stručnome i javnome diskursu raširena je slika neosvijestena ženstva i ženske podložnosti muškarcu. Život žene u Dalmatinskoj zagori snažno je obilježen tradicijom patrijarhalnoga društvenoga uređenja; s jedne je strane žena ekvivalent svoga životnoga prostora, materijalno osiromašenoga i duhovno statičnoga – nepodložna je promjenama i tradicijom uvjetovanu sliku prihvaća kao danost koju ne treba dovoditi u pitanje. S druge je strane prisutan i tihi otpor žene prema tradiciji koja ju je oblikovala, ženstvo samo po sebi, *prtajeno ženstvo* oslobođeno očekivanja uvjetovanih tradicijom. Takva ambivalentnost ženstva upućuje na potrebu kompleksnijega, interdisciplinarnoga sagledavanja. Jedna od mogućnosti razmatranja slojevitosti ženskoga pitanja u Dalmatinskoj zagori jest analiza usmenoknjiževnoga korpusa koji se odnosi na to područje. Usmena književnost podliježe drugačijim zakonitostima od pisane. Iako je suodnos usmene i pisane književnosti samorazumljiv, specifičan način prenošenja usmene književnosti odredio je i način njezina oblikovanja kao i njezin motivsko-tematski svijet. Kolektivna memorija, bez mogućnosti zapisivanja, bilježila je ono što je zajednica percipirala važnim za svoj duhovni život.

Ovoj je knjizi namjera rasvijetliti prethodno naznačenu dihotomiju, otvoriti mogućnosti revidiranja ili tek drugačijega pogleda na dosadašnja istraživanja o različitim aspektima života žene Dalmatinske zagore, koristeći se pri tome kao polazištem različitim usmenoknjiževnim oblicima zabilježenima na tome području te etnološkim i etnografskim³ spoznajama o tradicijskoj kulturi općenito, kojoj je usmena književnost imanentna. Iz usmene književnosti te iz etnografskih

3 Etnologija podrazumijeva znanstveno bavljenje ljudskim društvom i kulturom, a etnografija je njezin značajni dio koji podrazumijeva sakupljačke i opisivačke djelatnosti (usp. <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=18528>), najčešće terensko prikupljanje podataka.

istraživanja koja daju opću sliku života u Dalmatinskoj zagori izvode se zaključci o životu žene toga područja. Analiziranu usmenoknjiževnu građu čine relevantni zapisi (građa Instituta za etnologiju i folkloristiku, zbirke Matice hrvatske), a nadopunjeni su terenskim istraživanjem utemeljenim na spoznajama i razgovoru sa ženama Dalmatinske zagore o različitim aspektima njezina života. Teorijski pristup temelji se na razmatranju odnosa književnosti i zbilje, na pregledu razvoja feminističke misli o položaju žene te na ulozi kulturnoga pamćenja i prostora u oblikovanju identitetskih obrazaca pojedinca unutar zajednice. Navedeno je neodvojivo od shvaćanja pojma kulture koji podrazumijeva neprestanu dinamiku koja se na specifičan način ostvaruje unutar tradicijske kulture.

Temeljna je ideja ove knjige prikazati različite aspekte života žene Dalmatinske zagore usporedbom spoznaja s područja književnosti i srodnih joj znanstvenih disciplina trgom stava da je za onoga „koji želi shvatiti i interpretirati kulturu – izazovno istraživanje odnosa između zamišljenog i ostvarenog reda neke društvene institucije odnosno neke kulturne pojave“ (Rihtman Auguštin 1982: 36).

1. ŽENA U MOTIVSKO-TEMATSKOME SVIJETU USMENE KNJIŽEVNOSTI

Pregledom izdvojenoga korpusa razvidno je da je žena tema mnogih usmenoknjiževnih oblika zabilježenih u Dalmatinskoj zagori; u velikome njegovu dijelu nailazimo na motive i teme iz kojih je izravno ili neizravno moguće iščitati pojedinosti o životu žene. Štoviše, u značajnome dijelu usmenoknjiževnoga korpusa žena je središnji lik ili se prikazani događaji bitno tiču njezina života. Nastojat će se obuhvatiti sve ženske aspekte prepoznatljive u usmenoj književnosti (žena kao djevojka, ljubavnica, majka, supruga, svetica, kućanica, prijateljica, snaha, kći, radnica, sudionica društvenih zbivanja itd.) te utvrditi njihovu korelaciju sa spoznajama prvenstveno etnoloških/etnografskih istraživanja o tradicijskoj kulturi toga područja. Takav istraživački proces koji književnost (fikciju) dovodi u vezu s povijesno-sociološko-etnološko-antropološkim izučavanjima (faktografija) otvara (postmodernističko) pitanje odnosa fikcija – faksija, na što će se osloniti dio teorijskoga pristupa. Suvremeni istraživački interesi u području književnosti usmjereni su s jedne strane na pitanja razgraničavanja fikcije (književnosti) i faktografije/faksije (povijesti), dok s druge strane ukazuju na teškoće u utvrđivanju granice, štoviše na preklapanja u kojima književnost postaje povijest u malome, mala povijest koja neminovno utječe na smjernice velike povijesti, ali i obratno. Nadalje, ako se pak i uspiju povući jasnije granice među tim dvjema kategorijama, postavlja se pitanje njihova međusobnoga utjecaja: je li sve ono čime raspolažemo kao faksijom nastalo kao posljedica proučavanja fikcije, je li proces obratan ili je pak dvosmjernan? Pravo zajednice i pojedinca na vlastitu, malu povijest, nadalje, otvara kompleksno pitanje identiteta, koje će također biti predmet osvrta u teorijskome dijelu rada. Folklor pa i usmena književnost kao njegov značajan dio promatra se ne isključivo kao estetska, književna tvorevina, odnosno tekst, već „s analize teksta“ prelazi na „analizu teksture i konteksta“ (Ben-Amos i Dundes prema Batina

2018: 212). Dio teorijskoga razmatranja odnosit će se na feminističku kritiku, odnosno kratak (povijesni) pregled poimanja žene u zapadnoeuropskoj kulturi te unutar (patrijarhalne) tradicijske zajednice, u onim aspektima koji su se činili značajnima za ovaj rad.

Analizirana građa većim je dijelom zabilježena u ruralnim područjima te odražava seoski način života u kojemu je svijest o (vlastitoj) tradicijskoj kulturi jača. Sela Dalmatinske zagore, usprkos geografskoj blizini manjih gradskih središta toga područja i načelnoj istovjetnosti mentaliteta, dugo su ostala prometno i kulturološki izolirana, osobito u odnosu na primorske gradove, ali i na gradska središta Dalmatinske zagore kojima prirodno gravitiraju. Izostanak kontakta s drugim sredinama posljedično je utjecao na učvršćivanje vlastite tradicijske kulture kao i na nesklonost prihvaćanju pojava udaljenih od tradicije koja ih je oblikovala. U tom smislu potrebno je istaknuti gradske sredine Dalmatinske zagore koje su, usprkos stereotipima koji ni danas nisu prevladani, imale razvijen građanski život, pa i pojedince koji su ga, odmakom od tradicionalnih okvira, osobito obilježili. Životne prakse urbanih središta dalmatinskoga zaleđa dugo su se znatno razlikovale od bliskih ruralnih područja.

Usmenoknjiževna građa potječe iz različitih područja Dalmatinske zagore tako da se uvjetno može reći da je Dalmatinska zagora obuhvaćena kao cjelina, iako aporiije oko shvaćanja pojma Dalmatinske zagore nisu u potpunosti riješene, o čemu će biti govora u zasebnome ulomku. Među zagorskim krajevima postoje razlike, kao i mikrorazlike među pojedinim mjestima unutar istoga područja, ali, pozivajući se na „fenomen mozaika“,⁴ razlike se zanemaruju te se Dalmatinsku zagoru uzima kao cjelinu. Istraživači Dalmatinske zagore potvrđuju isto: „Istraživani običaji i neka vjerovanja iz životnog i godišnjeg ciklusa

4 Branimir Stojković (prema Semprini 2004: 154) „fenomenom mozaika“ objašnjava dva vida doživljaja Balkana: stranci ga promatraju iz daljine te ga vide onako kako se mozaik promatra iz daljine, dakle, kao cjelinu, spoj sitnih kamenčića među kojima se ne vide prijelazi. Na taj način balkansko područje doživljava se kao prostor unutar kojega se zanemaruju pojedinačne razlike među nacijama i etničkim zajednicama. Domicilno stanovništvo gleda ga pak kao što se mozaik gleda iz blizine, uočavajući i najmanje razlike, a one značajno oblikuju identitete pojedinih zajednica. Analogno tome može se promatrati područje Dalmatinske zagore – razlike među krajevima i mjestima postoje, ali su za opći pregled zanemarive; znatno je više sličnosti pa je cijeli prostor moguće promatrati kao cjelinu.

provode se ustaljenim redom, i u glavnim odlikama ponavljaju u dalmatinskom zaleđu, te šire u dinarskom kulturnom krugu, uz manje inačice osebuje za pojedini kraj“ (Alaupović Gjeldum 1996/1997: 247).

1.1. Građa, metodologija i ciljevi istraživanja

Najviše korištenih usmenoknjiževnih primjera dio je poznatoga korpusa, prije svega edicije Matičine zbirke te građe Instituta za etnologiju i folkloristiku⁵ i nekolicine drugih relevantnih izdanja usmene književnosti. Opravdanost takvoga odabira proizlazi iz činjenice da je riječ najobuhvatnijem i najklasificiranijem korpusu usmenoknjiževne građe, o filološki vrijednim ostvarenjima koja, uz brojnost, velikim dijelom udovoljavaju i estetskim kriterijima. Matičina edicija prva je sustavna sinteza, „veliki opći prikaz s vrjednovanjem hrvatske usmene poezije“ (Botica 2013: 85). Riječ je o jedanaestosveščano-me nizu objavljivanome od 1896. do 1942. Vrijednost Matičine edicije apostrofirana je činjenicom da „su knjigu uređivali vrsni stručnjaci određenog žanra, popratili ih primjerenim stručnim opisom, najčešće i pregledom inačica određenog tipa i svim ostalim podacima primjerenima kritičkim izdanjima. [...] Priređivači pojedinih knjiga, različitog stručnog znanja i senzibiliteta bili su ujedno kritici i povjesnici određenog tipa pjesama“ (Botica 2013: 85). Stipe Botica osobito ističe priređivača lirskih pjesama, Nikolu Andrića, kao osobu „iznimno istančana i odnjegovana ukusa“, koji je uočio i stručno

5 Jedan od najopsežnijih rukopisa Instituta za etnologiju i folkloristiku koja se analizira u ovoj monografiji jest zbirka Filipa Banića *Narodne pjesme iz Donjeg Doca i Srijana* (IEF rkp. 182.). Ne samo da je najveća, nego je „zaokružena cjelina i stoji uz bok ponajboljim Matičinim zbirkama koje su zapisivali svećenici i učitelji“ (Perić-Polonijo 2015: 5). Riječ je zbirci koju je Filip Banić 1885. godine predao Matici hrvatskoj te ju je Matica unijela u popis pod naslovom: Filip Banić, *Narodne pjesme iz Donjeg Doca, Srijana i Biska*, MH 2, god. 1885. (usp. Perić-Polonijo 2015: 5). Zbirku je 2015. godine Matica hrvatska objavila kao knjigu (vidjeti u popisu literature *Narodne pjesme iz Donjeg Doca, Srijana i Biska (Poljica)*). Zapisao Filip Banić (1881-1885), pr. Tanja Perić-Polonijo i Ivan Banić). Budući da je ova monografija nastala na temelju doktorske disertacije koja je obranjena početkom 2016. godine, a prethodile su joj godine istraživanja, korišten je rukopis IEF-a, a ne spomenuto izdanje. Zbog budućih istraživanja ili pak interesa čitatelja smatram važnim napomenuti da je ono dostupno te da sadrži predgovor s nizom značajnih podataka o životu i djelovanju Filipa Banića. O značaju i tijeku procesa sabiranja usmenoknjiževne građe vidjeti u: Batina (2018: 29 – 51). Iako su sakupljači najznačajnijih sačuvanih zbirki muškarci, Klementina Batina se u svojoj monografiji bavi značajem žena koje su prikupljale hrvatsko usmenoknjiževno blago.

obrazložio vrijednost usmene poezije, odabrao reprezentativne pjesme, pro našao i obrazložio inačice, dao dosta podataka o kazivačima, o zapisivačima, o vezi izvedbe i zapisa te, gdje je bilo moguće, utvrđivao kontekstualne okolnosti pjesama. Osobito vrijednom drži njegovu filološku analizu pjesama (usp. Botica 2013: 213, 214). Jednako je pozicionirana i opsežna hrvatska zbirka lirskih usmenih pjesama Mihovila Pavlinovića, motivski vrlo raznolika, čija je građa prikupljana od 1860. do 1887. Navedenome je neizostavno dodati i građu zavičajnih muzeja te izniman doprinos suvremenih istraživača usmene književnosti.

Odabir građe za potrebe ove monografije obuhvatio je uglavnom lirske i epske forme (pjesme i prozu) te retoričke oblike,⁶ koji se smatraju reprezentativnima u oslikavanju mentaliteta određenoga područja, opsegom i tematskom raznolikošću. U novije vrijeme u usmenoj se književnosti događa zamjetan zaokret prema hibridnim, graničnim, rubnim⁷ usmenoknjiževnim oblicima. Zanimljiva usmenoknjiževna građa jesu i usmenoknjiževni oblici koji se izvođe u formi tradicionalnih napjeva.⁸ Oni često sadrže humoristični, ironijski pogled na stvarnost, osvrćući se na značajna društvena i politička gibanja, a često

6 Retorički ili govornički oblici obuhvaćaju usmenoretoričke žanrove basme, zdravice, brojalice, brzalice, blagoslove, kletve, rugalice i hvale, a autori koji im pristupaju kao cjelini, odnosno žanrovskoj skupini, kao temeljnu karakteristiku ističu uvjerljivost (persuazivnost) te jezičnu i govornu ludičnost (usp. Nikolić 2019: 11). Kraći pregled problematike nudi Davor Nikolić (2015), a detaljan povijesni pregled razvoja žanra te teorijske prijeopore moguće je vidjeti u prva dva poglavlja knjige istoga autora (2019: 19 – 87).

7 Botica ističe da je riječ o „usmenoknjiževnoj pojavnosti novijega vremena“, odnosno o onim oblicima koji „su se razvili naknadno, nakon primarne usmenoknjiževne uporabe, i prema njezinim stvaralačkim zakonitostima. To i ne bi bila prava kanonizirana usmena književnost nego nešto nalik na odrednicu ‘divlje književnosti’ ili nešto što je sasvim rubno uz kanonsku književnost. To *rubno* nalazi se na vrlo skliskom terenu i u velikoj je opasnosti da prijeđe u *kič*“ (Botica 2013: 505). U tu kategoriju ubraja priče iz svakodnevlja (trač-priče), grafite i epitafe, upozoravajući na višestruko značenje pojma rubno (u strukturi i funkcioniranju rubni oblici imaju nešto od tipičnoga usmenoknjiževnoga, a jednim dijelom, dakle *rubno* zahvaćaju duh tradicijske književnosti). Pojam *rubno* ponekad se odnosi i na njihovu graničnu estetsku vrijednost (usp. Botica 2013: 505 – 506).

8 Tradicionalni napjevi bećarac i ojkavica izdvojeni su u UNESCO-ovu popisu nematerijalne kulturne baštine. „Najstarija vrsta pjevanja u Hrvatskoj jest otkanje, ostatak ilirskog balkanskog pjevanja s područja antičke Dalmacije (današnja Dalmacija, BiH i Crna Gora) kojega su Hrvati usvojili i sačuvali“ (Fulanović-Šošić prema Kodrić Ivelić 2015: 356).

i na područja ljudske intime, kao što je pitanje seksualnosti te općenito muško-ženskih odnosa.

Korpus usmene književnosti zabilježene u Dalmatinskoj zagori iz spomenute građe razmatra se kao cjelina, ne klasificira ga se prema bilo kakvim književnoteorijskim kriterijima, prema književnim rodovima, motivsko-tematskoj raznolikosti ili bilo kojem drugom načinu raščlambe. Temeljni je kriterij analize tema žene u širokome smislu riječi – odabrani su oni usmenoknjiževni zapisi zabilježeni u Dalmatinskoj zagori u kojima je uočen aspekt *ženstva* karakterističan za tradiciju toga kraja (ili koji od nje manje ili više odstupa). Na mjesto (selo ili grad) gdje je pojedini usmenoknjiževni tekst zapisan upućivat će se samo kada je tekst dio zbirke koja obuhvaća i primjere iz drugih hrvatskih područja. Tamo gdje je već u naslovu zbirke sadržano područje Dalmatinske zagore na koje se zbirka referira, neće se upućivati na mjesto unutar područja. Drugim riječima; budući da je već naglašeno kako se u monografiji referira na Dalmatinsku zagoru kao cjelinu, ograničit ćemo se na navođenje pojedinih cjelina Dalmatinske zagore, *krajeva*, onako kako je to naznačeno u poglavlju 4.

Analizirana usmenoknjiževna građa odražava sve odrednice usmenoknjiževne poetike – tipske i prepoznatljive oblike usmenoga stvaranja, stalnost usmenoknjiževnoga postupka tematske i versifikacijske naravi, specifične formulaične izričaje te ritmičnost koja omogućuje lakše pamćenje, a sve zajedno skladnom izražajnom snagom okupljeno u cjelinu, kojom u konačnici čine dio ukupne nacionalne (hrvatske) duhovnosti, usprkos prvenstvenoj povezanosti s (užim) ambijentom kojemu je pripadala (usp. Botica 1995: 10, 11, 13).

Kada govorimo o lirskim pjesmama, istraživana građa uglavnom obuhvaća ljubavne i šaljive pjesme, romance, balade i dvostihovane oblike⁹ koji u svom totalitetu reflektiraju sve odlike usmene lirike, kako ih vidi Botica (usp. 2013: 101-103) : veći stupanj apstrakcije jer nema povijesne uvjetovanosti kao u slučaju epskih pjesama, znatniju subjektivnost i emocionalnost, figurativni govor u vidu posebno odabranoga leksika kojim se pokušava iskazati ono što se osjeća, slikovitost, zvukovnu koherentnost, čvrstu vezu između riječi i značenja, između riječi i slike, težnju punoj vizualizaciji preko figuracije – slikovit govor

9 Marko Dragić (2008: 15) u istu skupinu svrstava bećarac, gangu i natpjevavanja koja još naziva dvostihovima.

lakše ostaje u pamćenju, konkretizam – sve o čemu se govori, što se pokazuje i prikazuje, daje se točno i precizno u svojoj predmetnoj stvarnosti, težnju prema manjim formama. Govorimo li o epskim formama, pretežu epske pjesme, a od proznih formi predaje te pričanja iz života,¹⁰ vrlo bliska anegdotama. Pojedine vrste retoričkih oblika,¹¹ osobito paremiološki korpus vrlo je zanimljiv omjerom svoje forme i informacijskom zasićenošću koji pruža: riječ je o izrazito konciznome žanru koji daje širok uvid u društvenu percepciju žene.

Gdje se smatralo korisnim, uputilo se na ostvarenja pisane književnosti s temom žene dalmatinskoga zaleđa, evidentno temeljene na saznanjima o tradicijskoj kulturi toga područja. Nastojalo se izbjeći eksplicitno korištenje tim primjerima u samoj analizi različitih aspekata života žene Dalmatinske zagore, jer primarno ne pripadaju usmenoj književnosti.

- 10 Vidjeti klasifikaciju M. Dragića (2008: 258). Nešto je drugačija klasifikacija Eveline Rudan (usp. 2016: 17 – 62). Predaja je među istraživačima usmene književnosti i dalje sporna točka te je primjetan veći broj klasifikacija, što je pokušao objediniti Denis Vekić (2016). Najobuhvatniju studiju o predaji uredile su Ljiljana Marks i Evelina Rudan (2018) prikupivši na jednome mjestu relevantne spoznaje stranih istraživača i predstavivši razvojni put žanra, od oblika koji se zajedno s legendama i pričama iz života „ne izdvajaju toliko jasno ili se ne izdvajaju uopće iz mase svakodnevne proze i u pravilu ih ni izvođači ni slušatelji ne shvaćaju kao umjetnička djela“ (Čistov prema Marks i Rudan 2018: 111), do potrage za specifičnosti predaje kao samostalnoga žanra. *Pričanja iz života* klasificiraju se na različite načine. Botica ih naziva pričama iz svakodnevlja, svrstavajući ih u rubne usmenoknjiževne oblike (usp. fusnotu 7) koji još uvijek nisu jasno klasificirani. Riječ je o pričama koje obuhvaćaju širok tematski krug te su prožete „motivima iz života i običaja određene sredine i po svome priklonu izvornim narodnim osjećajem i duhom“. Tematiziraju zbilju te „nastaju na načelu istinitosti ili bar iskrenosti prema sugovorniku, što je bitna odredba nekih tipova usmene književnosti u njihovim narativima“. Predmet njihove jednostavne stilizacije jest neki neuobičajen događaj koji intrigira znatiželju zajednice (usp. Botica 2013: 506, 507). Dragić pričanja iz života smatra podvrstom predaje, to su „kratke i podrugljive predaje u kojima se ismijavaju stanovnici pojedinih krajeva i sela, pripadnici određenih društvenih slojeva [...] i zanimanja [...]. Isprepliću se s novelama, anegdotama, šalama i vicevima“ (Dragić: 2017: 126). Vidović-Schreiber (2011: 118) upotrebljava naziv *suvremene predaje, urbane legende*, postavljajući ih u suodnos s tradicionalnom predajom, ističući također element neobičnosti i određeni stupanj vjerodostojnosti, ali ukazujući na poteškoće u pokušaju jasnijega klasificiranja, podsjećajući kako su „čisti žanrovi rijetki“ (Honko prema Vidović-Schreiber 2011: 33). Marković (2012: 133) razlikuje „pričanja o životu“ koja mogu biti i posredovano iskustvo i „životne priče“ koje su uvijek osobno, neposredovano iskustvo.
- 11 Nikolić (2015: 168) objašnjava povijesnu percepciju usmenoretoričkih žanrova u usmenoj književnosti. Iz pregleda je vidljivo da ih se svrstavalo zajedno s paremiološkim korpusom, što se vremenom izmijenilo pa se unutar književne teorije otvorio prostor za zasebno klasificiranje retoričkih oblika, odvojeno od poslovice.

Iznimno upućivalo se na primjere iz Kačić Miošićeva *Razgovora*,¹² zbog snažnoga utjecaja usmene književnosti na nastanak toga književnoga djela, ali i zbog njegova značaja za kazivače usmene književnosti koji ga nerijetko citiraju, često ne čineći ili uopće ne znajući razliku između Kačića i izvorne usmene književnosti. Analiza elemenata iz života žene Dalmatinske zagore u usmenoj književnosti te njihova veza s tradicijskom kulturom zahtijeva interdisciplinarni pristup. Analizirana usmenoknjiževna građa interpretira se filološkom obradom teksta, ponajviše strukturno-motivskom analizom. Nadalje, usmenoknjiževna građa (fikcija), temeljem prethodno navedenih teorijskih pristupa, dovodi se u vezu sa saznanjima iz područja drugih znanstvenih disciplina, ponajviše povijesti i etnologije (faktografija/fakcija), čime se nastoje potvrditi teorijski pristupi o preplitanju fikcije i fakcije, o njihovoj dvosmjernoj uvjetovanosti te o fikciji kao neosporno važnome segmentu nacionalnoga kulturnoga identiteta. Za uvid u zakonitosti tradicijske kulture zajednice, uz dostupne izvore, uvelike je koristilo i osobno terensko istraživanje, iskazi kazivača te saznanja koja su se tim putem prikupila.¹³

Uz relevantnu literaturu o kulturi te o tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore, dio teorijskoga pristupa odnosit će se i na feminističku kritiku, odnosno razvoj feminističke misli u zapadnoeuropskome kulturnome krugu. Spoznaje o odnosima spolova, identitetima i odnosima moći, osobito u kontekstu patrijarhata i njegova odnosa privatnoga i javnoga, od značajne su pomoći u (de)konstrukciji ženskoga identiteta.

Usmena je književnost neodvojivi dio duhovnoga života Dalmatinske zagore, na tragu Pavlinovićeve stava koji, usprkos vremenskome odmaku, nije značajno izgubio na aktualnosti. Pavlinović (2007a: 29) je „u narodnoj književnosti vidio obrađen sustav koji sadrži nacionalne, socijalne, moralne, kulturne i ine vrijednosti i temelje pučke kulture, koju puk stvara, uzdržava, i u njoj aktivno sudjeluje“. Očekivano je da će se život žene određen tradicijskom kulturom

12 Upotrebljavam uvriježenu kraticu općepoznatoga djela Andrije Kačića Miošića, *Razgovor ugodni naroda slovinskog* (1759.).

13 U skladu sa *Zakonom o zaštiti osobnih podataka* neće se navoditi imena kazivača koji su sudjelovali u procesu terenskoga istraživanja, već samo područje na kojemu je zapis zabilježen te okvirno vrijeme rođenja kada je važno za kontekstualiziranje sadržaja o kojemu se govori.

područja kojemu pripada, zrcaliti u svim oblicima usmene književnosti, što će se izborom usmenoknjiževnoga korpusa nastojati potvrditi. Cilj je ovoga razmatranja pokazati koliko i u kojim se sve aspektima život žene Dalmatinske zagore ocrtava u usmenoj književnosti zabilježenoj na tome području te uspostaviti podudarnost između (usmene) književnosti kao *male povijesti* i diskursa, odnosno *velike povijesti*, unutar kojega se takva književnost oblikovala.

1.2. Specifičnosti usmenoknjiževnoga korpusa

Usprkos neupitnoj povezanosti usmene i pisane književnosti, u povijesti književnosti bilo je pokušaja diskreditiranja prve u odnosu na drugu; oprečni pristupi kretali su se od romantičarske egzaltacije usmenom umjetnošću do negativnih vrijednosnih sudova. U najnovijoj povijesti hrvatske usmene književnosti Botica (2013: 22 – 23) iznova podsjeća na uzroke takvoga nesuglasja, istovremeno ga negirajući te ističući ishodišnu poziciju književnoga djela koje podliježe valorizaciji književnoteorijske znanosti, kao i svaka druga jezična konstrukcija bez obzira na medij kojim je ostvarena.¹⁴ Usmena i pisana književnost kontinuirano su u suodnosu, „čak na razini *imitacije*, pa se autorska snaga i prepoznatljivost mjerila po tome koliko se tko i kako uspio odvojiti od usmenoknjiževnog više-manje stereotipnog modela“ (Botica 1995a: 13). Predodžba o usmenoj književnosti kao onoj koja je obilježena „stereotipima“ jedan je od razloga njezine negativne percepcije u odnosu na pisanu. Povijesno gledajući, usmena je književnost prethodila pisanoj, što bi mogao biti argument koji je stavlja u superiorniji položaj, i tek je u interferiranju pisane i usmene književnosti, u njihovoj neraskidivoj vezi, međusobnoj uvjetovanosti i ravnopravnosti vidljiva ljepota ukupnosti književnoga stvaranja (usp. Kekez 1998: 135 – 138). Anonimnost autora te poistovjećivanje autora i prenositelja usmenoknjiževnoga oblika rezultirali su često oduzimanjem autorstva usmenoj književnosti. Pripisivanje usmenoknjiževne produkcije kolektivu jedan je od razloga koji su utjecali na sliku o nadređenoj poziciji pisane književnosti u odnosu na usmenu. Na taj se način usmena književnost nerijetko trivijalizirala, zauzimajući podređeno mjesto u dihotomiji *elitno* (pisana književnost) – *pučko* (usmena književnost). Iako je kolektivistička teorija prevladana, potrebno je i

14 Usp. ranija razmatranja o istome u: Kekez (1998: 133, 134).

dalje isticati posebnost darovitoga pojedinaca koji je skladnim odabirom riječi objedinio za zajednicu važne trenutke te ih uspio ugraditi u tradiciju prostora kojemu pripada.

Usmenoj književnosti teško je utvrditi izvor; inačice istih usmenoknjiževnih oblika koegzistiraju na različitim područjima, stoga je teško potvrditi izvornu vezanost odabranih tekstova za područje Dalmatinske zagore. Tekstovi zabilježeni u Dalmatinskoj zagori ne jamče nužno i njihov nastanak unutar te zajednice. Zakon usmenoga prenošenja omogućio je da na određeno područje dospiju tekstovi koji za njega tematski ili kulturološki nisu izravno vezani; pokazatelj toga često su neke jezične značajke ili motivsko-tematski sloj teksta. Migracijama stanovništva s prostora današnje Bosne i Hercegovine na prostor dalmatinskoga zaleđa, u Dalmatinsku je zagoru migrirao i dio njihove nematerijalne kulturne baštine pa će se na inačice istih usmenoknjiževnih sadržaja naići, primjerice, i u Bosni i Hercegovini. Iz istih razloga inačice su prisutne i u drugim predjelima Hrvatske, ali i na širem balkanskome području. Vrlo je teško, gotovo nemoguće, utvrditi da je neka usmenoknjiževna izvedba izvorno nastala na bilo kojem području ako u njoj ne nailazimo na toponomastiku toga prostora, na specifične tematske ili stilske značajke (kao što, primjerice, Pavlinović navodi ponavljanje stiha *oj maleno*).¹⁵ Maja Bošković-Stulli potvrđuje da je izvore usmene književnosti nemoguće sagledati u cijelosti jer su poticaji i utjecaji raznoliki i gotovo nesagledivi pa se pažnja usmjerava na strukturu radnje, na ideju, intonaciju. Isti izvor, a različita ideja, smatra autorica, u potpunosti može promijeniti pogled na stvari (usp. Bošković-Stulli 1963). Točno mjesto nastanka često je nemoguće utvrditi i zbog inačica pjesama te zbog interpretacije kazivača koja će se nerijetko razlikovati od područja do područja, čak i unutar istoga područja, ovisno o posredniku u prenošenju sadržaja. Razlike u interpretaciji/kreativnosti kazivača, unošenje njihovih osobnih impresija mogu navesti na krivi trag jer nema pouzdanoga dokaza o porijeklu kazivačeve intervencije – ostaje nepoznato je li ona produkt njegove trenutne

15 „Pripjev *oj maleno* najviše vlada po Zagori“ (Pavlinović 2007a: 246). Obilježja lokalne zajednice, međutim, nisu ujedno i jamstvo da je usmenoknjiževni tekst i nastao na prostoru čije se značajke spominju u tekstu: „Prostor odvijanja radnje u našim epskim pjesmama, imena lokaliteta su najčešće istinita, udaljenosti među tim lokalitetima često su pobrkane“ (Delorko 1963: 37). „Lokaliteti u narodnoj poeziji ne upućuju na mjesto postanka pjesme nego se miješaju i prepleću“ (Bošković-Stulli 2005: 32).

zanesenosti ili reprodukcija onoga što je čuo. Paradigmatska je, u tom smislu, Pitrèova misao o „narodnim preradbama“, njegovo znanje da priče i predaje na Siciliji, kada su prihvaćene iz Perzije, Grčke ili Arabije, poprimaju nešto iz mašte pripovjedača te da je upravo u tome njihova prava povijesna konkretnost (Pitrè prema Bošković-Stulli 1999: 75 – 76).¹⁶ Prihvaćene usmenoknjiževne tvorevine kazivači uobličuju u svoj životni ambijent te se tako u njima očituju regionalne i lokalne posebnosti u kojima se zrcali mjesni način života i mjesna kultura (Burke prema Bošković-Stulli 1999: 15). Dakle, lokalne crte često se očituju u usmenoj književnosti; s jedne strane daju joj legitimitet, s druge strane otežavaju utvrđivanje izvora usmene tvorevine. Nema, međutim, sigurnoga jamstva da će lokalne karakteristike unijeti svi kazivači; neki će pjesme obogatiti iskustvima vlastitoga ambijenta, drugi će ih prenijeti onako kako su ih čuli, s obilježjima nekoga drugoga okruženja pa smo opet pred polaznim pitanjem o interferenciji usmenoknjiževnoga izričaja (fikcije) i realiteta na koji se odnosi (faktografije/fakcije).

Znanost o književnosti pokušavala je uspostaviti kriterije za utvrđivanje pripadnosti usmene tvorevine nekom području, iako problematiku nije moguće riješiti jednostranim zaključkom, što proizlazi iz prethodno navedenih razmatranja. Poslužit ćemo se ipak korisnim zaključcima znanosti o književnosti kojima se pokušalo odrediti porijeklo bugarštica, a koje je moguće primijeniti i na druge usmenoknjiževne oblike. Usmenoknjiževni oblici variraju od kazivača do kazivača, od mjesta do mjesta, pri čemu dobivaju mjesna obilježja. Bugarštice je Josip Kekez, sukladno „prostoru na kojemu su zapisane i s obzirom na čakavsko-ikavsko-štokavske jezične elemente“, ocijenio „ekskluzivno hrvatskim“ (Kekez prema Bošković-Stulli 2005: 35)¹⁷. Dakle, pripadnost usmenoknjiževne tvorevine nekome području nije uvjetovana nastankom na tome istome području, važno je njezino trajanje na određenome prostoru te njezin jezični identitet. Upravo je jezik onaj zahvaljujući kojemu se sačuvala

16 Giuseppe Pitrè (1841. – 1916.) bio je talijanski liječnik i sakupljač usmene građe na Siciliji. Osnovao je 1909. etnografski muzej u Palermu koji danas nosi njegovo ime (*Museo etnografico siciliano Giuseppe Pitrè*) (usp. https://en.wikipedia.org/wiki/Giuseppe_Pitr%C3%A8).

17 O različitim teorijama koje su pokušavale odrediti porijeklo bugarštica vidjeti više u: Bošković-Stulli (2005: 5 – 65).

usmena književnost moliških Hrvata i uz pomoć kojega se ona identificira i definira: „usmeno pjesništvo, kao i poezija uopće, neodvojivo je od jezika, u jeziku je i od jezika stvoreno, pa su njegova ostvarenja sama po sebi jezik. Stoga je položaj i razvoj usmene poezije molizanskih Hrvata tijesno povezan sa stanjem i sudbinom njihova jezika“ (Mimica 2017: 86). Ivan Mimica (2017: 40) nadalje tvrdi: „U nedostatku povijesnih podataka, najsigurniji odgovori mogli su se naći upravo u njihovu štokavsko-ikavskom govoru protkanom brojnim čakavizmima i u njihovu usmenom stvaralaštvu, što su mnogi zadugo previđali“. Veći dio analizirane građe ostvaren je štokavskim narječjem ikavskoga, rjeđe ijekavskoga ili ekavskoga¹⁸ refleksa jata. Važno je da je riječ o tvorevinama na hrvatskome jeziku koje „pretežito izviru iz ukupnog hrvatskog vrijednosnog sustava. U tom se smislu u vezi s nekim motivima valja osloniti i na kategorije repatrijacije, udaljenosti od zavičaja/domovine/sredine (Belting). Usmena književnost proizvoljno bira motive, bez nekog diktata sa strane, a hrvatskom književnom korpusu pripada ono što je ostvareno na hrvatskom području, što su kazivali (i zapisivali) hrvatski kazivači, što po svom duhovnom profilu pripada hrvatskoj duhovnosti“ (Botica 2013: 66).

Zaključak koji donekle olakšava razmatranje problema jest da legitimitet, pravo pripadnosti usmenoknjiževnoga oblika određenoj etničkoj skupini ili naciji proizlazi iz činjenice da se u toj narodnoj skupini ostvario, da je prihvaćen i izvođen te da je zaživio (čak i onda kada je očito da ne pripada području na kojemu je zapisan). Usmena književnost ne može opstati ako je u trenutku izvođenja publika nije prihvatila (usp. Jakobson i Bogatirjov 1971: 17 – 30). Prihvaćanje i prenošenje izvedbe ključni su za njezin opstanak. Recepcija publike otvara i pitanje selekcije usmenoknjiževne građe, što nadalje nameće niz pitanja: Zbog čega su baš određene usmenoknjiževne tvorevine zaživjele u određenome području? Je li u pitanju isključivo kvantiteta izvođenja, repetitivnost, je li značaj za prihvaćanje određene usmene tvorevine imala i kvaliteta, odnosno estetska vrijednost teksta koji se izvodi, koju su recipijenti prepoznavali ili je presudni faktor aktualnost teksta za život zajednice, prepoznatljivost

18 U nekim se pjesmama refleksi jata miješaju, što ima svoje teorijsko uporište: „Jedna od tipičnih jezično stilskih osobina jest miješanje ikavskih, ijekavskih i ekavskih oblika u velikoj većini tvorevina hrvatske narodne poezije, što možemo pratiti od Hektorovića do Stipe Banovića“ (Delorko 1964/65: 4).

tragova života zajednice u određenim izvedbama? Drugim riječima, je li selekcija kazivača uvjetovana estetskim osjećajem, subjektivnošću odigranoga događaja koji kazivač prepoznaje i kao dio vlastitoga životnoga iskustva ili je produkt slučajnosti, odnosno kvantitete izvođenja? Na tragu razmatranja o naravi usmene književnosti, opće je prihvaćen odgovor sadržan u sljedećemu: „Kad bajka priđe u epsku pjesmu, ona se mijenja [...]. Trudili smo se da utvrdimo one poticaje koji utječu na prenošenje baš jedne određene, a ne bilo koje druge bajke u epski oblik; pokazalo se da svaki put postoje neke dodirne točke među bajkom i epskom pjesmom, neki *unutarnji afiniteti* (G. Ortutay) koji dovode do te pojave“ (Bošković-Stulli 1962: 33 – 34). Najnoviji prinosi povijesti hrvatske usmene književnosti također drže da je (usmeni) „proizvod u svojoj sredini imao puni smisao, postupno prerastajući u kolektivni život i običaje, u stanoviti prepoznatljivi habitus,“ drugim riječima, usmenoknjiževni tekst ima određenu lokalnu prepoznatljivost, „predmetna stvarnost što ju je prenosila (lirika) bila je velikim dijelom zajednička [...], bila je lirski personalizirana, fikcionalizirana da bi vrijedila za sve, jer stvaralac struktura nikako ne daje svoj životopis već događanje koje funkcionira za sve, za neku povezanu zajednicu“. Autor pri tome upozorava na fluidnost pojma *kolektivno*, ipak nudeći odgovor: „kolektivna kategorija“ podrazumijeva „iznimno profilirane subjektivne osjećaje te posebice važne i prijelomne događaje koji mijenjaju tijek povijesti [...], taj govor i teme unutar kojih se iskazivao bili su i te kako važni i pojedincu i zajednici jer je to bilo upravo onako kako su (oni) zamišljali da o tim stvarima treba govoriti“ (Botica 2013: 11, 13, 16, 22). Iako kolektiv priznaje kao ključni pojam u doživljaju i prenošenju usmene književnosti, Botica ističe, suprotno starijim teorijskim postavkama, da „u verbalnoj komunikaciji nema kreativnog kolektivnog čina“, pozivajući se na Jollesov zaključak o narodu koji kao cjelina ne može stvoriti ništa, odnosno o bilo kojoj tvorevini koja uvijek potječe od pojedinca, nadarenijega u odnosu na ostale pripadnike kolektiva (Botica 2013: 25, 27). No, kolektiv, kontekst, zajednica unutar koje priča nastaje, od nemjerljive je važnosti, „priča nikad nije zamapćena i pričana poslije ako nešto ne govori i onima koji je pripovijedaju i onima koji slušaju...“ (Marks 2018: 243). Marks (usp. 2018: 243) objedinjuje dosadašnje spoznaje podsjećajući na činjenicu da je prihvaćanje priče unutar kolektiva posljedica prepoznavanja te priče kao intrigantne, zanimljive, vrijedne pamćenja.

Osobnost kazivača te činjenica da su unutar usmenoknjiževnih oblika prepoznatljivi odjeci života zajednice, a u određenim oblicima usmene književnosti kao što su predaje, osobito pričanja iz života i anegdote, i odjeci osobnoga životnoga iskustva kazivača ili njemu bliskih osoba, ne isključuje ponekad potrebu toga istoga kazivača za zadovoljavanjem horizonta očekivanja ispitanika. Kazivači pred istraživačima često govore ono što misle da je uputno reći, a neka pitanja istraživačima zauvijek ostaju zatvoren prostor jer kazivači nerado na njih daju odgovor. Kada su govorili o običaju otmice djevojke, kazivači su nerado spominjali imena suseljana koji su u tome učestvovali kao i slučajeve otmice iz njihova sela, a radije su govorili o slučajevima iz susjednih sela.¹⁹ Nije neobično da se kazivači, govoreći o običajima svoje tradicijske zajednice i nadopunjujući ih predajnim korpusom, često udalje u vlastitim subjektivno-nostalgičnim prosudbama, pa nerijetko opisuju svoj život i svakodnevicu onako kako ih zamišljaju, kakvi bi, prema njihovim ili društvenim očekivanjima trebali biti, s definiranim moralnim zakonitostima. Njihova kazivanja nisu uvijek usklađena sa stvarnim stanjem koje nije teško nazrijeti u njihovu pripovijedanju, ali je istovremeno teško proniknuti u detalje svakodnevice koju žele držati skrivenom. Oblikovanje iskaza kazivača u skladu s dominantnim društvenim ili osobnim obrascima osobito je vidljivo kada je riječ o pitanjima koja na bilo koji način kazivač doživljava intimnima, preosobnima. No, bez obzira na istaknute istraživačke poteškoće, kolebanje kazivača u oblikovanju vlastitoga iskaza prilično jasno upućuje na spregu fikcije i faksije, na umreženost značenja koja se pretaču iz faksije u fikciju, ali i na obrnut proces. Oba procesa svjedoče o uvjetovanosti fikcije i faktografije pa povijest (faktografija, faksija) često postaje priča (fikcija) ili pak priča postaje dio povijesti. Simona Delić (2001: 40) tako zamjećuje kako „pojedini baladni tipovi mogu u sebe ugraditi određen stav tradicijske zajednice prema nekom obiteljskom problemu, naslijeđen u prošlosti i reaktualiziran u novom društveno-povijesnom kontekstu; no takav se tipološki pragmatični okvir i u pojedinačnim izvedbama modificira. Zbog nužnosti usklađivanja retoričkog cilja žanra s pragmatičkim kontekstom pojedinačne izvedbene situacije, zaplet balade može doživjeti i značajna diskurzivna odstupanja od svojeg tradicijskog modela, za što je odgovorna osobna inovativnost

19 Usp. Milićević (1957, 1965 – 1967, iz predgovora, str. V.).

kazivača i njegova interakcija s publikom, i/ili inovativnost kazivačeve uže regionalne tradicije“, što potvrđuje složenost odnosa fikcija – faksija.

Motivski svijet također može otkriti pojedinosti područja u koje se uklonio. Motivi usmene književnosti s jedne su strane arhetipske sekvence, prisutne u svim kulturama i na različite načine karakteristične za pojedine usmeno-književne oblike. Kada projicira mitsko, daleko i nestvarno, epska građa ipak održava prisnu vezu s vrijednosnim sustavom zajednice unutar koje je nastala, „epski deseterci, i kada obrađuju nestvarne avanture, s onoga svijeta, na svoj osebujan, robustan način uvijek su na realnom tlu [...], često dolazi do individualizacije imena junaka, do lokalizacije događanja, često se događa da se neepska, nejunačka sredina i osobe uključuju u epsku pjesmu uporedo s poznatim epskim imenima i opisuju se stereotipnim epskim stilom, a uz to još u okviru zbivanja koje izvorno ne pripada epskoj pjesmi nego bajci“ (Bošković-Stulli 1962: 25 – 26). Nadalje, „u navedenom slabije određenu prostoru živi jedan realan svijet kojega nam autentični život u tančine daju neke od tih pjesama. I to na način koji izmiče i najsavjesnijem i najoštroumnijem historiku manjih zbivanja, i koje su pjesme, pored svega svoga golog realizma, umjetnički izvanredno uspjele“ (Delorko 1963: 37 – 38).

Uzimajući u obzir Lévi-Straussov naputak o usporednom postojanju apstraktnih struktura i konkretnih činjenica, Rihtman Augustin (1984: 13) na neki način dovodi u pitanje uopće mogućnost objektivnoga sagledavanja, odnosno mogućnost razdvajanja fikcije i faksije, jer „u životu se redovito zapaža raskorak između struktura mišljenja i objektivne stvarnosti. O tome govori svakodnevno terensko iskustvo etnologa istraživača: on redovito nailazi na nekoliko razina pojedinih fenomena koje promatra. Istraživač običaja, na primjer, naići će na terenu vrlo često na prilično konzistentan model, dok će suprotstavljanje tog modela objektivnoj stvarnosti u slučaju svakog kazivača pokazati drukčiju varijantu te stvarnosti“.

2. STVARNOST (FAKTOGRAFIJA/FAKCIJA) I KNJIŽEVNA STVARNOST (FIKCIJA)

Odnos povijesti i zbilje značajno obilježava postmodernističke istraživačke pristupe različitih društvenih i humanističkih disciplina, u okviru kojih usmeno kazivanje dobiva značajnu ulogu. Između (usmenih) priča i povijesti oduvijek je postojala veza, „u nedostatku prave, znanstvene povijesti, u ranim je razdobljima povijesti i historiografija crpla informacije iz opisa i popisa usmene književnosti“ (Botica 2013: 39). Odnos (usmene) književnosti i povijesti proučavao se iz različitih perspektiva. U tradicijskim pričama povjesničari su svojevremeno tražili sliku povijesne zbilje, dok postmodernističke teorije gledaju na samu povijesnu znanost kao na skup pripovijesti o prošlim događajima, kao na fikciju, brišući tako čvrstu granicu između historiografije i književnosti. Prošlost je dio usmenih tvorevina, „ali ne nužno u vidu faktografije, premda toga u pričama ima, nego postoji kao ocjene, stavovi, mišljenja o povijesnom zbivanju, kao nesvjesni otisci zbilje iskazane u folklornim pričama na kreativan posredan način. Ima tragova povijesti u svim usmenim pripovjednim žanrovima [...]“ (Bošković-Stulli 1999: 12). O povezanosti zbilje i usmene književnosti, odnosno o povezanosti usmenoga izričaja i ljudskih preokupacija, što u svojoj složenosti uključuje i preokupacije žene unutar tradicijske zajednice, na primjeru balada govori Delić (2001), a iskustvo balade primjenjivo je i na druge usmene oblike:

„[...] balade se ne bi kazivale da njihove tipične teme (zla svekrva, preljub, incest, ali i čvrste veze među članovima obitelji), još uvijek ne privlače pozornost naših kazivačica kao i kazivača. Baladne priče koje ponekad možemo pratiti i u starim zapisima (u bugaršticama) još uvijek su, unatoč tijeku stoljeća, na neki način aktualne. Ako te stihovane priče nisu bile predane zaboravu, to znači da kazivačima koji ih njeguju i čuvaju u pamćenju još uvijek pripovijedaju i o njihovim vlastitim sud-

binama. Drugim riječima, balade su još uvijek, ili su to još donedavno bile, aktualni kulturni proizvodi“ (10, 11). „[...] Zaključili smo da se balade zacijelo pripovijedaju i zbog pripovijedanja samog, iz čistoga pripovjedačkog užitka, ali [...] i iz potrebe da kazivač svoju publiku obavijesti ili nagovori da prihvati neku ideju povezanu s problemima iz ‘stvarnoga života’“ (16, 17). „Tako je i priča mjesto susreta pojedinca i nadindividualnih struktura i to u različitim segmentima institucionalne književnosti i neinstitucionalne folklorne komunikacije“ (18, 19).

Valja, dakle, uvijek imati na umu da konstrukcija faksije (faktografije) na temelju fikcije i obratno podrazumijeva konstrukciju *duha vremena*, rijetko čistu faktografiju. Osim toga, „vrlo je teško uspostaviti povijesnu vertikalu u kojoj bi strukture tog tipa govorile ono što su, vjerojatno, govorile u trenutku svoga nastanka i u živoj komunikaciji. Tada su bile važan, možda najvažniji znak sudioništva svih korisnika u kulturi općenito. Teže je, naravno, rekonstruirati stvarni život tih kulturonosnih struktura jer je u dijakroniji malo podataka o tome. Ipak interakcija ljudi i kulture toga tipa, posebice tradicijske verbalne kulture, nije prošla nezapaženo, usprkos oskudnosti dokumentarne građe“ (Botica 2013: 54). Da „narodne pjesme vjerno odražavaju životne situacije i da se njihova vjerodostojnost može ustanoviti i analizom historijskih događaja koje opijevaju“, smatra i Čulinović-Konstantinović (1965: 220) koja je istraživala fenomen otmice djevojke. Usmenoknjiževna tvorevina opstaje u usmenoj izvedbi, što više odgovara kolektivnim pregnućima. Put od subjektivnosti do intersubjektivnosti, smatra Botica, ne samo da je logičan nego i jedino moguć, osobito u ostvarenjima koja su nastala usmenim priopćajem i namijenjena su slušateljstvu te ostaju u opticaju samo ako posjeduju snažnu stvaralačku aktivnost. Novonastale strukture u agraifijskoj fazi mogu opstati samo onda ako ih je prihvatila društvena zajednica, odnosno onaj njezin dio koji je u takvim ostvarajima vidio adekvat svoje duševnosti. U svom izboru ljubavne poezije Botica također ističe poznatom činjenicu da je svako romaneskno strukturiranje prvotno vezano za kakvu zbiljsku zgodu i da je tek kasnije, postupkom apstrakcije i književne preradbe, oblikovano u književnu strukturu (usp. Botica 1990: 5 – 7).²⁰

20 Autor takav stav osobito ističe govoreći o usmenoj epici, smatrajući je, za razliku od lirike, značajno povezanijom s povijesnom realnošću. Usp. Botica (1995b: 96).

U okviru tzv. *nove historije* danas su vrlo aktualni smjerovi historije mentaliteta, mikropovijesti, interes za marginalne skupine, za običnu ljudsku svakodnevicu, za usmenu povijest, „povijest viđenu odozdo“ te za povezivanje povijesti s antropologijom i etnologijom, što je utjecalo na pojačan interes za usmena pričanja:

„Svjedočenja pričanjem ili pisanjem, te autobiografije običnih malih ljudi jesu usmena povijest i viđenje povijesti odozdo ne samo svojim faktografskim tvrdnjama o događajima, koje ne moraju uvijek biti pouzdane nego podjednako i još više malim nenamjernim obavijestima o životnoj svakodnevici, koje se mogu odande iščitati, a nema im traga u velikoj historiji. [...] Priče o pojedinačnim osobnim sudbinama otkrivaju svojim sitnim pojedinostima nehotice društvenu životnu pozadinu. Skromni autobiograf ne može govoriti objektivno o povijesti jer mu nedostaje širi pogled [...] On zahvaća povijest u svom vlastitom malom svijetu kuće, dvorišta, sela [...] Te privatne istine mogu zastupati mnogo širu realnost“ (Bošković-Stulli 1999: 23).

Tražeći u pričama povijesnu zbilju, tradicionalni pristup – jednako kao i postmodernistički koji povijesni tekst promatra kao skup pripovijesti o prošlim događajima ili književni tekst kao *malu povijest*, brišući tako razliku između historiografije i književnosti – potvrđuje hipoteze temeljem kojih je moguće usmenu književnost koristi kao *malu povijest* te je promatrati u suodnosu s *velikom poviješću*. Sliku o svakodnevici žene Dalmatinske zagore moguće je, dakle, djelomično iščitati iz usmene književnosti. S ciljem boljega razumijevanja i dodatne argumentacije takve hipoteze o interferiranju zbilje (faktografije/fakcije) i književnosti (fikcije), poslužiti ćemo se povijesnim pregledom razvoja historiografije,²¹ vrativši se nakon toga suvremenim pogledima na istu problematiku.

Vidljivo je da povijest historiografije oduvijek povezuje činjenično/stvarno/faktično i ispriповijedano/potencijalno/nestvarno/fiktivno. Do suvremenoga shvaćanja pojma povijesti u 18. stoljeću, granica između fikcije i fakcije bila je vrlo fluidna. Mirjana Gross podsjeća da su se utemeljitelji historiografije,

21 Povijesni pregled razvoja historiografije, odnosno dijakronijski presjek razmatranja o odnosu fikcije (priče) i fakcije (historiografije) relevantnih za istraživanu problematiku, gotovo je u cijelosti temeljen na opsežnoj monografiji Mirjane Gross (2001) .

Herodot i Tukidid, između ostaloga, oslanjali i na kazivanja svjedoka, a slično se činilo sve do epohe prosvjetiteljstva kada pojam historiografije podrazumijeva i stvarne događaje i izvore znanja o njima, a to nisu samo objektivni dokazi u suvremenome smislu poimanja te riječi, nego su se odnosili i kazivanja svjedoka, na pričanja, pripovijedanja. Pojam *historia*, uz značenja *znanje*, *opisivanje*, *znanje stečeno ispitivanjem*, u sebi sadrži i značenje *pripovijedanje*. Iako je i sam pripovijedao slikovito, anegdotalno, etnografskim opisima zasićeno, slično predaji, Herodot upozorava na opasnosti pripovijedanja, odnosno na vrlo tanku granicu između istinite i izmišljene priče. Da bi razgraničio istinu od laži, uvodi distinkciju između triju vrsta informacija – onoga što je čuo od ljudi koji *znaju*, onoga što je osobno vidio i onoga što je doznao ispitivanjem. Odnosu faksija – fikcija gotovo je istovjetna i dihotomija historija – poezija. Aristotelu je pjesništvo uzvišenije od povijesti jer govori o općemu, omogućujući tako višu razinu spoznaje, dok se povijest bavi posebnim, analizirajući pojedinoosti i osobe određene vremenom i prostorom, trenutkom, konkretnim, dakle, ne doseže opće. Tukidid je skeptičan prema pamćenju kao izvoru informacija jer je pamćenje subjektivno. Tukididova koncepcija u različitim inačicama zadržala se do kraja 19. stoljeća. Novi pojam *historia* naslanja se na svoje početke spajajući stvarnost, zbilju, ali i razmišljanja tj. subjektivno znanje o toj zbilji, pripovijedanje o njoj (usp. Gross 2001: 84). U uvodu *Filozofije povijesti* Hegel također ukazuje na povezanost objektivnoga i subjektivnoga aspekta, odnosno događaja samih, ali i pripovijedanja o njima. O nužnosti subjektivno-objektivnoga pristupa govori i Wilhelm Humboldt kada tvrdi da je vanjski opis događaja tek prvi korak prema cilju, ali se golim proučavanjem povijesnih činjenica ne može dokučiti srž događanja. Činjenice su samo građa za povijest, ali ne i ona sama. Povjesničar mora izvršiti kritično, historijsko-filološko istraživanje te posjedovati kreativnu maštu; on je historiograf i pjesnik (usp. Gross 2001: 116).

U srednjem vijeku nastavlja se slično poimanje odnosa povijesti i priče s jasnom sviješću o razlici i međusobnome upotpunjavanju, temeljenome na poznavanju Biblije, crkvenih otaca i antičkih spisatelja.

Humanistička historiografija upućuje na povezanost povijesti i književnosti. Uz pjesništvo i govorništvo, povijest se poučava čitanjem i interpretiranjem historijskih djela kao književnoga roda, ali se razlikuje od poezije, filozofije i retorike jer je ona *narratio vera* – istinito pripovijedanje. Veza s književnosti

vidljiva je i iz stava da historijsko djelo treba poučiti, ali i pružiti estetski užitek, pri čemu je jedina razlika u odnosu na književnost ta da je u historijskome djelu istina važnija od zabave.

Krajem 18. stoljeća oblikuje se moderno shvaćanje povijesti koje nastavlja razvijati tradicionalno uspostavljenu vezu povijesti i književnosti – *historia* je splet zbiljskih događaja te znanje i pripovijedanje o njima. Već se tada otvara mjesto postmodernističkim pogledima na povijest – ona ne bi smjela biti isključivo pripovijedanje o kronološkome nizu događaja, povjesničar bi morao ispitivati i skrivene motive te unutarnji red slučajnoga događanja. Dakle, za shvaćanje povijesnoga jedinstva potrebno je subjektivno filozofsko gledište, a pripovijedanje uvijek sadrži subjektivnost (usp. Gross 2001: 86 – 87). Bliskost književnosti i historiografije očituje se u subjektivnosti historijskoga diskursa, odnosno važnosti imaginacije, koja se, dakako, treba kontrolirati izvorima (usp. Gross 2001: 333). U tome smislu znakovita je misao Carla Beckera a o tome kako „ljudi obično misle svojim osjećajima“ (usp. Gross 2001: 227), što i dalje upućuje na povezanost, ali i oprez u usporednome izučavanju povijesti i književnosti.²²

Interdisciplinarne težnje u izučavanju povijesti jačaju od 60-ih godina 20. stoljeća, zahvaljujući brzom razvoju različitih znanstvenih područja. Svakodnevnica postaje središnji pojam, dok su velike osobe i događaji marginalizirani, zbog čega pojedinci poput Henrija Berra, Jacksona Turnera, Carla Beckera predlažu sinkretizam društvenih znanosti koji bi omogućio cjelovitiji pogled na ljudski život koji pobuđuje interes u svom totalitetu, a ne samo u iznimnim povijesnim situacijama.

Iskustvom Prvog svjetskog rata u Europi i SAD-u slabi povjerenje u sigurnost utvrđene istine i uopće u mogućnost objektivnoga spoznavanja što rezultira jačanjem relativizma u poslijeratnoj historiografiji. Kulturni relativizam i sumnja u zasade vlastite kulture postaje moralno i intelektualno opredjeljenje vodećih američkih antropologa, navodeći ih na potpuno drugačije razumijevanje drugih kultura koje se sve manje promatraju iz vizure drugoga, a sve više iz vlastitoga unutarnjega svijeta promatrane kulture, o čemu će osobito biti govora

22 O razlici između objektivnoga i memorije vidjeti također u: Popović (2004).

u sljedećem poglavlju o feminističkoj kritici i promatranju položaja žene. Za relativiste je važna pojava *filozofije pragmatizma* Johna Deweyja prema kojemu je sigurno znanje o nečemu ideal, a istine su promjenjive. Budući da ih je stvorio čovjek, ne postoje zauvijek dane činjenice, odnosno njihova interpretacija uvijek ovisi o vremenu, mjestu i gledištima analitičara. Slične smjernice zagovaraju i Marc Bloch i Lucien Febvre, promovirajući i u konačnici oblikujući tzv. *novu historiju* u kojoj je važna interdisciplinarnost, suradnja sociologa, geografa, demografa, statističara, psihologa, lingvista, etnologa. Kritika tradicionalnoga pojma povijesne činjenice ističe višeslojnost povijesti koja u sebi obuhvaća različite pojave – od složenih političkih i društvenih struktura do najsuptilnijih fenomena, kao što su, primjerice, mentaliteti. *Historija mentaliteta* obilježava vrlo široko polje života čovjeka, a osobito se usredotočuje na kolektivna ponašanja u svakodnevici i izvanrednim prilikama kao što su svečanosti ili otpori. Koncentrirana je na pučku kulturu, ali zagovara mišljenje da pučka kultura nije stvorena isključivo od puka i za puk, odnosno, ističe interakciju učene i pučke kulture (usp. Gross 2001: 258 – 263). Mentaliteti postaju važni za tumačenje spleta uzročnosti određenih pojava kao što su obitelj, odgoj, spolnost, smrt – onih sfera koje su na granici prirode i kulture. Želeći svakodnevnicu prikazati „iznutra“ i „odozdo“, historija se mentaliteta poziva na terenska istraživanja, potičući tako uvjerenje da se istraživani svijet određenih ljudskih zajednica može shvatiti isključivo iz njihova vlastitoga tumačenja zbilje. Započet je tako značajniji iskorak iz *makrohistorije* u *mikrohistoriju*, usmjeren na istraživanje svakodnevnoga života, rada i iskustva pripadnika manje ili veće zajednice, s ciljem stjecanja znanja o uzrocima promjena ili stabilnosti (usp. Gross 2001: 291).

Foucault je u opreci s Febvreovim shvaćanjem mentaliteta koji ih drži općim (vjerovanje, ljubav, strah, oblici osjećajnosti) u njihovu povijesnom okviru, dok ih Foucault vidi kao privremene, diskontinuirane kategorije nastale praksom i diskursom u određenome razdoblju i prostoru. Za Foucaulta je zbilja samo kreacija jezika, a diskurzivna je praksa zbir spoznaja koje se javljaju u određenome razdoblju, sa zajedničkim temama ili idejama u svim područjima ljudske proizvodnje znanja te je neko vrijeme mjerodavna, nakon čega nastaje nova, koja nema veze s prethodnom. Navedeno navodi na zaključak da društvo, država, duša, tijelo, spolnost nisu stabilne kategorije, već diskurzivne formacije. Time

se ruše dotadašnje vrijednosti zapadne kulture – traženje istine o prirodi i društvu odbacuje se kao iluzija. U osnovi je postmoderne lingvistički obrat prema kojemu ljudska spoznaja ne izvire iz zbilje, nego je isključivo jezik uvjet svake spoznaje. Prema Lyotardu, ne postoji jedna, nego samo konkurentne istine. Trebalo bi se, dakle, odreći oslonca na jedinstvo i sigurnost znanja, prihvatiti činjenicu da takve sigurnosti nema, da dolazi vrijeme malih pripovijesti koje će pružiti privremeno opravdanje djelatnosti individua i grupa. Načelno, postmoderne struje drže kako ne postoji kriterij istine za interpretaciju povijesne zbilje. Kao što *new criticism* literarni tekst drži zatvorenim sustavom koji nema veze s vanjskim svijetom (pa odbacuje interes za biografski, društveni, povijesni i moralni aspekt književnosti) i okreće se isključivo unutarnjoj analizi teksta na temelju odnosa riječi, tako i za historiografski tekst vrijedi nemogućnost razlikovanja istine i poezije, faktičnog i fiktivnog. Claude Lévi-Strauss ide korak dalje u razvoju strukturalizma odbacujući jaz između mita i razuma i tvrdeći da mit također sadrži racionalni pogled te da, slijedom toga, razmišljanja primitivnih kultura sadrže svojevrsnu racionalnost. U naizgled različitim mitovima varira određeni broj temeljnih tema (*mitemi*) koje, slično kao i jezične jedinice fonemi, imaju značenje kada se na određen način povežu. Prema tome, historijska spoznaja ne razlikuje se od mitske, pripovjedna historiografija samo je mit zapadnoga građanskoga miljea koji je nastao u društvima koja vjeruju da su doista doživjela ono što im povjesničari pripovijedaju. Kronološki i pripovjedni prikaz historiografije njemu nije znanstven, a u najgorem slučaju smatra da je posrijedi samoobmana. Sličnog su mišljenja i drugi postmodernisti. Roland Barthes drži da razmetanje tradicionalne historiografije objektivnošću ima ideološku funkciju te da su povijesne činjenice samo indicije, označitelji, i da se prema tome historiografija ne razlikuje od fiktivnih literarnih diskursa. Ljudi ne mogu otkrivati istinu koja bi bila u skladu s prirodom i društvom, nego je moraju izmisliti. Zato je ona promjenjiva i uglavnom proizvedena od strane onih koji imaju moć. *Intelektualna i kulturna historija* polazi od iskustva, uspomena i problema svakodnevice određenih ljudskih grupa, želeći stopiti povijest, književnost i filozofiju. Odnos historijskoga iskaza prema zbilji postaje sličan ili čak istovjetan odnosu imaginarnoga književnoga teksta prema toj istoj zbilji. Prema Whiteu, historiografija i književnost ne mogu se razdvojiti, jer su obje oblici duhovnoga odnosa prema zbilji; književno i umjetničko znanje ima za

razumijevanje zbilje jednaku vrijednost kao znanost. La Capra i White smatraju da je kontekst množina tekstova, a ne zbilja. Njima su tekst i kontekst isto, ne postoji mogućnost njihova odjeljivanja (usp. Gross 2001: 322 – 335).

S poviješću su usko vezane i feminističke teorije koje su kritički usmjerene na pitanje odnosa među spolovima. Feminističke teorije čine tzv. *historiju žena*, često nazivanu i *historija spolova*. Brojne su kritike usmjerene na to da je glavna tema feminističkih studija viktimizacija žena, tj. koncentracija na njihov potlačen položaj, što je tek djelomično točno jer neke autorice ističu i kulturnu snagu žena (usp. Gross 2001: 337 – 348).

Brojna su razmatranja koja povijest i pripovjednu fikciju dovode u vezu, nedvosmisleno fuzirajući fikciju (pripovijedanje) i fakciju (povijesna istraživanja). Američki filolog Richard Cavendish u djelu *Legende svijeta* pod pojmom legende podrazumijeva usmene priče i ističe da legende izdržavaju probu vremena bolje nego prava povijest (prema Dragić 2005: 16). Marko Dragić naglašava interdisciplinarni karakter književne i povijesne zbilje, tj. njihov suodnos s drugim disciplinama (toponomastikom, arheologijom, kronikama, ljetopisima i antropologijom), potkrjepljujući tezu usmenoknjiževnim primjerima s tragovima toponomastike (usp. Dragić 2005: 77 – 79, 192, 193).

Slijedom navedenoga, usmenu je književnost moguće prihvatiti kao dokumentarnu sliku života. Nije moguće sa sigurnošću ustvrditi da je određena usmenoknjiževna tvorevina izvorno nastala na određenome prostoru, evidentno je da se usmenim prenošenjem uključuje u repertoar različitih područja. Pjesme zabilježene u Dalmatinskoj zagori tako su zabilježene i u brojnim drugim područjima Hrvatske, što upućuje na sličan životni realitet. Iako su mnogi usmenoknjiževni sižeji stariji od trenutka njihova zapisivanja pa situacije što ih predočuju potječu iz ranijih razdoblja, usmena se književnost svojim tradicijski stiliziranim sižeima, temama i motivima ticala životne realnosti. Njezine teme životno su aktualne i relevantne, zbog čega su se prenosile i izvodile. Na primjeru pjesme o bratskoj zaštiti sestre koja rodi izvanbračno dijete, Bošković-Stulli, primjerice, ističe nesvakidašnju humanu dimenziju koja se suprotstavlja kulturi zasnovanoj na pravilima patrijarhalnoga morala. Određene situacije prikazane u usmenoknjiževnim tvorevina realno su se mogle dogoditi, ali su njezini motivi, smatra Bošković-Stulli, mogli projicirati u većoj mjeri zgusnute

oblike općih predodžbi, iskustava i shvaćanja, a manje same realne prilike. S druge strane, dvostihovani oblici koji se improviziraju u kolu u nekoj prigodnoj situaciji često su izrazito konkretni. Ipak, obje forme, konkretizirajući ili pak apstrahirajući sadržaje, ukazuju na dominantne kulturne obrasce, na uobičajenu životnu praksu i suptilno suprotstavljanje istoj (usp. Bošković-Stulli 1982: 75 – 80).

Recipročnost odnosa *povijest/fakcija (faktografija) – književnost/fikcija*, dakle, neupitna je. Dodatno se moguće usmjeriti na pitanje je li predodžba povijesti nastala iz onoga što nam nudi književnost ili je proces obratan, reflektira li književnost kompleksnost povijesnih silnica? Sama je književnost zbilja, tzv. *književna zbilja* koja svojom *zbiljom* formira *stvarnu zbilju*; „umjetnost oblikuje svijet koji se prepoznaje kao stvarnost prigušena i iskrivljena u uspostavljenoj stvarnosti“, posjeduje sposobnost „da slomi monopol uspostavljene stvarnosti kako bi *definirala* ono što je *stvarno*“ (Marcuse prema Božić Blanuša 2014: 127, 128). U razmišljanju o granici fikcije u odnosu na fakciju prvo se nameće pitanje odnosa književnosti i realiteta koji postoji izvan nje i predmet je njezine obrade. Odgovor djelomično proizlazi iz najjednostavnijega određenja književnosti kao umjetnosti riječi, „osobite vrste jezične djelatnosti [...], one jezične tvorevine koje se razlikuju i od svagdašnjeg, običnog govora i od govora u svim onim ljudskim djelatnostima koje nemaju osobitu umjetničku svrhu i funkciju“²³ (Solar 1994: 9). Dakle, bilo koji tekst oblikovan umjetnički, speci-

23 Kao ilustrativni primjer razlikovanja „običnog govora“ od „osobite vrste jezične djelatnosti“ mogu poslužiti brojni književni tekstovi. Potkrijepit ćemo ga jednim iz Imotske krajine koji pripada usmenoknjiževnim retoričkim oblicima (zdravica) (Botica 2011: 261). Čestitanje Nove godine danas se svodi na jednorečenični iskaz „Sretna Nova godina!“, a ako pak želimo želje proširiti, one će iznositi svega nekoliko jednostavnih rečeničnih konstrukcija kojima se zaziva opća dobrobit, zdravlje i sreća. Spomenuta zdravica opsežan je ulomak koji svakom svojom rečenicom odražava kompleksnost vrijednosnoga sustava područja na kojemu je nastao te darovitost narodnoga kazivača koji je prilično kompleksnu zdravicu izgovarao naizust: „Dižem ovu čašu za sriću ovog doma i ovog ognjišća; u zdravlju i veselju Mlado lito dočekali, radosti se naradovali, pisme napivali, brke omrsili i vina se rujnog napojili; žena vam i dica uz kolino sidili, rodbinu i svojtu na što primit i su čim ponudit imali; starije svoje častili i dvorili pak s njima ko i oni s vama podičili. Didovske adete poštivali, puru od brzoroda varenikom zalivali, koštradinu s breunicom u bronzinu varili; divenice, pečenice i pršute na lisi sušili, u načvam kruz umisili, u sprtvi uskvasali, na loparu ga šarom ispisali, pod sačom na kominu ispekli, komaštre i kotlušu, stolac i siniju, čanjak i drvenu kašiku, kumparan i ječermu, terluka i opanke, biljce i sukance iz kojizi ste proćedili nigda ne zaboravili, nego mlađim svojim o njima priče pričali. Tuđon se nesrićom

fičnom uporabom jezika, bez obzira na temu koju opisuje, jest književnost. No, pravo pitanje jest pitanje realiteta, odnosno istine. Iz prethodnoga je pregleda odnosa povijesti i književnosti, razvidno da pitanje istine nije tek postmoderna intriga, već da je riječ o ontološkome pitanju te da suštinski ne postoji čista fikcija, niti čista faktografska priča, stoga ne čudi da je pokušaj teorijskoga određenja autobiografskih žanrova osobita inspiracija suvremenoj književnoj teoriji od 70-ih godina prošloga stoljeća.²⁴ Vlastiti pokušaj utvrđivanja kriterija temeljem kojih će teorijski obrazložiti razliku između fiktivske i faktografske priče i sam Genette propitkuje, razmišljajući o teoriji Johna Searlea koji fiktivsku priču promatra kao „hinjenje i simulaciju faktografske priče u kojoj romanopisac čini sve kako bi nas uvjerio da priča priču koja se uistinu dogodila, bez istinskoga traženja od čitatelja da mu vjeruje, ali isto tako i bez i najmanjih tragova tih simuliranih ne-ozbiljnih obilježja“ (prema Genette 2002: 48). Genette (2002: 65 – 66) nije čvrsto na strani osporavatelja granice između fikcije i fakcije, stoga zaključuje:

„Ako razmotrimo stvarnu praksu, moramo priznati kako ne postoji ni čista fikcija, ali ni povijesna priča koja bi bila toliko rigorozna da bi se mogla uzdržati od ‘intrigiranja’ i bilo kakvog romanesknog postupka; moramo, nadalje, priznati da dva režima nisu toliko udaljena jedan od drugoga, a niti, svaki za

ne naslađivali, nikomu ne navidili, svojim zadovoljni bili, obraz i poštenje nada sva blaga svita uzdizali; ljude po dilu, a ne po odilu cinili, starije slušali, mlađe svitovali, u dobru se ne uznosili, u nevolji ne unizili. Po bilom svitu na radu ne odali, daci svojoj tuđa imena ne nadivali; vinogradi vam u troskot ne zarestali, njive i duvanišća u ledini ne ostajali, odrne se ne sušile, vatre na ognjištu ne trnile, blago vam niz progon blejalo, krave vam se telile, kobile ždribile, ovce sjenjne ostajale, koze kozile, čele rojile, kočke kocale, kuje šćenile, a pošćetne mačke po tavanu ne mjeukale; duvan vam se ne ubudžija, vino ne kvasilo – sve vam blagoslovljeno i berićetno bilo! Žene vam uz nos ne odile, jetrve se po dvoru ne gonjale, sinovi vam valjali i čestiti bili pak poštenjem rodu glas pronili, ćeri vam ko mesliđan mrljušile i dobre ko mliko materino bile, sinovi pir pirovali, ćerima svate dočekivali, zetovi vas ko roditelje gledali, snaje vas unucima darivale (šćirke pod krov ne doodile). Kumstvo kumovali, s prijateljem prijateljevali, na cidilu i ne ostavljali – zajedno u tugi tugovali, u veselju se radovali, rič svoju ne poricali, u starosti mladosti se svoje ne sramili, vino pili i s društvom se veselili, uzdravlje vam bilo, al vas pod put ne svaljivalo; likari vam samo ko dobru domaćinu prijateljski u kuću zalazili! Komšinskog plotu ne priskakivali, dušmani vam se od zlobe ko oputa usukali, u jedno vam misto (s oprošćenjem) pljuvali, tuđe pošćivali, svojim se dičili – sa svima u dobre bili!“

24 Usp. Genette (2002), Sablić Tomić (2002), Velčić (1991), Zlatar (1998).

sebe, toliko homogena kako bismo to mogli misliti promatrajući ih s određene distance [...]“.

U konačnici, nema jednoznačnoga odgovora ni na pitanje što zbilja jest. To je pitanje postavio Lukács: govoreći o umjetnosti antičke Grčke, promatra pojam stvarnosti i književne stvarnosti: svaki književni lik u nekom je odnosu prema „univerzalnoj osnovi“, „biti“, „istome centru“, „svi se kreću na istom planu egzistencije, koja je unutarnje identična sa biti“ (Lukács 1986: 21). Pa ipak, o konkretizaciji „biti“ ovisi kako će pojedina književna vrsta pristupiti stvarnosti, „svaka umjetnička forma je definirana metafizičkom disonancijom života, koju ova prihvaća i oblikuje kao temelj jednog u sebi dovršenog totaliteta“ (Lukács 1986: 39). U klasifikaciji pojedinih žanrova usmene književnosti upravo je odnos prema istini ono što žanr definira. Tako, primjerice za predaju, „nije zbilja (povijest, okolni svijet) ta koja opslužuje žanr predaje, nego [...] je zbiljnost, povijest, okolni svijet to što predaja stvara“, odnosno, ako je poezija stvarnost za bajku, onda je to za predaju historija (Biti prema Rudan 2018: 29). U pokušaju uspostavljanja jasne distinkcije između fikcije i faksije još jasnije postaje da su te dvije oprečnosti u preplitanju. Braća Grimm na samome početku teorijskoga bavljenja predajom pomalo su poetski izrazila tu oprečnost utvrdivši da su predaje „oduvijek bile smatrane središnjim dijelom povijesti; ali mi ih zahtijevamo i za poeziju i prepoznajemo ih u pravoj poeziji u čistom obliku. Laž je zla i naopaka, kao i ono što iz nje proizađe. U predajama i narodnim pjesmama nikad ju nismo pronašli: narod njihov sadržaj ostavlja onakvim kakav jest i kakvoga ga zna; [...] Nijedan čovjek ne može izmisliti razlog i tijekom neke pjesme općenito; [...] Opjevati se može samo ono što je pjesnik istinski u svojoj duši osjetio i doživio i za što mu jezik, napola svjesno a napola nesvjesno, otkriva riječi; [...]“ (Braća Grimm 2018: 55, 56). Upravo „osjećanje“ točno određene stvarnosti stvara potrebu da se ta stvarnost pamti, potom ovjekovječi kao *književna stvarnost*, koja će ili prema kojoj će se pojedinac i(li) zajednica odrediti, oblikujući određeni identitet.

2.1. Kulturno pamćenje i književna zbilja u oblikovanju identiteta

Potraga za istinom, ili pak njezino uobličavanje u književnost te sjedinjavanje oprečnosti naoko razdvojenih područja (povijesti i književnosti), reflektira ljudsku potrebu za (samo)određenjem. Ona vodi u široko područje identiteta,

što dodatno može otežati potragu za suvislim zaključkom, jer se odrediti možemo u odnosu na različite kategorije svoga bića pa možemo govoriti o nacionalnome, rodnome, zavičajnome i inim drugim identitetima. Za potrebe ovoga razmatranja, zadržat ćemo se na području književnosti i uloge koju književnost, posebice usmena, ima u oblikovanju kulturnoga identiteta.

Ako je kultura ukupnost ljudskoga djelovanja, materijalnoga i duhovnoga,²⁵ onda bi se kulturni identitet mogao odrediti kao osjećaj pripadnosti nekoj zajednici posredstvom određenoga materijalnoga i duhovnoga korpusa, a književnost je neosporno dio potonjega. Upravo je u priči (fikciji) sadržana immanentna ljudska potreba za objašnjenjem svijeta (fakcije). Potreba za spoznavanjem istine osobito se očituje u vezi čovjeka s književnim medijem, jer je to „jedan od načina na koji čovjek s pomoću fikcije zadovoljava svoju potrebu za samo-proširenjem, tj. za takvim prekoračivanjem vlastitih granica koje će mu omogućiti da se suoči sa samim sobom i samome sebi postane dokučiv“ (Iser prema Benčić 2006: 57), iako nije riječ o danosti koju treba definirati, već više o promjenjivom entitetu koji se (re)oblikuje u vremenu (usp. Benčić 2006: 62). Priča je izvorno sazdana na konceptima pamćenja, prenošenja i traganja za odgovorima. Dakle, immanentna joj je publika, zajednica te dijeljenje. Na taj se način stvara kulturno pamćenje koje nadalje pojedincu daje pravo na (kulturnu) pripadnost određenoj zajednici, temeljenu na različitim kulturno-povijesnim odnosima. Iako su, primjerice, pri određenju predaje, kako je već napomenuto u prethodnim poglavljima, usprkos značajnim iskoracima u sažimanju dosadašnjih znanja, pojedina mjesta još uvijek ostala nejasno određena, braća Grimm su je u samome početku konstituiranja žanra prepoznala kao „temelj pamćenja i sjećanja zajednice“ (prema Rudan 2018: 19). Von Sydow (prema Rudan 2018: 21) nadalje, ističe kako tek ulaskom u tradicijski korpus nešto postaje predajom, što ukazuje na pamćenje i prenošenje, „pripovijedanje koje proizvodi događaj da bi ga prenijelo“ (Čistov prema Rudan 2018: 39), kao na značajne procese unutar određene zajednice. Upravo je prenošenje, odnosno ponavljanje „osnovni princip konektivne strukture“ koji omogućuje „da se linije djelovanja ne izgube u beskonačnosti nego da se uobliče u prepoznatljive obrasce i da budu identificirane kao elementi zajedničke kulture“ (Assmann 2005: 19).

25 Ovo je pojednostavljena definicija koja obuhvaća meritum različitih pristupa u pokušaju određenja pojma *kultura*, a o čemu će biti riječi u jednom od narednih poglavlja.

Začetke teorijskoga bavljenja kulturnim pamćenjem nalazimo u pojmu kolektivne memorije (*mémoire collective*) Mauricea Halbwachsa 20-ih godina prošloga stoljeća, a na njegove su se spoznaje naslonili i razradili ih Jan i Aleida Assmann 70-ih godina 20. stoljeća. Kulturno pamćenje suprotstavili su umijeću pamćenja kao individualnome činu proizašlome iz antičke (grčke) kulture, nazvavši ga kulturom sjećanja kao „socijalnom obvezom“ i univerzalnim činom svojstvenim svim kulturama. Kultura sjećanja značajno je obilježena odnosom prema vremenu (usp. Assmann 2005: 35, 36) te, kako je već uočio Halbwachs, postoji isključivo kao društvena kategorija (usp. Assmann 2005: 42). Iz činjenice da se kulturno pamćenje promatra u odnosu na vrijeme proizlazi i njegova nestalnost, „rekonstruktivnost“; što znači da je zapamćena prošlost fluidna, odnosno da se u svakome vremenu može iznova rekonstruirati, ovisno o interpretaciji u nekome drugome vremenu (usp. Assmann 2005: 47). Kulturno pamćenje „usmjerava se na fiksne tačke u prošlosti. Ni u njemu se prošlost kao takva ne može održati. Prošlost se ovdje štaviše zgrušava u simboličke figure za koje prijanja sjećanje“ (Assmann 2005: 61). Posredstvom kulturnoga pamćenja konstruira se i kulturni identitet, svijest o društvenoj pripadnosti koja počiva na „uzimanju udjela u zajedničkom znanju i zajedničkom pamćenju koje biva posredovano govorom ili – općenitije formulirano – upotrebom zajedničkog sistema simbola“ (Assmann 2005: 163), s krajnjim ciljem „njegovanja smisla“ (Assmann 2005: 226). Inzistiranje zajednice na kulturnome pamćenju moglo bi se shvatiti kao pokušaj rješavanja ontoloških pitanja, za što je potrebno biti respektabilan dio cjeline. Upravo zbog toga svaka kultura, manja ili veća, promatra se u odnosu na sebi svojstvenu cjelinu unutar koje želi utkati vlastiti, uni-katni kulturni identitet.

Početne misli ovoga potpoglavlja, vratit će nas na ulogu književnosti u oblikovanju kulturnoga pamćenja, napose usmene književnosti kao ishodišta umjetničkoga oblikovanja riječi uopće. Pojedini suvremeni oblici usmene književnosti, kakve su priče iz svakodnevice ili pričanja o djetinjstvu (kao dio pričanja o životu) (Marković 2012), orijentiraju se sve više na subjektivno iskustvo kojemu se u znanstvenome diskursu često prilazi s oprezom ili se pak naspram takvoj, refleksivnoj naraciji jasno negativno određuje (usp. Marković 2012: 39). No, subjektivno iskustvo često je refleksija koja sadrži diskurs javnoga.

Marković tako o razdvajanju autobiografskoga i društvenoga pamćenja govori kao o uvjetnome razdvajanju:

„Autobiografsko pamćenje, kao i ono kolektivno, znanstveni su konstrukti, utemeljeni na razlikovanju osobnog i kolektivnog života pojedinca kao relativno odvojenih entiteta. Dakako da su njihove granice [...] shvaćene ne samo kao propusne, nego i kao međuovisne i međusobno uvjetujuće te da je u konačnici nemoguće bez ostatka govoriti i promišljati u tim kategorijama“ (Marković 2012: 280).

Kulturno pamćenje sudjeluje u oblikovanju identiteta, a utvrditi identitet ne znači samo osvijestiti svoju jedinstvenost i različitost u odnosu na druge, nego i otkriti vlastiti kontinuitet u vremenu (usp. Erikson prema Benčić 2006: 13). Identitet je nemoguće jedinstveno definirati pa Sunara i Bošković (2014: 98) s pravom tvrde kako „je povijest identiteta povijest konstantne mijene i međudnosa različitih utjecaja koji se prožimaju i u svojoj komunikaciji izmjenjuju karakteristike koje se ugrađuju uz bok već postojećima i doprinose daljnjoj izgradnji identiteta“. Identiteti, pripadanje, tvrdi Bauman (2008: 17), „nisu urezani u kamenu, nisu osigurani doživotnim jamstvom, podložni su promjenama.“ Kulturno pamćenje kao proces oblikovanja kulturnoga identiteta neizostavno je povezano s tradicijskom kulturom, što su Šutalo i Tomašić (2019) pokazale na primjeru djela Filipa Grabovaca. U svom *Cvitu razgovora*²⁶, Grabovac kreira kolektivno sjećanje utemeljeno na dvama dominantnim obrascima – katoličkoj vjeroispovijesti i slavnoj herojskoj prošlosti, nižući primjere iz Svetoga pisma te amblematske figure iz herojske prošlosti.

U kontekstu ovoga rada, zanimljivo je rodno i prostorno identitetsko oblikovanje. Oni su ujedno i povezani budući da kompleksnost prostornoga određenja ne obuhvaća tek geografski prostor, već i prostore koji iz njega proizlaze te utječu i na identitetsku sliku žene. Neke odgovore na pitanja koja se nameću, pokušat će se dati u narednim ulomcima.

26 Grabovac, Filip, *Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga* (1747).

3. FEMINISTIČKA KRITIKA

Interes za žensko pitanje nastao je na temeljima razmatranja francuske i anglosaksonske feminističke kritike 70-ih godina 20. stoljeća, utemeljene na radovima Hélène Cixous, Luce Irigaray, Kate Millet, Elaine Showalter (usp. Batina 2018: 13 – 18). Razvija se nadalje, u drugoj polovici 20. stoljeća, prema rodnim teorijama koje inzistiraju na rodnome identitetu kao (kulturnome) konstruktu naspram biološkom određenju spola (usp. Butler 2000). Suvremena (post)feministička kritika izazove pronalazi u razmatranju odnosa feminizma i popularne kulture (usp. Grdešić 2011) iz kojega proizlaze proturječnosti, jer popularna kultura s jedne strane podupire, a s druge kritički razmatra postignuća feminizma. Andrea Zlatar (2010: 97) ističe da počeci feminističke misli sežu od početka 20. stoljeća, potaknuti društvenim promjenama kojima žena u javnome životu zadobiva značajnije mjesto.²⁷ Kao posljedica, javlja se potreba za preoblikovanjem postojećih obrazaca moći i subverzijom patrijarhalnih obrazaca. Zlatar stoga govori o dvama feminističkim svjetovima, onome 19. i onome 20. stoljeća. Drugu polovicu 19. stoljeća prepoznaje kao važnu kariku za „oblikovanje feminističkog aktiviteta“ (usp. Zlatar 2010: 99) na našem prostoru, potaknutu djelovanjem prvenstveno strukovno obilježenih udruženja²⁸ i prvoga časopisa namijenjenoga ženama. Vidljivo je iz navedenoga da žene tradicijske kulture kakva je kultura Dalmatinske zagore, osobito njezina ruralna područja, nisu bile u doticaju sa svjetskim i onodobnim domaćim intelektualnim stremljenjima. Spoznaje feminističke kritike pomažu u shvaćanju globalne

27 U prvoj poglavlju svoje knjige naslovljenome *Uvodno razmatranje o konstrukciji i prezentaciji ženskog identiteta unutar patrijarhalne hegemonije*, Grubišić Pulišelić (2013: 1 – 22), daje sažet pregled društvenoga položaja žene i značajnih promjena koje su nastupile krajem 19. i početkom 20. stoljeća.

28 Feminističke ideje razvijale su se uglavnom u intelektualnim krugovima; konkretniji iskorišćaji na prostoru današnje Hrvatske nastali su unutar učiteljske struke.

slike o položaju žene unutar zapadnoeuropskoga kulturnoga kruga. U sljedećim ulomcima izložene su spoznaje feminističke kritike za koje se smatralo da mogu biti korisne u razumijevanju položaja žene Dalmatinske zagore.

3.1. Žena na razmeđu prirode i kulture – korijeni „ženskoga pitanja“

Dalmatinsku zagoru obilježava patrijarhalno društveno uređenje unutar kojega je ženin utjecaj znatno sužen i time dijelom definiran. Etnološka istraživanja ukazuju na izrazitu dominaciju muškarca u patrijarhalnim tradicijskim kulturama te, u skladu s tim, na podređen položaj žene. Pitanje odnosa među spolovima, čini se, dakle, jasnim. Međutim, takav zaključak samo je djelomično točan uzme li se u obzir prikriveno područje ženskoga djelovanja i relativnost pojma podređenosti. Feministička literatura mahom je opterećena dijakronijskom analizom dokaza o podređenosti žene u odnosu na muškarca, objašnjavanjem uzroka tome te iznalaženjem rješenja koja su nesvediva na jednostran zaključak.

Uzrok podređenome položaju žene feministička kritika nastoji prvenstveno objasniti društvenim poretom, ne zaobilazeći biološku određenost kao polazište, ali negirajući biološke faktore kao one kojima je ženska podređenost definirana i kojima bi se opravdavale postojeće društvene norme. Smatra, nadalje, da individualne mogućnosti ovise o ekonomskim i socijalnim uvjetima, odnosno da se biološki podaci mogu rasvijetliti tek u svjetlu ontološkoga, ekonomskoga, socijalnoga i psihološkoga konteksta. Drugim riječima, tjelesnu različitost žene u odnosu na muškarca drži jednim od značajnih čimbenika za društveni položaj žene, no tijelo ne smatra dovoljnim za definiranje toga statusa; „unutar ontološkoga, ekonomskoga, socijalnoga i psihološkoga konteksta trebamo rasvijetliti biologijske podatke. [...] Tijelo ima proživljenu stvarnost i postoji samo kao prihvaćeno u svijesti kroz djelovanja i unutar nekoga društva. Biologija nije dovoljna za odgovor na pitanje koje nas zaokuplja: zašto je žena Drugo?“ (De Beauvoir 2016: 56 – 61). Usprkos navedenome, iščitavanjem feminističke literature, pokušaj bijega od ženske biološke danosti često ostavlja suprotan dojam neprestanoga povratka biologiji, tj. ženinoj reproduktivnoj ulozi, njezinoj sposobnosti rađanja i dojenja kao glavnome uzroku ženske veza-nosti za kuću, a posljedično društvene neangažiranosti pa time i podređenosti.

Bez obzira na značajnu žensku određenost tjelesnim funkcijama, žena je do određenoga povijesnoga trenutka imala sigurno područje društvenoga djelovanja. Svoju dominaciju značajno prepušta muškarcu u trenutku kada se ekonomija premješta izvan kuće koja je dobrim dijelom bila pod njezinim patronatom. Ipak, i u tim dominantnim vremenima, kada je gotovo podjednako kao i muškarac bila odgovorna za obiteljsku ekonomsku stabilnost, „veći [je] dio telesnog prostora žene, tokom dužeg odeljka njezinog životnog veka [...] posvećen prirodnim procesima povezanim sa reprodukcijom vrste“ (Ortner 2003: 157). Slijedom društveno-ekonomskih promjena, prirodni procesi, dakle, biologija, postali su „smetnja“, minorizirajući prostor društvene djelotvornosti žene u odnosu na muškarca. Životno razdoblje najснаžnije psihofizičke djelotvornosti obilježeno je biološkim procesima, trudnoćom, rađanjem i podizanjem djece. Transpozicija ekonomskoga života iz kuće u vanjski svijet počela je pretvarati društveno djelovanja žene u teško dodirljivu mogućnost.

Bit suprotstavljanja ženskoga i muškoga svijeta objašnjava se dihotomijom prirode i kulture. U tome suprotstavljanju feministička kritika nalazi izvorište argumentacije u korist muškarcu, ali ne i stvarni uzrok ženske podređenosti, ističući iznova da stvarni uzrok ženske podređenosti i općedruštvenoga stava o njezinu položaju treba usmjeriti na kulturološke i društvene čimbenike. O položaju žene odlučuje ponajviše struktura i kultura društva, ono što se unutar nekoga kulturnoga konteksta o tome misli ili zamišlja; problem je sociološke naravi. Moderno europsko društvo počiva na zasadama patrijarhata – obitelj je stanica društva, a na čelu joj je *pater familias* (Bajsić 1991: 150). Povezano s tim, dominantnim „krivcem“ za učvršćivanje patrijarhata, feministička kritika često ističe Bibliju,²⁹ odnosno njezina androcentrična tumačenja. U *Teološkoj sumi* sv. Toma Akvinski smatra upitnim stvaranje žene, pitajući se je li ono uopće bilo potrebno s obzirom na to da je žena u odnosu na aktivnoga muškarca pasivni element. Budući da je pasivna, zaključuje da je njezin smisao da bude na pomoć mužu, a pomoćnik je suprotstavljen majstoru, čime se apostrofira njezina podređena uloga (usp. Matković-Vlašić 1990: 159). Da bi se, uz rađanje kao primarnu funkciju za održavanje života, realizirale i druge djelatnosti, aktivni i pasivni materijal u čovjeka je odvojen – muškarac je njegov aktivni dio, žena

29 O doticajima Biblije i hrvatske tradicijske kulture vidjeti: Botica (1995b) i znatno prošireno u: Botica (2011). U nastavku će jedno potpoglavlje biti posvećeno toj temi.

pasivni, na što se naslanjaju zaključci o ženi kao defektnom muškarcu koji je aktivan jedino prema potrebi, pri rađanju. Problematika se, nadalje, banalizira pa iz takvoga pristupa proizlaze bizarni zaključci: muškarac je aktivna snaga, a kako čovjek teži stvaranju sličnih sebi, u idealnim uvjetima rađali bi se samo muškarci, a svijet bi opstao zahvaljujući Evi koja bi, da nije uzela jabuku, bila besmrtna. Podložnost žene muškarcu, prema proizvoljnome tumačenju Biblije, proizlazi iz njezine naravi; dakle, žena je prirodno uvjetovana jer je po naravi onaj koji djeluje uvijek časniji od onoga koji je pasivan; muškarac je po naravi razumniji od žene pa mu je zbog toga ona podložna. Biblijska žena posrnula je zbog svoje opake naravi, stoga je zaslužna za patnje koje su joj dane na ovome svijetu, iako joj je u početku povjerena ključna uloga, ali je ona, iznevjerivši povjerenje Stvoritelja, nije više bila dostojna. Moć se stoga prebacuje na muškarca, a žena mu biva podređena po kazni (usp. Bemerdžer 2003). Misao se nadalje maštovito razvija pa se svaka vezanost za ženu mimo potrebe rađanja tumači kao umanjivanje vlastitoga dostojanstva i vrijednosti, a sam naziv *femina* ukazuje na *unižen* položaj žene – *fide minor*, manja u vjeri, koja ima posla s vragom (Bajsić 1991: 147, 148). Bećirbašić nadalje pojašnjava kako je iz ovako postavljenih hipoteza žena doživljena kao tjelesna, putena, požudna, a uvjet je ljudske spoznaje preuzimanje kontrole nad tijelom, što može odrastao i educiran čovjek. Ženi je, proizlazi iz toga, nemoguće dosegnuti takav status zbog njezine strastvene, divlje, *prirodne* naravi. Dakle, um muškarca preuzima kontrolu nad tijelom odrastanjem i edukacijom, što je ženi, zbog njezine naravi, apriorno onemogućeno (usp. Bećirbašić 2011: 17, 36). Na tragu takve argumentacije razvijale su se i uspješno preživjele apsurdne teorije o nemogućnosti ženskoga aktivnoga djelovanja. Nije se dovodila u pitanje eventualna odvojenost *pasivnoga* i *aktivnoga* materijala unutar iste materije (muškarca ili žene), odnosno nije se razmatralo zbog čega aktivni i pasivni elementi nisu mogli egzistirati paralelno unutar iste jedinice, što bi značilo da i muškarac i žena imaju aktivni i pasivni dio osobnosti. U konačnici, može se postaviti pitanje zašto je aktivno nužno vrjednije od pasivnoga, zbog čega nisu barem podjednako vrijedni, jer su jedno drugim uvjetovani? Pitanje vrijednosne hijerarhije *aktivnoga* i *pasivnoga* argumentirano je sljedećim: u dihotomiji *priroda* – *kultura*, kultura je *viši svijet* jer je pod ljudskom kontrolom, a svi narodi svjesno ili nesvjesno pridaju veću važnost predmetima, pojavama i zbivanjima koji su pod ljudskom

kontrolom (usp. Fridl 2003: 39). Koliko god ljudski život bio vrijedan, on je kratkotrajan i prolazan, što tekovine kulture nisu. Priroda pripada *nižemu svijetu* jer za njezin opstanak nije potrebna ljudska intervencija. De Beauvoir (2016: 91 – 92) pojašnjava kako se u gotovo svim društvima žena definira kao bliža prirodi jer su njezino tijelo i život čvršće zarobljeni zakonom vrste i sve su njezine aktivnosti označene kao niže u poretku stvari, kao kulturno manje vrijedne te su zbog toga bez prava na jednaku društvenu moć. Za razliku od nekih drugih vrsta, žena majčinstvom nije uspjela postići autonomiju. Uzrok je tome, smatra De Beauvoir, specifičnost ljudske vrste kojoj cilj nije isključivo održati vrstu, što je određeni oblik stagnacije, ona teži nadilaženju same sebe. Rađanje i dojenje nisu aktivnosti nego prirodne funkcije; žena se u njima ne potvrđuje kao individua jer te funkcije ne obuhvaćaju neki cilj. Muškarac, s druge strane, ne prehranjuje obitelj jednostavnim životnim procesom, već djelima koja nadilaze njegovu animalnost, on je *homo faber*, on postavlja ciljeve i uspostavlja putove k njima, ostvaruje se kao biće, stvara da bi održao, nadmašuje stvarnost, ne radi samo da sačuva dani svijet, uklanja mu granice i postavlja osnove neke nove budućnosti. Žena eventualno može zauzimati *srednji* položaj, međupoložaj između prirode i kulture jer usprkos činjenici da je dio prirode više negoli muškarac, ona djelomično sudjeluje u ljudskome društvu pa je i dio kulture. Iz takvoga međupoložaja proizlazi, smatra Ortner (2003: 159, 173 – 175), dvosmislenost u prikazu žene u različitim kulturnim manifestacijama – od demona do svetica, jednako kao što joj se zbog njezine *prirodne* uloge često pripisuje mitska poveznica različitih suprotstavljanja: života i smrti, čistoće i nečistoće, štovanja i opovrgavanja, egzaltacije i negiranja. Na takva tumačenja nastavljaju se i pristupi psihoanalize u okviru kojih život, uz svoju afirmativnu stranu, podrazumijeva i smrt. Budući da daje život i smrt, majka je simbolično svemoguća, a život sa svemogućim je nepodnošljiv, nemoguć, stoga je za samorealizaciju nužno odvajanje od majke. Trudnoća i porođaj, s jedne strane ishodište glorifikacije žene-majke, također su ambivalentno povezani i s *nečistoćom* žene. Do danas su sačuvana brojna praznovjerja vezana za trudnoću i djecu. Povezanost djece i prirode ističu mnoge kulture, dijete je preko dojenja povezano s majkom, dio je prirode. Da bi postalo muškarac, potrebno je proći inicijacijske obrede koji ga uvode u svijet kulture. Otuda u nekim kulturama uzrok neizvršavanju pogrebnih obreda za djecu umrlu u ranom uzrastu jer

još nisu u potpunosti društvena bića (Ortner 2003: 162). U tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore rašireno je mišljenje koje je moguće dovesti u vezu s navedenim – djeca se pokapaju prema kršćanskim obredima, ali se smatra da smrt djeteta ne treba oplakivati.

Vidljivo je da su teorije suprotstavljanja prirode i kulture često dovodile do iskrivljenih zaključaka koji su se povijesno taložili i ishodovali oblikovanjem brojnih tumačenja koja su često uzimana kao vrijednosna, a ostatak povijesnoga kontinuuma u različitim ih je okolnostima ili potvrđivao ili opovrgavao, uglavnom trajno komplicirajući situaciju i dovodeći je do nemogućnosti iznalaženja rješenja kojim bi se poništilo povijesni presjek pejorativnih razmišljanja o ženi kakav je zabilježila De Beauvoir (2016: 13 – 14):

„Ženski karakter treba sagledavati kao karakter pogođen prirodnom manjkavošću.“ (Aristotel);

„Žena je nesavršen muškarac, biće usputno.“ (Sveti Toma);

„Muško tijelo ima smisao samo po sebi, bez obzira na tijelo žene, dok se potonje čini lišeno smisla ako se ne pozovemo na muško... Muškarac se poima bez žene. Ona se ne poima bez muškarca.“ (Julien Benda).

Takva poimanja o ženi koja proizlaze iz njezine podređenosti prirodi kroz povijest su rezultirala i propitkivanjem njezine intelektualne sposobnosti pa se postavljalo pitanje jesu li i, ako jesu, koliko su žene sposobne obrazovati se, jesu li uopće sposobne suvislo savladati određene intelektualne napore:

„Napoleon je mislio da su nesposobne, dr. Johnson misli suprotno. Imaju li dušu ili nemaju dušu? Neki divljaci kažu da nemaju. Drugi, naprotiv, tvrde da su žene polubogovi i zato ih obožavaju. Neki mudraci drže da im je mozak plići, drugi da im je svijest dublja. Goethe ih je štovao, Mussolini ih prezire. Kamo god pogledaš, muškarci razmišljaju o ženama i razmišljaju različito. Nemoguće je povezati glavu i rep (...)“ (Woolf 2003: 34).

Podređenost žena Woolf objašnjava teorijom Drugoga, koju dalje razvija feministička kritika kao dugoročno dominantnu teoriju, a koja dobiva na značaju suvremenim poimanjem kulture kao promjenjivoga, samorazumljivoga sustava, neovisnoga o vrijednosnim sustavima drugih kultura izvan nje same. Život je za oba spola pretežak, stalna borba, smatra Woolf. Da bi ga se preživjelo, više od svega čovjeku je potrebno samopouzdanje koje se postiže uvjerenjem da su drugi manje vrijedni:

„otuda za patrijarha koji mora osvajati, koji mora vladati, golema važnost osjećaja da su mnogobrojni drugi ljudi, zapravo da je pola ljudskog roda od njega prirodno manje vrijedno. Mora da je to zapravo jedan od glavnih izvora njegove moći. [...] Žene su svih ovih stoljeća služile kao ogledala što su posjedovala magičnu i dražesnu moć da muški lik odražavaju u dvostrukoj veličini“ (Woolf 2003: 34).

Slično razmatranje učvršćuje De Beauvoir (2016: 14), ponavljajući Lévinsovu misao o Drugome kao proizvodu Subjekta koji sebe definira kao Apsolut. Žena se „određuje i razlikuje u odnosu na muškarca, a ne on u odnosu na nju [...] On je Subjekt, on je Apsolut: ona je Drugo“. Drugi je potreban Subjektu kako bi potvrdio samoga sebe, „drugost je temeljna kategorija ljudske misli. Nijedan se kolektiv nikada ne definira kao Jedan, a da odmah ne postavi Drugog nasuprot sebi“ (De Beauvoir 2016: 14). Pojednostavljeno bi se moglo zaključiti da je riječ o klasičnoj strategiji uspoređivanja uz pomoć koje se svijest o vlastitoj vrijednosti gradi na temelju usporedbe s Drugim, čiju vrijednost relativiziramo, umanjujemo, stavljajući je u odnos prema vlastitoj. Drugost je, dakle, prirodna kategorija ljudske misli kojom se nužno samovrednujemo i potvrđujemo kao jedinke. Ono što bi De Beauvoir moglo svrstati u redove antifeministkinja, iako bi bez njezine studije feministkinje teško razvijale svoju misao, nije pitanje Drugoga, već razmatranje sposobnosti muškarca da se nametne kao subjekt, a da ženu stavi u poziciju Drugoga, odnosno pitanje zbog čega situacija nije obratna; kako to da se žene nisu uspjele nametnuti kao subjekt pri čemu bi muškarac bio Drugi? Dio krivice za takvo stanje ona pripisuje ženi. Drugi je svjestan svoje Drugosti i ne može biti zadovoljan svojim položajem, on se buni želeći se i sam naći u položaju subjekta. De Beauvoir drži da je žena bila nedovoljno aktivna u negiranju svoje Drugosti, da je vlastitu Drugost

prihvatila kao danost definirajući je kao apsolut, negirajući je kao relativnu varijablu. U odnosu na druge subjekte koji se nikada spontano i samovoljno ne postavljaju kao objekt, žena to pokorno čini. Zavisnost žena, smatra, nije posljedica nekoga događaja ili zbivanja u povijesti, kao što je uvođenje ropstva u Ameriku, rasutost Židova po svijetu i sl. Ta zavisnost nije nastala, Drugost se u slučaju žena javlja kao apsolutnost, ali takvo *prirodno* stanje, kao ni povijesna stvarnost, nije nepodložno promjenama. Ako se žena prikazuje kao nebitnost koja se nikada ne preobražava u bitnost (a potencijalno bi se mogla preobraziti), znači da ona (žena) sama ne radi ništa za taj preobražaj. De Beauvoir smatra da je dodatni uzrok ženskoj podređenosti i to što žene nisu ujedinjene u cjelinu koja bi se postavila suprotstavljajući se. Nagli razvoj industrije, primjerice, zahtijevao je veću radnu snagu negoli su je radnici osiguravali, što samo po sebi znači veliku, potencijalno pozitivnu prekretnicu za ženu; međutim, nedostatak solidarnosti i kolektivne svijesti doveo je do toga da žene nisu iskoristile mogućnosti koje im su im se nudile (usp. De Beauvoir 2016: 16 – 17). Pokušaji ženske društvene afirmacije, osobito u 20. stoljeću, apostrofirali su ponovno pitanje ženske *prirodnosti*. Činjenica da žele drugačiji život, upućivala je na žensku ambivalentnost i želju da se potvrde u muškome svijetu. Ipak, kada se to dogodilo, otvorio se novi problem – ženska nesolidarnost – žene se nisu borile za žene kao nepriviligiranu skupinu, već za žene pojedinačno – unutar skupine žena stvorile su se podskupine privilegiranih žena. Neke žene, dobivši privilegije, počele su smatrati da je oslobađanje svih žena dovršeno. Čak su se koristile nepriviligiranim položajem drugih žena da bi održale svoju superiornost pa su neke među njima imale kućnu pomoćnicu, telefon za obavljanje narudžbi, automobile za izlaske, dok je druga skupina žena uobičajene životne poslove kao što su odlazak u trgovinu, pripremanje obroka ili dovođenje djece iz vrtića obavljala sama (usp. Rowbotham 1983: 107). Osim toga, žene „dom, posao, ekonomski interesi, društveni položaj veže za određene muškarce – oca ili muža – više nego za druge žene. Kao buržujke, solidarne su s buržujima a ne s proleterkama; kao bjelkinje s bijelim muškarcima a ne s crnim ženama“ (De Beauvoir 2016: 16 – 17). Žena ne traži svoje pravo kao subjekt ne zato što nema mogućnosti, ona to pravo često svjesno izbjegava smatrajući neophodnom vezu koja je spaja s muškarcem, bez reciprociteta, i često se dobro osjeća u ulozi Drugoga (usp. De Beauvoir 2016: 18).

Za razliku od većine feministički usmjerenih kritičarki, raniji sociološki pogledi kreću iz drugačijega kuta gledanja, onoga koji suvremeni pogledi kritiziraju. Georg Simmel, primjerice, upitnim drži prirodu maskulinoga karaktera zapadne kulture i apostrofira pitanje proizlazi li takva hipoteza iz unutarnje biti spolova ili samo iz premoći snage muškarca koja zapravo nije povezana s pitanjem kulture. Odgovor traži u prirodi spolova. On smatra da moć muškarca proizlazi iz njegove sposobnosti da strogo odvoji objektivno od subjektivnoga, a ta sposobnost u uskoj je vezi s muškim karakterom kulture; muško je biće nemirno, aktivno i inzistira na potvrđivanju u nečemu izvan sebe. Kod žene se „neodvojivost od cjeline onoga ja sa središtem njegovih osjećaja, koje odvaja nje premješta rezultat u sferu objektivnog“ smatra nedostatkom, a ne prednošću; ženin pokušaj da bude dio kulture smatra se negativnošću jer se ona na taj način suprotstavlja svojoj biti. Pasivnost koju de Beauvoir predbacuje ženama, prema Simmelu, dio je ženske prirode (usp. Simmel 2001: 67).

De Beauvoir (usp. 2016: 197 – 208) je otvorila i zanimljivo pitanje ženskih mitologema koji se pokazuju relevantnima za položaj suvremene žene i područje njezine moći. Istinskom afirmacijom žene, prema De Beauvoir, došlo bi do potencijalnoga nestanka mita o ženi. Obrazovanje bi moglo omogućiti ženi da se otisne u svijet koji su stvorili muškarci, ali onda bi se dogodio gubitak „najlepšeg što nam svet može ponuditi – naš ideal o ženskosti“ (Rowbotham 1983: 124). Gubitak „ideala ženskosti“ podjednako bi ugrozio i muškarce i žene – muška bi moć opadala spoznajom da su zamjenjivi ženom, a žena bi izgubila one argumente koji joj omogućuju proboj u muški svijet i „vladanje iz sjene“, uz pomoć onoga što se smatra njezinom slabošću. Dugotrajni mit o ženi na taj je način učinio ženama uslugu obdarivši ih suptilnom manipulativnom moći uz pomoć koje „žene osete iskrivljeno tumačenje pojma muževnosti i udare tamo gde mu je najslabija točka. One puštaju muškarce da se igraju supermana, čak da stavljaju ogrtač King Konga, jer se ovom fasadom muškosti još uvek može manipulirati tradicionalnim taktikama. Bespomoćne da se potvrde na bilo koji drugi način, žene su ponekad muškarcima naturale na nos njihovu niskost onda kada bi pokušali da prestanu sa glumom i pokušali da budu muškarci bez lažne moći“ (Rowbotham 1983: 158). Upravo u snazi manipulacije započinje područje sugestivne, prikrivene ženske moći koja se zanemaruje, a nerijetko je snažnija od načelno prihvaćene muške moći. Ovakva je argumentacija često

poticala reakciju feminističke kritike koja prikrivenu žensku moć smatra obmanom žena i antifeminista, tvrdeći da je riječ o suptilnome zaglupljivanju žena – ograničava im se područje djelovanja, a potom se ograničenjima, uz pomoć različitih marketinških vještina, pridaje važnost. Kada se podređene želi zadržati na njihovom mjestu, onda im se podilazi pa su isticane vrline „dobrog crnca“ koji je bezazlen, djetinjast, nasmijan (a zapravo rezigniran), i prave žene – frivolne, djetinjaste, neodgovorne (a zapravo podčinjene muškarcu) (usp. De Beauvoir 2016: 20). Osim toga, manipulacija kao sredstvo postizanja cilja nikako nije osobina kojom bi se trebalo dičiti pa je i u tome kontekstu žena negativno prikazana.

Mogućnost manipulacije kojom žene ostvaruju svoju prikrivenu moć ipak je poslužila kao snažan argument da se dokaže općepriznata spoznaja kako su apstraktna sloboda i konkretna prava često obrnuto recipročna. O odnosima formalne i neformalne podređenosti nadalje će biti govora, štoviše, bit će to temeljni interes u razmatranju položaja žene Dalmatinske zagore. Ipak, pisani tragovi nerijetko upućuju na podređen položaj žene u dominantno patrijarhalnim društvima, čemu svjedoči nekolicina odabranih zapisa:

„Ako gost ostane u kući više dana, onda mu svako jutro najstarija kći ili snaha polije ruke, očeslja ga, splete mu kosu pa ga dvori za stolom, dok žene s njim nikada ne jedu.“ (Lovrić 1948: 84);

„Teško Morlaku koji bi na nogama nosio čarape! Taj bi bio siguran, da bi postao ruglom svih svojih zemljaka. Čarape su im odvratne, i to zato, što ih nose žene, a oni neće ni za što da budu slični ženama.“ (Lovrić 1948: 94);

„Sve dotle dok nevjeste ne počnu rađati, spavaju uvijek sa svojim muževima, ali čim rode djecu, spavaju napose, i muževi, koji neće da ih smeta dječja vika, dolaze k njima samo onda, kada to traže prirodne potrebe. Morlaci neće da budu nikako slični ženama, pa zato gledaju na žene kao na jednu od onih prljavih, niskih i ružnih životinja, koje se ne smiju ni spomenuti bez prethodnog izvinjenja.“ (Lovrić 1948: 133);

„Djeveri su čitavo vrijeme pira uz vjerenice. Mlada, kojoj bi sigurno milije bilo da još ostane u krevetu, diže se odmah, i djever je vodi u društvo, koje se već razbudilo. Tad ona mora poljubiti najprije svekra, ako ga ima, ili onoga, tko je mjesto njega, zatim kuma, pa starog svata i sve prisutne, makar ih bila hiljada. Kad svatovi odručaju ide

nevjesta ručati s djeverima, a rodice i susjede, koje su u svatovima, jedu za stolom priređenim napose od muškog stola, kao da bi ženama dali odviše slobode, kad bi jeli zajedno. Isto se tako postupa i s neodraslim sinovima.“ (Lovrić 1948: 129);³⁰

„Ljudi i momci side na stocima uz vatru, cure stoje na nogama iza nji i služe svakoga vodom a uvijek lože vatru...“ (Kutleša 1993: 210);

„Bog je stvorijo prvo čovika pa ženu, a Bog je i naredijo, da žena sluša čovika, pa tako će i biti dok bude svita“. (Kutleša 1993: 237);

„Žena je potriiba muška, nikada u istoj cini kolik muška glava. Žena je i kućna potriiba. Kuća brez žene teško se uzdrži, nikako ne napreduje. Žena na selu i sama sebe smatra nižom od čovika, a čovik je drži svojom službenicom više nego drugaricom“. (Kutleša 1993: 264).

Fortisov pogled na ženu Dalmatinske zagore (2004: 33 – 69) ublažen je njegovim osobnim simpatijama. Ipak, neosporno je da su Morlaci prikazani kao zaostali primitivci; Fortis analizira iz perspektive Drugoga, iz pozicije učenog opata (i pripadnika *nadređene* kulture) kojemu je kultura Dalmatinske zagore (kultura Drugoga, *podređenoga*) egzotika i kojoj sam ne pripada pa je izvorno i ne poznaje. Lovrić i Kutleša pripadaju kulturi koju analiziraju, poznaju je iz drugačije perspektive u odnosu na Fortisa pa je iz drugačijega kuta analiziraju. Stoga njihove zabilješke o istoj pojavi možemo smatrati autentičnijima, iako je tu tvrdnju teško čvrsto braniti. Kada Lovrić kritizira Fortisovu rečenicu da „jakost žena iz naših krajeva redovno malo zaostaje za jakošću muškaraca“, Rihtman Augustin ne daje prvenstvo nijednome, uzimajući u obzir različite pozicije promatrača:

„Lovrić može imati pravo kada prigovara Fortisu zbog neprikladnog načina usporedbe muškaraca i žena. Ali, može se razmišljati i ovako: nije li Fortis kao stranac, a dobar poznavalac naše kulture, uspio vidjeti, što Lovriću nije moglo biti tako jasno, tj. da se žene usuđuju oprijeti muškarcima, i to na način koji će bolje osvijetliti tek građa iz kasnijih vremena“ (Rihtman Augustin 1984: 57).

30 Vezano za Dalmatinsku zagoru u vrijeme Ivana Lovrića vidjeti više u: Bezić-Božanić, (1979: 125 – 154) i Čulinović-Konstantinović (1979: 319 – 333).

O Fortisovu i Lovrićevu pogledu na život Morlaka, Rihtman Auguštin (2001: 184) se pita:

„premda potječu iz pred-etnološkog vremena, čini se da otvaraju mnoga pitanja o pristupu terenu: hoće li taj pristup biti romantičan ili prosvjetiteljski, hoće li tragati za kuriozitetima ili za stvarnim životom, hoće li istraživač promatrati ili svjedočiti, hoće li uopće razumjeti ili će se osloniti samo na vlastitu imaginaciju. Prijepor dviju strana: jedne koja je zračila intelektualnim autoritetom, i druge što ju je zastupala usamljena mlada osoba, također upućuje na jednu modernu ili čak postmodernu dvojbu. Možemo li govoriti o osamnaeststoljetnom prijeporu dvaju pristupa terenu: stranom, distanciranom i domaćem na neki način angažiranome?“

Upravo u položaju Drugoga leži osnova argumentacije o drugačijemu pogledu na podređenost žena u patrijarhalnim sredinama kakva je i Dalmatinska zagora. Položaj Drugoga ovdje je promatran iz drugačije, kulturološke, perspektive u odnosu na feminističku kritiku. Dok feministička kritika Drugoga promatra u smislu antipoda Prvome, dominantnome, onome koji se definirao kao subjekt, razmatranja o konceptu kulture ističu relativnost položaja Drugoga, sagledavajući ga kao dio kulture kojoj Drugi pripada, a ne u odnosu na neku drugu kulturu koju se unaprijed određuje kao meritum. Time Drugi također ima potencijal subjekta. Već je spomenuto stajalište De Beauvoir o relativnosti, nestalnosti i promjenjivosti položaja Drugoga, stoga se nameće pitanje može li se Drugoga nazivati Drugim ako on sam sebe ne priznaje takvim, odnosno želi se vidjeti ili se pak vidi kao Prvi? Dakle, u promatranju pozicije Drugoga, u ovom slučaju žene u odnosu na muškarca, presudna je pozicija promatrača toga odnosa, svijest onoga koji se promatra o samome sebi kao i diskurs unutar kojega se promatra. Ako odnos muškarca i žene, onakav kakvim ga iščitavamo iz usmene književnosti zapisane u 19. stoljeću, promatramo iz ženskoga iskustva koje podrazumijeva diskurs 21. stoljeća, onda se logičnim nameće zaključak da su žene Dalmatinske zagore u odnosu na muškarce u podređenome položaju. Isti se zaključak može nametnuti pri usporedbi tradicijske kulture sela s jedne strane i kulture grada s druge u istome vremenskome razdoblju. Uzmemo li se, međutim, u obzir iskustva žena Dalmatinske zagore te tradicijska kultura kojoj pripadaju, dolazimo do drugačijih zaključaka. Jedan od suvremenih pristupa

razumijevanju kultura je tzv. translacijski pristup, a podrazumijeva susret različitih kultura, međusobno „prevođenje“ (usp. Mesić 2006: 243). Dio kritičara odbacuje takav pristup kulturi govoreći, primjerice „o neprevodivosti iskustva Trećeg svijeta iz vizure Prvoga“, postavljajući pitanje „kako prevesti kulturu – čiji su etički sustavi [...] stoljećima kompromitirani – kulturnim pojmovima civilnog društva i demokratskih prava. Ukratko, nema načina kojim bi se stvarnost i iskustva indijskih subalternih mogla prevesti u zapadnjačke kulturne kategorije“ (Spivak prema Mesić 2006: 244). Dakako da odnos zapadne kulture i kulture indijskih bezemljaša nije ekvivalentan odnosu kulture zapadnoga civilizacijskoga kruga s jedne strane i tradicijske kulture Dalmatinske zagore s druge jer je Dalmatinska zagora i sama dio zapadne kulture.³¹ No, slično je pitanje *prevedivosti* kultura pa se može postaviti pitanje: je li ženski problem bilo koje vrste unutar tradicijske kulture Dalmatinske zagore moguće promatrati u svjetlu tih istih odnosa unutar dominantne kulture ili ga treba promatrati kao zasebnu mikrocjelinu koja ima specifičan sustav vrijednosti? Proučavajući domorodce u Australiji, slično je tvrdila i Daisy Bates zaključivši da „domorodačka pitanja treba posmatrati s domorodačkog stanovišta“ (Bates prema Rorlih-Livit 2003: 69). Potaknuta spomenutim, odgovor sam pokušala naći u saznanjima terenskoga istraživanja. Razgovarajući sa ženama dalmatinskoga zaleđa, doista se pokazalo da se većina njih nije žalila na problem podređenosti u odnosu na muškarca ako je muškarac izvršavao obveze koje su se prema društvenome kodeksu od njega očekivale, a koje su se prije svega odnosile na materijalnu skrb za obitelj. Jedina neprihvatljiva pojava u muško-ženskom odnosu kontinuirano je fizičko zlostavljanje, dok se ono smatralo prihvatljivim ako bi se pojavilo sporadično. Jedna kazivačica nekoliko je puta istaknula kako je njezin suprug nikada nije „niansi pleskom plesnija“, niti je „posla k vragu“, što je očito bivala uobičajena praksa kada je smatrala potrebnim istaknuti da se njoj to nije događalo. Ako netko pristaje na ulogu Drugoga (usp. De Beauvoir 2016: 18), otvara se pitanje vrednovanja takvoga odabira vrijednosnim kategorijama dobroga ili

31 Slika o Drugome ne stvara se isključivo između dviju kultura. „Diskurs moći koristi slične obrasce kad govori, primjerice, o drugim društvenim klasama, prebacujući sliku koja se stvara o njemu na još orijentalnijeg susjeda ili unutarnjeg orijentalca, unutar svog vlastitog nacionalnog korpusa“ (Raspudić 2010: 14, 15). U razmatranome slučaju unutarnji orijentalac bila bi tradicijska kultura Dalmatinske zagore promatrana iz vizure šire (nacionalne ili još šire, zapadnoeuropske) kulture.

lošega te se nadalje upitnim čini proglašavanje određene skupine podređenom (Drugim) u odnosu na, prema mjerilima uspostavljenima prema kriterijima druge kulture, nadređenoga (Prvog). Na tragu je sličnih razmišljanja Aleksandra Muraj (usp. 2004: 85 – 95) koja je *žensku* problematiku promatrala na primjeru otoka Zlarina. Zlarin je dio jadranskoga kulturnoga areala, različitoga od dinarskoga, ali ruralna područja obilježena su istovjetnim karakteristikama – život žene obilježen je njezinom vezanošću za kuću, „trpljenjem i strpljenjem“ uz vlastito kućno ognjište gdje se rođenje muškoga djeteta proslavljalo raskošnije negoli rođenje ženskoga, a muški su članovi obitelji redovito slavili imendane te sudjelovali u društvenome životu (žene su, primjerice, rijetko sudjelovale u maskirnim ophodima). U Dalmatinskoj zagori žene muškarcu priznaju pravo prvenstva na sudjelovanje u društvenome životu. Starija generacija kazivačica, rođenih od 20-ih do 40-ih godina 20. stoljeća, često zaključuje kako muškarac, primjerice, „mora izaći s društvom“, ili „mora popušit koju cigaretu“, dok ženi to ne priliči jer „ona uvijek ima šta radit kod kuće“.³² Bila bi to neka od obilježja koja upućuju na podređenost žena, ali Muraj ipak smatra kako patrijarhalni pritisak na Zlarinu nikada nije bio previše snažan pa se formirala svijest o relativnoj neovisnosti žene, iako su žene prihvatile pogled na svijet koji je umjesto javnoga djelovanja, preferirao moć unutar kuće tj. obitelji. Povijesni podaci o jadranskome području ukazuju na raspodjelu moći između muškarca i žene temeljenu na financijskoj dominaciji. U oporukama iz 17. stoljeća vidljivo je da muškarac posjeduje nekretnine, a ženino je neotuđivo vlasništvo njezin miraz. Sličan model vrijedio je i dugo se zadržao u Dalmatinskoj zagori. Značenje miraza u odnosu na nekretninu doista nije usporedivo u materijalnome smislu, ali je miraz značajan pokazatelj muško-ženskih pa i širih društvenih odnosa. Zlarinske žene tadašnje populacije (a riječ je o 70-im godinama 20. stoljeća) autorica smatra samosvjesnim, a njihova moć temelji se na radu i svakodnevnoj odgovornosti upravljanja imovinom. To je u konačnici pridonijelo znatno jače izraženome autoritetu i sposobnosti odlučivanja nego što je to slučaj u žena seoskih zajednica nekih drugih područja Hrvatske (usp. Muraj 2004: 93 – 94). Svojevrсни autoritet unutar kućanstva i zadružnih zajednica, neosporno su imale i žene Dalmatinske zagore. On ipak nije javno priznat; izvana

32 Zabilješke vlastitih terenskih istraživanja.

dominira figura muškarca, no iznutra postoji područje ženske prikrivene moći (usp. Bandalović i Buzov 2012: 195 – 209).

Rihtman Auguštin koristi se spoznajama Baltazara Bogišića iz 1874. koji ispituje odnos običajnoga i regularnoga zakonodavstva. On pojašnjava da žena može biti upravitelj zadruga, domaćin, osoba koja je odgovorna i koja upravlja zadrugom u iznimnim situacijama, u prijelaznom vremenu nakon smrti muškarca, dok mlađi ne odrastu i sl. Žena u toj funkciji nije kuriozitet, iako se po formulacijama koje upotrebljavaju dopisnici vidi da žena kao domaćin nije predviđena idealnom slikom obiteljske zadruge; unutar zamišljenoga reda rodbinske strukture na kojoj počiva zadruga, žena najčešće nema formalno pravo upravljanja. No, taj nedostatak ona kompenzira posrednim upravljanjem, često kao savjetnik muškim članovima. Ova tajna dogovaranja muškaraca i žena ukazuju na implicitan utjecaj žena (usp. Rihtman Auguštin 1984: 64 – 66). Uskraćeno pravo (*zamišljeno/apstraktno/formalno*) dovodi do toga da žensko mišljenje u određenim situacijama ima presudnu ulogu (*ostvareno/konkretno/individualizirano*). Budući da je unutar zadruga postojao i oblik privatnoga vlasništva, postavlja se pitanje individualne umiješanosti i dovitljivosti, čega je posljedica izigravanje zadružnoga reda. Individualna imovina mogla se steći prodajom poljoprivrednih viškova, u čemu su značajnu ulogu imale žene. Kada povade luk, orežu mak, spremе voće za zimu ili odrade slične poslove, međusobno se dogovore da dio podijele te ga spremе u svoj privatni dio na koji imaju formalno pravo (primjerice miraz ili vuna (lan) koji je zadruga poklanjala bračnim parovima). Tako stečena dobra poslije prodaju te si na taj način pribavljaju novac. Zabilježeni su i primjeri krađa koje bi žena provodila u dogovoru s mužem ili drugim ženama. Postojali su prešutni dogovori među ženama, čak i suglasnost o zamišljenim odnosima moći među muškarcima i ženama. Svatko je znao za svoju (ženu) i šutio, a zajednica takve odnose prešutno prihvaća (usp. Rihtman Auguštin 1984: 76 – 77, 154). Važno je napomenuti kako se Rihtman Auguštin koncentrirala na slavonski, napredniji tip zadruga te se njezine analize većim dijelom na njih i odnose. Ipak, takav tip imovine, tzv. *osebušak*, poznat je i u manje naprednim područjima mentalitetom gotovo istovjetnima Dalmatinskoj zagori, primjerice, u Bukovici: „Gotovo svatko ima osebušak, čak i djeca u velikim kućama – zadrugama imaju što svoga, neku životinju, koju zarade kao čobani ili pak pčele“ (Ardalić prema Rihtman Auguštin 1984: 102). Iako je

ženska linija u tradicijskoj kulturi sporedna u odnosu na mušku, pravo na *osebušak/osebujak* pokazuje da tradicijska kultura dopušta i nasljeđivanje po ženskoj liniji, a ono što im pripada žene imaju pravo predati u naslijeđe kome one žele, najčešće kćerima, „formalno i praktički moć je pripadala muškarcu, ali u takvom tipu konsenzusa bio je sadržan i prešutni pristanak žena“ (Rihtman Auguštin 1984: 169). Ženska subkultura u slavonskoj zadružnoj zajednici bila je izraženija, a otklon od patrijarhalnoga reda prešutno su prihvaćala oba spola. Žene su svoju dominaciju provodile suptilno, svojim ponašanjem nikada nisu pokušavale osporiti patrijarhalnu dominaciju muškarca, a moć su ostvarivale posrednim putem: utjecajem na vlastitoga muža ili sina i složnom akcijom unutar ženske subkulture (Rihtman Auguštin 1982: 37 – 38). Postoje podaci o slavonskim ženama koje su jasno prigovarale gazdi kada bi bile nezadovoljne njegovim radom. Žensku pobunu moguće je prepoznati u navodima iz Ardalićeve monografije, on govori o praksi koja ženama ne dopušta sjediti za stolom među muškarcima. Prema Ardalićevim riječima, na obostrano zadovoljstvo: muškarcima to odgovara jer „oni za stolom divane o svačemu, pa i o kojoj šporkoj, za nasmijati se, pa pred ženskim i djecom ne sliši. A baš vole i one da su same među se, lašnje im budi“. Iz ovih Ardalićevih riječi proizlazi i svojevrсно poštovanje prema ženama u skladu s imperativima tradicijske kulture zajednice, a činjenica da ovo stanje odgovara svima moguće je da proizlazi iz prirode života koji nije ostavljao mnogo prostora za dokoličarenje pa bi i ženama i muškarcima odgovaralo slobodno vrijeme za međusobno druženje. Međutim, nastavak opovrgava takvo stajalište jer biva vidljivo da opisani položaj žene proizlazi iz činjenice da se žena mužu mora pokoravati: „Puno nji ima, da se mužu ne pokoravaju u inadu, ali joj poslije znadu leđa“ (usp. Ardalić prema Rihtman Auguštin 1984: 104). Kao gospodarica u domaćinstvu Bukovice, žena, tzv. *maja*, ima prilično veliku moć – mogućnost upravljanja financijama, posuđivanja novca drugima i od drugih, obilaska trgovine, pogađanja s trgovcima, a svome *gospodaru* ne ugađa u svemu te ima slobodu ne razgovarati s njim, ako je to opravdano njegovim neprihvatljivim ponašanjem. Ima, nadalje, privilegiju glumiti bolest kada se umori. Ženska dominacija u kućanstvu potvrđuje se i u važnim cikličkim običajima kao što je, primjerice, božićno posipanje slamom gospodara te najstarije žene u kući (Milićević 1957, 1965 – 1967: 17), čime je ženi dana mogućnost dominacije, uz bok *kućnom gospodaru*. Tradicijska

kultura i usmena književnost često ističu važnu, čak superiornu ulogu žene u kućanstvu kao što je, primjerice, u priči o ženi koja, nakon što muž ode u polje, ostaje kući obavljajući uobičajene poslove (Bošković-Stulli 1965: 20, 21):

„Ujutro bi dotirala vodu, otišla bi, donijela bi drva, dicu bi očistila, uredila, priobukla. Spremila bi ručak, dala bi svinjadi, kokošiman i tako dalje, ali čovik je nju kritikovao, da ona ne radi, da ona vrlo malo radi, da b' ona mogla izać na polje, da b' ona mogla njemu pomoć više, da to može“.

Nakon što zamijene uloge, žena uspije dovršiti poljske poslove, dok muškarac od kućanskih ništa ne obavi. Žena mu predlaže rješenje: kad on završi svoje, neka joj pomogne, kad ona završi svoje, ona će pomoći njemu. Kazivanje završava zaključkom:

„Muškarac je više nije kritikova. Žena drži tri ugla kuće, ako se s čovikom dobro slaže i četvrti mu nosit pomaže“.

Drugim riječima, u ocjeni ravnopravnosti žene Dalmatinske zagore treba voditi računa o tome da se objekt istraživanja rastereti od vrijednosti i vjerovanja istraživačeve kulture, što nije u potpunosti moguće (usp. Škokić 2011: 74 – 75). Na sličnome tragu Rihtman Auguštín upozorava na manjkavosti Radićeve *Osnove*³³, kao metafore hrvatske etnologije uopće. Pogrešnom smatra Radićevu koncepciju koja ne predviđa individualizaciju i datiranje podataka. Kada zapisivač kaže da se nešto radi na određeni način i opisuje taj način, nije jasno je li se to doista tako radilo ili je samo postojala želja da se nešto tako obavi. Ne zna se, dakle, misli li se na stvarno ili na željeno stanje. Također, kada se bilježi da je nešto *nekad* tako bilo, ne vodi se računa o neodređenosti pojma *nekad*. U tome kontekstu važna je kultura sjećanja jer tek anegdote, biografski podaci, bilješke pučkih pisaca, svjedoče o stvarnosti i dopuštaju usporedbu između stvarne i zamišljene kulture. U Radićevoj *Osnovi* sadržan je „nacrt narodnog

33 Riječ je o *Osnovi za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu* (1897) Antuna Radića. U: Batina (2018: 157 – 167) moguće je pobliže vidjeti kako je izgledao koncept ženske etnološke zapisivačke prakse prema Radićevoj *Osnovi*.

života kakav bi trebalo da bude i kakav je Radić želio da bude. Sadržan je poznati opisni i opisani model strukture obiteljske zajednice koji je sam taj sva-kodnevni život u stvarnosti narušavao“ (usp. Rihtman Augustin 1984: 70 – 71).

Uz pitanje relativnosti Drugoga, unutar feminističke kritike izdvojila se i skupina autorica koja ne izbjegava govoriti o biološkim razlikama između muškarca i žene kao o važnim čimbenicima određenosti njihova položaja. One donekle prihvaćaju *prirodni* položaj žene, ali ga nastoje osvijetliti drugačijim svjetlom, želeći ga objasniti kao danost, kao osobinu vrijednu samu po sebi, a ne kao nešto što bi se trebalo uspoređivati s nekom drugom, *muškom* danosti, a osobito ne kao nešto zbog čega bi žena trebala biti podređena. Takvim stavom naglašavaju da je odnos prirode i kulture kulturološki konstrukt. Margaret Mead i Ruth Benedict isticale su potrebu da oba spola u potpunosti razviju svoj potencijal, ali su se istovremeno protivile tendenciji unutar feminističke kritike koja je odbijala ispitivanje i prihvaćenje stvarnih razlika između muškaraca i žena (usp. Rowbotham 1983: 99, 121, 123). Ne smije se zanemariti činjenica da su muškarci i žene različiti i da je to njihov specifikum, stoga se od muškarca i žene ne treba očekivati isto, oni su ravnopravni u svojoj različitosti.³⁴ Čak i ako prihvatimo povijesno njegovane zaključke o čovječanstvu koje je zbog žena ostalo na nižem razvojnome stupnju, različitost spolova opovrgava taj stav jer svaki razvojni stadij vlastitu dovršenost mjeri vlastitim kriterijima, a ne nekim vanjskim, univerzalnim, za sve jednakim. Biologiji žene treba dati druge vrijednosti, što je svojevrsni povratak na ranija razmatranja s kraja 19. i početka 20. stoljeća. Simmel tako smatra da, ako su muškarac i žena sami po sebi različiti, onda ne mogu imati identičan koncept napredovanja jer već po svojoj različitosti ne mogu dosegnuti isti razvojni stupanj, niti je potrebno da ga dosežu. Muškarac ne može biti superioran, niti to može biti žena jer su međusobno kompatibilni; žena nikada neće postići što može muškarac, ali i obratno, muškarac neće postići što može žena, i „svaka usporedba vrijednosti između karaktera od kojih se svaki treba prosuđivati po vlastitom, samo njemu svojstvenom idealu i koji nemaju neki siguran zajednički nazivnik uvijek ima nešto nepri- lično. No ako se ipak slobodno vrednuje, neka se to čini sa sviješću o njegovoj

34 O drugačijem čitanju feminizma koji s oprezom promatra dominantna feministička strujanja, nastojeći ih rasteretiti političke korektnosti u rodnim odnosima i uvažavajući, a ne neprestano konfrontirajući muško-žensku vezu, vidjeti u: Paglia (2001).

potpunoj subjektivnosti i nemogućnosti da se opravda na osnovi neke navodne logike pojma razvoja čija objektivnost ne zna ni za kakve vrijednosne razlike njegovih stadija. Nikakva logika ni empirija ne govori protiv mogućnosti da je optimum ženskog bića povezan upravo s latentnim stanjem njenih snaga. Jer one ni u njemu nisu jednake nuli, i naivni je dogmatizam kada se smatra da sve snage, sve potencijalnosti pružaju svoj najvredniji prilog subjektivnoj i objektivnoj egzistenciji tek kada se nalaze u stadiju koji zovemo njihovom potpunom razvijenošću“ (Simmel 2001: 171, 172).

Vidljivo je da se u različitim povijesnim razdobljima percepcija žene mijenjala. Međutim, valja imati na umu opasku Virginije Woolf i Simone de Beauvoir koje su upozoravale na zabludu na koju može navesti isticanje uloge pojedinih žena u povijesti. Riječ je najčešće o pripadnicama viših društvenih slojeva, dok žene srednje ili niže klase koje su na isti način „raspolagale tek mozgom i karakterom, nisu ni na koji način mogle sudjelovati ni u jednom od onih velikih pokreta koji su, svi zajedno, sačinjavali povjesničarov pogled na prošlost“ (Woolf 2003: 48). Jedan od važnih uvjeta koji ženi omogućuje da se bavi sobom i doseže rezultate slične muškarčevim jest njezino izoliranje iz svakodnevice, a to je dostupno samo pripadnicama viših slojeva čije će odsustvo zamijeniti netko plaćen za taj posao.

U određenim povijesnim trenucima, kao ženski nedostaci isticali su kićenje, zavođenje i brbljanje, a časnim ženama pripadaju one koje glavninu svoga vremena posvećuju kućanstvu, bave se tkanjem, vezom, predenjem, šivanjem i drugim kućanskim poslovima i ne misle da im je „na čast i slavu brbljanje na prozorima i u crkvama“. Žena se zove gospodaricom (*donna*), no to joj ime ne priliči i prije bi dolikovalo muškarcu jer žena ničim ne upravlja. Ipak pridaje joj se nezanemariva sposobnost – upravljanje muškarcima (usp. Janeković Römer 2004: 117). Načelno je prihvatljiv zaključak da od početka 15. do 19. stoljeća položaj žene nije značajno promijenjen. Izuzetak su, kako je već naznačeno, povlaštene klase, što ne odražava ukupnu sliku.³⁵ Osobite pogodnosti još od srednjega vijeka imale su žene iz radničkih i obrtničkih slojeva – materijalna

35 Zanimljiv presjek o ulozi i položaju *običnih* žena u različitim povijesnim trenucima u Rijeci Dubrovačkoj dala je Slavica Stojan u svojoj zbirci pripovijedaka *Priče iz ljetnikovca* (2010).

autonomija omogućavala im je donekle ravnopravan položaj u odnosu na muškarca (De Beauvoir 2016: 116).³⁶

Jelka Vince-Pallua (2004a: 28) govori o tragovima matrijarhata iz davne prošlosti. Vidljivi su kod Liburna, a do danas se manifestiraju u obliku egzogamije, kuvade, avunkulata, matrilokalnoga braka, podjele rada. Položaj liburnske žene oštro je odudarao od položaja žene u patrijarhalnome društvu. Grčki i rimski povjesničari uočavaju neobično samostalan i privilegiran položaj žena u liburnskom društvu: njihovo slobodno vladanje, zajedničko objedovanje muškaraca i žena, srodstvo i porijeklo od zajedničkoga pretka po ženskoj, majčinoj nasljednoj lozi, matrilokalnost, potpuna neovisnost o muškarcu, u opreci je s kasnijom rimskom dominacijom muškarca nad ženom i djecom. Zemljoradnički posao kao i domaća industrija pripadali su ženama.

S promjenom odnosa u proizvodnji jača podjela radnih uloga te se učvršćuje odgoj prema kojemu su muškarci stvoreni za svijet rada, žene za obitelj.

„Ova razlika u polnoj podjeli rada u društvu govori da je odnos muškaraca kao grupe prema proizvodnji različit od onoga koji imaju žene. Za muškarca društveni odnosi i vrednosti robne proizvodnje preovlađuju, a kuća predstavlja povlačenje u intimnost. Za ženu, javni svet rada pripada muškarcu. Ona zavisi od onoga što muškarac zaradi, ali je odgovorna za privatnu sferu života, porodicu. U porodici ona obavlja drugačiju vrstu posla od muškaraca. Porodica sada vrlo retko proizvodi dobra za razmenu. Nasuprot ovome, ženska proizvodnja je za neposrednu upotrebu. Društveni odnosi u porodičnom obliku proizvodnje razlikuju se od onih spolja, iako oba zavise od robne proizvodnje. Tako ove razlike u načinu strukturiranja proizvodnje služe za oblikovanje svesti muškarca i žene. U slučaju žena koje rade van kuće, dom je još uvek glavna briga. [...] Svest žene je zadržala elemente prethodnog oblika proizvodnje, jer je specifična podjela rada koja se razvila nakon industrijske revoluci-

36 U knjizi *Vjerenice i nevjernice* Slavica Stojan nudi iscrpnu sliku o svakodnevici žena u Dubrovniku od 1600. do 1815. Već u uvodnome dijelu upućuje na široku lepezu ženskih uloga koje će, dokumentima potkrijepljeno, izložiti u svome radu: „U izvorima za kojima sam ovoga puta tragala, u svijetu nepravde, nesreće i nesavršenosti, u životnoj zbilji koja je najčešće bila određena muškom atmosferom, susretala sam brojne žene, supruge, majke i djevojke, različite sluškinje i kmetice, zavedene mladice i posrnule djevice, žene osumnjičene za krađu, blud i prijevaru, napuštene vjerenice, prezrene bludnice, ogorčene psovačice, kao i one koje su se očajnički željele otrgnuti s ruba ponora, one koje su ustrajno i hrabro branile dignitet vlastita života, one koje su pričale svoje priče i na taj način osmišljavale svoja iskustva“ (Stojan 2003: 11).

je odvojila kuću i posao i otrgnula muškarca od kuće, a ženama koje su radile u fabrikama nametnule dvostruku odgovornost. Od devetnaestog veka pa nadalje jasno je uočljiv sukob između arhaičnih oblika, koji u porodici nisu u potpunosti iščezli, i proboja kapitalističke proizvodnje“ (Rowbotham 1983: 158).

Društvene promjene rezultirat će podvojenošću žene, potrebom za povezivanjem vanjskoga svijeta s njezinim unutarnjim potrebama, ali i teškoćama u povezivanju tih dvaju svjetova. Ženama se predlagalo da ulaganje u ljubav prema muškarcu zamijene ulaganjem u kreativni rad. Ljubav tobože ne smije slo-
miti individualnost žene – ako je ljubav počne zarobljavati, mora se osloboditi, mora za sobom ostaviti ljubavne tragedije i krenuti svojim putem. Sloboda nevezivanja značila je bijeg žene od same sebe jer su osobne emocije neizostavni dio njezine osobnosti, dakle, pod pritiskom emancipacije, žene potiskuju jedan dio sebe, osobnu i seksualnu dimenziju u odnosima, za koje se, doduše, držalo da tradicionalno sputavaju žene (usp. Rowbotham 1983: 99, 100).

Žene ukazuju na potrebu mirenja *unutarnjega* i *vanjskoga*. Ključni problem feminističke misli krije se upravo u ovoj dihotomiji pa se može postaviti pitanje gdje je granica takvoga mirenja koja bi jamčila ravnotežu i zadovoljstvo žene i je li ju uopće moguće povući. Lišava li je takav položaj moći i, ako je bez moći, je li nužno podređena, je li moć nešto što apriorno čovjeka čini slobodnim ili je riječ o kulturnome konstruktu nametnutome određenim društvenim poretom? Je li eksplicitna moć (muškarca) uvijek istinska moć ili je prikriivena (ženska) moć jednako značajna?

Bilo bi nepravedno i nemoguće negirati uspjehe feminističke kritike u borbi za ravnopravnost žena. Žene su nepovratno zakoračile naprijed zadobivši značajnu mogućnost izbora – manje ili više pripadati muškome svijetu. Ipak, za one koje se kolebaju između dvaju izbora, pokušavajući ih pomiriti, krupne promjene su se dogodile na vanjskom planu, ali na unutarnjem, stavovi su ostali nepromijenjeni. Pokazuje se iznova razdor između dobrih prijedloga i stvarnih uvjeta za njihovu praktičnu provedbu. Vrtimo se u krug; ženu tobože zarobljava neizostavni dio njezine prirode – sposobnost rađanja, iako značajan dio feminističke misli stvarnim problemom u rješenju ženskoga pitanja smatra društvene okolnosti. Izlaz koji se nameće jest manipulacija vlastitim slabostima u kojoj

leži prikrivena ženska moć koja, apsurdno, dugotrajnom povijesnom praksom, ponekad postaje jača od stvarne muške moći. Osim toga, američki arheolog, teoretičar holističke antropologije Robin Fox istaknuo je da nas više od onoga što ljudi rade zanima što misle da rade (prema Vince-Pallua 2004a: 27), tj. značenja koja pridaju onome što rade. Stoga se kod pitanja žene doista ne smije zanemariti njezino viđenje o samoj sebi.

Ovakva konstatacija može se tumačiti kao zamka koja od žene čini podloga manipulatora koji jedino tako može ostvariti samoga sebe, no ostaje i druga strana medalje: manipulacija s plemenitim namjerama može biti shvaćena i kao mudrost. Upravo su takva suprotstavljanja sporna mjesta različitih pogleda na „žensko pitanje“: s jedne je strane žena kao podređeni Drugi, s druge pak žena koja „prihvaća drugost“, odnosno odlučuje se za metode suptilnoga suprotstavljanja. Za ženu Dalmatinske zagore moglo bi se reći da objedinjuje te dvije pozicije.

3.2. Biblija kao ishodište „ženskoga pitanja“ – povijesni i kulturološki aspekti

Hrvatska je kultura značajno obilježena kršćanstvom, stoga je Biblija središnja knjiga ne samo za teološka, nego i kulturološka razmatranja različitih područja ljudskoga djelovanja. Dean Slavić u svojoj je knjizi (2011) ukazao na kršćanski kontinuitet unutar hrvatske književnosti, a sama Biblija objedinjuje stvarnost i književnu stvarnost jer se može promatrati kao tekst (književnost) i kao objava (realitet) (usp. Slavić 2016: 17). Autor nadalje naglašava da „odnos teologije temeljene na Bibliji i prirodnih znanosti biva zanimljivim i u XXI. stoljeću. Bog iz Biblije, koji je za kršćane i Židove razuman i logičan, iako ga nije uvijek lako shvatiti ni njegove odluke prihvatiti, pretpostavlja red i sustav“ (Slavić 2016: 39). Slavić upozorava i na široke mogućnosti tumačenja Biblije, čime se otvaraju vrata i interpretacijama negativnoga predznaka kao i onima koje se u ideološke svrhe kontekstualno tumače, onako kako odgovara samome tumaču, a izvan samoga biblijskoga konteksta. Vrlo je važna svijest o tome da se Biblija „ne da tumačiti ako joj se ne poznaje cjelina i posebno je ranjiva na postupke kojima bi se dijelovi iz cjeline trgali“ (usp. Slavić 2016: 39 – 60), što ipak značajno ne olakšava interpretaciju pojedinih biblijskih dionica. Slavić tako podsjeća na različita tumačenja spornih biblijskih mjesta (kakvo je,

primjerice, pitanje nasilja u Starome zavjetu) (usp. Slavić 2016: 47 – 50), kao i same Biblije unutar različitih kršćanskih teologija (Slavić 2016: 51).

Bibliji se često pripisivala negativna percepcija žene. Uspoređujući Bibliju i hrvatsku kulturnu tradiciju, Botica priznaje biblijski „patrijarhalni obzor kojim se najčešće hvali i veliča prvotno uspostavljen poredak, patrijarhalni društveni odnosi, epopeja snažnih muškaraca“. Istovremeno, Biblija je „nepovjerljiva prema drukčijem tipu mišljenja, pa se tako može naići i na omalovaženu i dosta potisnutu ulogu žene u mnogim starozavjetnim i novozavjetnim tekstovima“ (Botica 1995b: 130). Nasuprot tome, teolozi podastiru drugačija viđenja kojima argumentiraju tezu o pozitivnom odnosu Biblije prema ženama, tumačeći mjestimične negativne stavove kao posljedicu pojednostavljenoga ili pogrešno protumačenoga pogleda na problematiku, izvan konteksta kulture unutar koje je Biblija nastala.³⁷ Navode se neki od iskaza koji upućuju na smjer razvoja toga pitanja:

„Kršćanska žena ima nezamjenjivu ulogu u obitelji, kao i svaki muškarac, kao i u svim dijelovima ljudskog društva gdje pomaže uspostavljanju mira i stvaranju pravednog i bratskog društva [...] Jednakost muškarca i žene ne smije voditi ekstremnim pozicijama – kao što je npr. egalitarizam, traženje jednakosti pod svaku cijenu i to samo radi neke jednakosti. Jednakost muškarca i žene u životu Crkve jest raspodjela dužnosti i zadaća prema vlastitim mogućnostima i naravnim darovima pojedinca“ (Dogan 1990: 242 – 243).

Vidljivo je udaljšavanje od dotadašnjeg modela poimanja žene, temeljenoga na snažnome patrijarhatu. Promijenjeni stavovi odražavaju se kroz misao o različitosti muškarca i žene i o njihovu nužnom međusobnom nadopunjavanju.

Biblijske poruke koje proklamiraju jednakost muškarca i žene u znanstveno-stručnome diskursu manje se ističu.³⁸ Istaknuto je, međutim, kako je osobito Krist promijenio doživljaj žene odnoseći se prema muškarcu i ženi jednako: žene su jednako kao i muškarci pozvane da ga slijede (usp. Matković-Vlašić

37 O promjenama u poimanju žena unutar Crkve od Drugog svjetskog rata do Ivana Pavla II. vidjeti u: Dogan (1990: 229 – 245).

38 Isto je s islamom (usp. Bećirbašić 2011: 140 - 151), odnosno s tumačenjem Kur'ana. Navodim taj podatak zbog velikog broja tekstova turske tematike u hrvatskoj usmenoj književnosti gdje su dominantni likovi i muslimanske žene.

1990: 158 – 159). U tradicijskim kulturama javno prakticiranje kršćanskoga nauka najčešće je ženski društveni angažman. On se očituje u redovitome odlasku u crkvu te u aktivnoj ulozi u njegovanju običaja povezanih s pojedinim blagdanima. Matković-Vlašić obrazlaže svoju argumentaciju Pavlovim poslanicama koje također potvrđuju profestsku društvenu ulogu žene. Isus ulazi u kuću žena, objavljuje im riječ; Marta ga prima kao dobra domaćica, Marija pokazuje intelektualnu znatiželju za njegovu riječ, što Isus više cijeni. U vrijeme Isusova nauka, obespravljene žene najbolje su i mogle osjetiti bit njegova nauka. Stao je na stranu žena proklamiranjem nerazrješivosti monogamne zajednice, za razliku od poligamije židovske zajednice i privilegije muškarca da razvrgne brak. Isus također brak i majčinstvo ne smatra jedinim ispravnim načinom života. Teološka su tumačenja unutar Biblije ponekad su argumentaciju u obranu žene nalazila na istim mjestima na kojima su svoje argumente pronalazili i oni koji su Bibliju smatrali zaslužnom za žensku podčinjenost. Dio iz *Knjige postanka* o Adamu sačinjenome od blata i Evi sačinjenoj od Adamova rebra tako se tumači na različite, oprečne, načine: Adam je superiorniji jer je prvi stvoren; s druge strane, Evu se može smatrati superiornijom jer je načinjena od čovjeka, dakle od žive materije, dok je Adam sačinjen od zemlje, nežive materije. Nadalje, teolozi ženi pripisuju i superiornost „po mjestu nastanka“ – Adam je stvoren izvan raja, Eva u raju; potom superiornost „po koncepciji“ – žena je saznala Boga, muškarac nije, te u konačnici superiornost „po priviđenju“ – Krist se nakon smrti prvo javio ženi, a žena je, Blažena Djevica Marija, uzdizana iznad anđela. Prema iznesenim tumačenjima, Biblija u svojoj cjelovitosti nije izvor antifeminističkih ideja, uzrok je takvom viđenju patrijarhalno uređenje tradicijskih zajednica u kojima se Biblija androcentrično tumačila (usp. Matković-Vlašić 1990: 156). U svom sveobuhvatnom djelu o vezi Biblije i hrvatske tradicijske kulture, Botica također iznosi niz pogleda koji upućuju na kompleksnost problematike, od potrebe da se Biblija promatra iz pozicije kulture unutar koje je nastala (usp. Botica 2011: 11), do mizoginih, ali i antimizoginih (usp. Botica 2011: 110, 123) primjera u knjizi koja je neosporno najjače obilježila zapadnoeuropsku civilizaciju. *Knjiga brojeva* ukazuje na osobito stroge propise unutar obiteljskoga i bračnoga života židovske zajednice u okviru kojega žene gotovo isključivo nose odgovornost za bračnu nevjeru dok muškarce kazna uglavnom mimoilazi (usp. Botica 2011: 30, 31). Takvi primjeri nisu nepoznati ni u

usmenoj književnosti. Biblija podastire i niz drugih ženskih uloga na koje nailazimo u usmenoj književnosti: u Bibliji susrećemo „žene ratnice“, one koje se izlažu za dobrobit zajednice. Nadalje, istaknuta je važnost tjelesnosti, odnosno tjelesnoga sklada (usp. Botica 2011: 41, 47), ali i prijezir prema tjelesnome ukrašavanju (usp. Botica 2011: 128) te poruga usmjerena prema tjelesnim nedostacima: „narod u svom pričanju i opijevanju nema razumijevanja i jezičnog ublažavanja za ljudske tjelesne i duševne nedostatke. Naprotiv, sasvim je uobičajeno nadijevanje pogrdnih imena i nadimaka: čelo, gobo, kljako, šepo, čoro, gluvo grbo, muto [...]“ (Botica 2011: 64). Biblija potiče svijest o teškom položaju udovice te o potrebi za njezinom društvenom protekcijom (usp. Botica 2011: 134), uočava pogubnost stereotipne „ženske karakteristike“ – brbljanja (usp. Botica 2011: 123), ali istovremeno veliča žensku mudrost, smjelost i uopće njezine psihičke kvalitete (usp. Botica 2011: 105, 113, 125). Biblija podastire niz tema razrađenih u usmenoj književnosti, bilo ukorijenjenih u hrvatsku tradicijsku kulturu,³⁹ bilo neprihvaćenih unutar tradicijske kulture, poput, primjerice, teme incesta (usp. Botica 2011: 30, 33, 37, 53, 66, 71, 134).

3.3. Patrijarhalni sustav (na Balkanu) kao uzrok petrificiranja podređenoga položaja žene

Patrijarhalni sustav često se navodi kao onaj unutar kojega se neravnopravni položaj žena trajno učvrstio, a snažno je utjecao na oblikovanje specifičnoga mentaliteta Dalmatinske zagore. Patrijarhalni sustav na Balkanu, njegova obilježja, uzroke njegova dugotrajnoga opstanka i uopće vjerodostojnost provedenih istraživanja pokušala je opisati i objasniti Jasna Čapo Žmegač (2004) koristeći se istraživanjem Karla Kasera o modelu tzv. *balkanske obitelji*. U geografsko-geološkome smislu, balkanska obitelj odnosi se na prostor južnoga Dinarskoga i sjevernoga Pindskoga gorja, u geografsko-političkome riječ je o prostoru Crne Gore, Kosova, zapadne i južne Makedonije, sjeverne Grčke te velikoga područja bivše Jugoslavije. Na prostoru Hrvatske, za razliku od dotadašnjih radova, znatno je suženo područje raširenosti *balkanske obitelji* i patrijarhalnih odnosa te bi oni isključivali obalni pojas i sjevernu Hrvatsku. U tim

39 Botica precizira takve teme: važnost utjecaja starijih naraštaja na mlade, važnost sudbine u životu pojedinca, pozitivan odnos prema domaćemu, negativan prema tuđinskom, ali istovremeno uvažavanje tuđega.

je područjima uočena ponešto drugačija ženska subkultura, osobito u Slavoniji. Okvirno, prostor Hrvatske obuhvaćao bi priobalje, tj. jadranski kulturni areal s prevagom nuklearne obitelji i individualnoga vlasništva, dinarski areal karakteriziran plemenskim patrijarhalnim sustavom, a u trećem, tzv. panonskom arealu prevladava austrijski model.⁴⁰ Balkanski tip obitelji na nekim je područjima zadržan do 20. stoljeća.

Plemenski tip patrijarhalnoga sustava karakterističan za Dalmatinsku zagoru Kaser smatra petrificiranim, teško promjenjivim, što je suprotno suvremenim teorijama o kulturi prema kojima kulture nisu statični, zatvoreni, samodovoljni sistemi, već se sve više shvaćaju kao dinamični, otvoreni, fluidni, proturječni, nikad dovršeni procesi, stalnih mijena i međusobnih prožimanja (Mesić 2006: 242). Kaser argumente pronalazi u graničnosti područja i populacije koja ga je naseljavala. Istraživanja su o balkanskoj obitelji, smatra Čapo Žmegač (usp. 2004: 51, 62, 63), u mnogočemu netočna, prvenstveno zbog naglašenoga pojednostavljivanja, uopćavanja i ponavljanja stereotipnih (uglavnom negativnih) predodžaba o Balkanu pa pouzdanost projekta o balkanskoj obitelji autorica značajno dovodi u pitanje.

Rad, međutim, donosi odrednice patrijarhata koje su načelno prihvatljive. Patrijarhalni sustav karakterizira spolna i dobna hijerarhija, patrilinearnost (nasljeđivanje materijalnih i simboličnih dobara po muškoj silaznoj liniji), patri-lokalnost (novi bračni par živi u kući muževa oca) i muški orijentirano običajno pravo. Pravo muškaraca na posjedovanje i upravljanje imovinom dodatno je učvršćivalo njihovu moć u obitelji. Iz navedenoga proizlaze najistaknutije manifestacije patrijarhata: prvenstvo muškaraca i muški autoritet te formalna subordinacija žena, a među muškarcima hijerarhija koja počiva na dobi te niz drugih obilježja – seniorat, kult predaka, ratnički ideal, vojne vrline, herojska djela, osjećaj povijesne tragike i gubitka. Podčinjenost žena zagovornici

40 Slična je i podjela patrijarhalnoga sustava Vere Stein Erlich (1964): orijentalni kulturni areal (Bosna i Makedonija), plemenski (dinarske planine i njihovi rubovi: Crna Gora, Hercegovina, Lika, Kordun, Banija, Srbija, dalmatinsko zaleđe) i austrijski (sjever Hrvatske, osobito Slavonija), već 30-ih godina 20. stoljeća prisutan tek u tragovima. U njezinoj studiji Hrvatska je u cjelini prikazana kao najnaprednije područje Balkana, no s iznimkom gore navedenih područja (Lika, Kordun, Banija, Dalmatinska zagora) koja su s etnološko-kulturološkog aspekta odvojena od svoje geografske cjeline i pripojena skupini nazadnijega balkanskoga područja.

balkanske obitelji smatraju i stvarnom i simboličkom, što argumentiraju izostavljanjem žena u procesu nasljeđivanja imovine, isključenošću iz javnoga života, inzistiranjem na velikom broju djece preko čega žene stječu položaj i vrednuju se u obitelji, neposjedovanjem lojalnosti prema obitelji u koju dolaze (pa su uzrokom podjele obitelji), načinom na koji se drugi članovi društva obraćaju ženi, pozicijom žene pri jelu i primanju gostiju, dužnošću žene da skida muškarcu obuću i pere mu noge i sl.

Čapo Žmegač upućuje na složeniju interpretaciju ženina položaja 30-ih godina 20. stoljeća Vere Stein Erlich – istodobno podređenoga i zaštićenoga, dakle, ambivalentnoga, što se i u ovoj monografiji nameće kao problemsko pitanje. Bitno je naglasiti da se primjedba Vere Stein Erlich odnosi na područje Slavonije koja je po pitanju odnosa muškarca i žene smatrana naprednijom sredinom. Autorica tezu izvodi na temelju činjenice o nepostojanju fizičkoga nasilja u tzv. austrijskoj inačici *balkanske obitelji*, ali ne i u dinarskoj koja je ovdje predmet interesa. Tamo se, prema autorici, odnosi pogoršavaju, nasilje nad ženama jača i postaje neosporiv dokaz dominacije muškarca. Prethodno se već upozoravalo na fleksibilan doživljaj nasilja od strane žena Dalmatinske zagore – velik broj starijih kazivačica, rođenih od 20-ih do 50-ih godina 20. stoljeća, a i umjetničkih književnih ostvarenja iz Dalmatinske zagore, ističe kako se učestalo fizičko nasilje nije toleriralo ni od strane muških članova zajednice, ali je sporadično fizičko nasilje manjega intenziteta bilo prilično rašireno te nije smatrano nečim zbog čega bi žena trebala reagirati. O radikalnim postupcima napuštanja obitelji u slučaju zlostavljanja pogotovo se ne može govoriti. Ivanišević govori o slučajevima fizičkoga nasilja u poljičkoj obitelji te o njegovu društvenome toleriranju, ali ne precizira da je riječ o nasilju muškarca nad ženom. Njegov iskaz upućuje na suučesništvo muškarca i žene, „muž i žena psuju se, počemušaju, ali za to se nikad ne ide na sud, bila bi sramota prid svitom. Nikad se nije dogodilo u Poljicima, da se je rastavlja prid zakonom muž od žene. Ako ženi baš dojadi, pa ne more da trpi, pobigne za koji dan u svoj rod, k materi, braći, da se izjada, pozatin opet se vrati; jer se upletu plemenjaci, rod-bina, izmiru se i namistu, da bude kuća, kako je i prije bila“ (Ivanišević 2006: 271). Milićević u kontekstu općih podataka o Vrlici bilježi podatak koji je svojom neobičnošću očito zaokupio njegovu pažnju, ukazujući na psihičko ponižavanje žena. Vrlika je 1957. imala 2000 stanovnika dok se 1966. broj značajno

smanjuje (650 stanovnika). Promjene tumači izgradnjom hidroelektrane Peruča zbog čega se stanovništvo raseljava, mijenjajući zanimanje. U isto vrijeme ceste se asfaltiraju, uvode se prve autobusne linije koje ljudi polako prihvaćaju, ali navodi da se žene još uvijek iščuđavaju krsteći se i zazivajući Boga pri kretanju autobusa. Ne izostavlja uočiti podređen položaj žene navodeći primjer žene s djetetom koja je ušla u autobus, a nitko od prisutnih muškaraca (7-8 ih je bilo mlađih od 20 godina) nije se ustao te su izrugivali konduktera koji ih je zbog toga prekorio.⁴¹

Usmenoj književnosti nije nepoznat motiv submisivne žene. U pjesmi *Turci i napojnica Marka Kraljevića* (Bosanac 1897: 236)⁴² Marko udari Turčina „ženskom zaušnicom“. U usmenoj književnosti učestalo je pejorativno kontrastiranje žene i djeteta s jedne, i muškarca s druge strane. Usprkos brojnim primjerima koji ženu prikazuju u ratničkom ambijentu, žena je u usmenoj književnosti, jednako kao i dijete, sinonim za slabost.⁴³ Sličan je koncept prisutan u brojnim pjesmama: uvrijediti junaka znači poistovjetiti ga sa ženom. Muškarca koji nije dorastao svojoj ulozi *ženom se nazivlje* (Kačić Miošić 1983: 148), a žena je nerijetko pogrdno predstavljena simbolima kojima se sugerira vezanost za kuću i neprisutnost u vanjskome, društvenome životu pa je neprilično ponašanje muškarca popraćeno stihovima: *odbacite svitle sablje vaše/pripašite ženske opregljače* (Kačić Miošić 1983: 198). Takve je prirode i paremiološki iskaz: „Vremena dolaze, da će vrhovi spasti u buništa, da će ženske gaće zavladatai“ (Bonifačić Rožin 1958a: 43). Govoreći o dogodovštinama iz lova, kazivač zaključuje: „Kad susretnoš ujutro picugaru, kad susretnoš ujutro žensko na putu, kaže: ajde vrati se nazad, ne triba ti ić u lov“ (Bošković-Stulli 1965: 153, 154).

41 Vidjeti u: Miličević (1957, 1965 – 1967, predgovor VI.).

42 Inačice iste pjesme u Dalmatinskoj zagori zabilježene u Jelušića-Štrkova (Sinj), u Pletikosića (Kotlenice).

43 U Kačićevu *Razgovoru* brojne su inačice sljedećega primjera koje jasno ilustriraju ženino mjesto u društvenome poretku te osobine koje takav položaj podrazumijeva: *Strašivice, buljubaša Šare! / Ako ne smiš trčat niz Kotare, / a ti pođi s bulom u omare* (Kačić Miošić 1983: 310).

U Pavlinovićevoj zbirci, vrlo opsežnoj, svega su dvije pjesme iz Dalmatinske zagore, zapravo inačice iste pjesme,⁴⁴ u kojima je izražen zaštitnički odnos prema ženi:

*Rod rodila Biber gora,
sve biberom i biserom.
Čuvalo je redom selo,
zapalo je čuvat žene:
„Čuvaj, ženo Biber gore:
ako bane zmaj iz gore,
ako goru pobere,
nemoj tebe da odvede.“* (Pavlinović 2007a: 746);

*Ja posijah Biber-goru,
zapovijadam nevi mladoj:
„Nevo moja, čuvaj gore,
nemoj goru da oberu;
nemoj tebe da odvedu.
Ako hoće odvest tebe,
pusti goru nek oberu,
pusti goru, čuvaj sebe.“* (Pavlinović 2007a: 746-747).

Kvantitativna nedostatnost pjesama naznačene tematike unutar jedne opsežne zbirke ne znači istovremeno da je takav fenomen nepoznat u tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore, što će se potvrditi primjerima terenskoga istraživanja u nastavku rada.

3.3.1. Područje (prikrivene) ženske moći

Patrijarhat na Balkanu ženi daje autonomiju u vođenju kućanstva, to je područje u kojem žena manje ili više eksplicitno može pokazati svoju moć. Prihvati li se teza da žena unutar patrijarhalne zajednice jest podređena muškarcu, a ključni antropološko-etnološki istraživanja idu u tome smjeru, opet se nameću otvorena pitanja koja iznova navode na potrebu neprestanoga iznalaženja suprotnijih sfera njezina oslobođenja. Ženska snalažljivost, osobito prepoznatljiva

44 Zabilježene su u Promini i Čvrljevu.

u vidu njezine verbalne dovrtljivosti, poznati je stereotip. Lakovjernome mužu tako žena dokaže da je dijete njegovo, iako je rođeno u vremenu kraćem od devet mjeseci nakon svadbe. Kutleša je zabilježio priču iz Imotske krajine u kojoj se žena verbalno suprotstavlja nakon nezaslužene pljuske, a muž dobiva savjet: „A ženi malo omekšaj leđa pa će utegnuti jezik!“ (Kutleša prema Bošković-Stulli 2004: 31). Verbalna dovrtljivost stereotipno se povezuje sa ženom, često se pogrdno nazivajući *brbljanjem* i zadobivajući tako negativan predznak. U priči o ženi koja je tvrdila da je na božićnome ručku gredom pretrčala mišica nasuprot mužu koji je tvrdio da je miš, muž se sa ženom fizički obračunava, ali ona ne odustaje od svoje tvrdnje do trećega Božića. Kazivačica priče zaključuje u korist muškarca: „Onda se jedna stara pokajala i umirila. Ko đava zla, ko đava bila“ (Bošković-Stulli 2004: 212, 213). U priči se opravdava muž, a kudi se ženska upornost da mu proturječi. Bošković-Stulli pojašnjenje nalazi u činjenici da je priča iz okolice Sinja, „iz nekadašnjeg pasivnog dinarskog kraja stočarske kulture, gdje, primjerice, žena nije smjela sjesti za stol gdje blaguje gost s domaćinom [...]“ što „osvjetljuje pojedinosti ove priče kao i tamošnje žensko viđenje sebe“ (Bošković-Stulli 2004: 213).

Riječima kao sredstvom ženske moći bavile su se feminističke teoretičarke analizirajući privilegije koju žene na taj način zadobivaju. Njihova se istraživanja tiču ruralne sredine, jednoga španjolskoga sela, gdje su riječi immanentno, tiho sredstvo ženske moći. Žena ih koristi kada joj i kako joj odgovara pa autorice iz te činjenice iščitavaju suptilnu žensku moć. Riječ postaje sredstvo kontrole muškaraca. Ona je neformalne prirode, ali je efektivno ponekad snažnija negoli formalna moć muškarca. Unutar kućanstva, koje žena organizira i vodi, njezina je moć legalna. Tamo gdje nema legitimitet, žena nalazi način da ostvari svoju dominaciju (usp. Harding 2003: 288 – 290). Susan Harding, međutim, iz navedenih argumenata izvodi protuargumente, opovrgavajući istovremeno moć ženske riječi, time i moć žena uopće; ona drži da ta moć zapravo i nije utemeljena jer je selo izdvojeno iz širega strukturalnoga konteksta u kojemu opet muškarci posjeduju ekonomsku, političku i ideološku moć; dakle, muškarci vladaju strukturama koje uvjetuju svakodnevni život. U konačnici zaključuje da u europskim seljačkim društvima premoć muškarca nije puki mit, već strukturalna činjenica. Žene možda sebe ne doživljavaju podređenima, ali su strukturalno u podređenom položaju u odnosu na muškarce. Svojom eksplikacijom Harding

dodiruje opet prijeporno pitanje Drugoga, odnosno načina na koji žene sebe doživljavaju. Pri tome smatra da je ženska moć samo privid, odnosno lažna slika koju su joj nametnuli muškarci s ciljem učvršćivanja vlastite pozicije te da se njezin doživljaj same sebe nikako ne može uzeti kao argument za njezin povlašten položaj, dovodeći situaciju do nemogućnosti uspostavljanja suvislije argumentacije i konačnoga zaključka. Nema jasnoga odgovora na više puta postavljeno pitanje je li podređen onaj koji se tako ne osjeća, odnosno koji o tome nema svijest. Je li formalna podređenost jača od neformalne ženske moći ili je situacija obratna, ostat će pitanje za promišljanje.

„Društvena egzistencija žene [...] je u svom temelju protivrečna. Za patrilinearne ideologije je karakteristično to da se žene smatraju nepotrebnim ili bezvrednim akterima ali istovremeno i vitalno značajnim za opstanak zajednice. Iako kulturno potisnute, žene su zbog svog stvarnog značaja imale svoje metode uticaja suprotstavljene formalnim normama i nalazile su se na terenu javno nepriznatog uticaja i moći [...] ti se politički ciljevi pokušavaju ostvariti putem posrednog uticaja žena na muškarce. To su najčešće suptilni uticaji žena na stavove muževa, lojalnost majki prema sinovima i njihova uzvratna dužnost [...]“ (usp. Papić i Sklevicky 2003: 22 – 23, 26).

Podređene ili ne, prepoznato je da „u svim društvima žene koriste dostupna im sredstva da bi svojom situacijom što bolje manipulirale u svoju korist. Njihova moć veća je nego što se priznaje. Žene ekonomski ovise o muškarcima, što im daje jednu verbalnu odliku: lukavstvo“ (Likok 2003: 221). U teškim životnim okolnostima kontinuiranoga trpljenja i ograničenih mogućnosti izražavanja, žene su razvile sposobnost vještoga snalaženja i prilagođavanja nepovoljnih situacija svojim potrebama. Kao primjer ženske snalažljivosti, umijeća korištenja riječi i suptilne sposobnosti žene da postigne cilj, parafraziram anegdotu iz Sinjskoga kraja. Ženi, sklonoj piću, umre muž. U kući se okupljaju rodbina i prijatelji, hrana i piće su, sukladno običajima, na stolu. Žena nariče za mužem, ali naricaljku vješto prilagođava vlastitoj potrebi za pićem pa se, otegnutim napjevom kako je u naravi naricaljke, obraća sljedećim riječima ženi koja je u teškoj životnoj stvarnosti tješi: „Ulij, ulij, u tu veću“ (misleći pri tome

na veću čašu – u blizini su bile dvije, veća i manja), „ne bi li me prikinilo“!⁴⁵ Dakle, vlastiti porok prikriva lažnom željom da je piće „prikine“, tj. da umre kao i njezin suprug jer bez njega njezin život tobože nema smisla.

Snaga ženskih riječi u usmenoj književnosti izražena je ponajviše kroz kletve. Motiv kletve (osobito djevojčine) poznat je u brojnim inačicama u svim hrvatskim krajevima (Botica 1996: 273). Osim vjerovanja u moć kletve, kletva za ženu znači i mogućnost slobodnoga izražavanja, iako u usmenoj književnosti kletve gotovo podjednakim intenzitetom izgovaraju i muškarci. No, kletva je za ženu predstavljala značajnu prednost jer su joj očekivanja patrijarhalnoga poretka uskraćivala slobodu izražavanja. Navedena pjesma, zabilježena u Ugljanima, govori o čestom motivu djevojačke kletve koja nastaje kao posljedica povrede njezine časti ili slobode izbora:

*Oj starice, moja stara majko,
što tko ljubi neka k' dvoru vodi,
jer su teške divojačke kletve,
ka' no kunu do Boga se čuje,
ka' no ječe i zemlja se trese,
kad uzdahnu Bogu ih je milo.* (Pavlinović 2007a: 84 – 85).

Razlog proklinjanja u usmenoj književnosti ponekad je i nemotiviran, a prokletstvo se uvijek ne realizira. Usprkos tome, kletve nisu beznačajno brbljanje kojemu su stereotipno sklone žene; one imaju određenu duhovnu težinu pa se za njima ne poseže olako, već u životno presudnim trenucima kada je položaj pojedinca znatno narušen i podrazumijeva osvetu. Djelotvornost kletve u baladi potječe iz vjerovanja pripadnika tradicijske zajednice „da su se nada nj nadnijele [...] sile koje se – poznaju li se stanovita pravila i postupci – mogu iskoristiti za nečiji boljitak ili propast“ (Žanić prema Delić 2001: 25). U oslobođanju od nametnutih kletvi presudnu ulogu u Dalmatinskoj zagori imaju „žene koje znaju molit Boga“.⁴⁶ U Slavoniji je ta pojava dosegla razmjere specijaliziranoga

45 Zabilježeno u Sinjskome kraju osobnim terenskim istraživanjem.

46 Iskaz je rezultat terenskoga istraživanja, zabilježen u Drniškome kraju. Riječ je o usmenoknjiževnome obliku basmi/zaklinjanju, iako kazivačice nisu preciznije objašnjavale narav postupka, što je u skladu s karakterom toga usmenoknjiževnoga oblika (Kekez 1998: 161,

rada, iako „se za likove malo plaća“ (Lovrećić prema Rihtman Augustin 1984: 82). Sama kazivačica koja „zna molit Boga“ kaže kako nije riječ ni o kakvoj nadnaravnoj sposobnosti, već o umijeću koje je usvojila od majke, a koje se koristi na pomoć drugima. Kazivačica koja je zatražila njezinu pomoć zbog obojenja stoke, kaže da je molitva popraćena snažnim fizičkim manifestacijama osobe koja moli – uzdisanjem, znojenjem i sl., te da je djelotvorna.

„Formula kojom se vuroki skidaju, vrlo se teško doznaje, jer i danas oni, što je znaju, čuvaju to kao tajnu do zadnjeg časa života, da ne nestane njena djelotvorna moć. [...] Tek kad vjerovanje u moć takvog ‘liječenja’ počinje gubiti svoju snagu, onda se počinju saznati molitve za skidanje uroka [...]“ (Čulinović-Konstantinović 1989: 41).

Izbor kletvi te predmet proklinjanja govore o načinu života i životnim prioritetima. Proklinje se, primjerice, stoka jer je egzistencijalno važna, a kletva najčešće obuhvaća životne vrijednosti u totalitetu – zdravlje, (bračnu) sreću, potomstvo. Navodim pjesmu s motivima proklinjanja iz Promine, a slična je zabilježena i u Lećevici. Djevojka se obraća mladiću:

*„Hod odtole, mlad čobane,
ovce ti se ne janjile!
Ako ti se i janjile,
mrtve janjce izbacile!“*
On joj odgovara:
*„Ako bi se i udala,
svoga čeda ne imala,
Ako li ga i imala,
na vojsku ga opremala!“* (usp. Pavlinović 2007: 383, 398)

162). Botica basmu svrstava u govorničke oblike kojim se govornik obraća nečemu što nanosi zlo, želeći ga eliminirati, a određuju je i izvanknjiževne okolnosti (primjeren ambijent) (usp. Botica 2013: 480). Terenska istraživanja Alaupović Gjeldum potvrđuju takve „izvanknjiževne okolnosti“: „Katkad mi je bilo teško ‘izvući’ neke priče, kao npr. molitvu protiv uroka koju je u trogirskom zaleđu znala moliti jedna starica i kojoj su ‘urečene’ osobe dolazile da im ‘skine’ urok. K njoj me doveo župnik pa sam mislila da će zbog toga imati povjerenja u mene i da ću bez problema zabilježiti tu molitvu. Međutim, žena je htjela biti sigurna da ja neću tu molitvu koristiti za skidanje uroka i pristala mi ju je izgovoriti uz uvjet da nas dvije ostanemo same. Župnik i njena kći morali su napustiti prostoriju [...] Običaj je da pred smrt tu molitvu ostavi u naslijeđe samo jednoj osobi koja, po njezinu sudu, to zaslužuje“ (Alaupović Gjeldum 2019: 8).

*„A ti sriće ne imala!
Ako li je i imala,
na vojsku ga opremala,
a s' vojske ga ne čekala!“* (usp. Pavlinović 2007: 344, 357)

Kletvi se pridaju negativne konotacije. Prihvaćen je stav da se kletve treba čuvati, treba je izbjegavati, o njoj se dobro razmisli prije negoli se izgovori, što je povezano s tradicijskim shvaćanjem zbilje u kojemu je „nerazumijevanje suštine životnih i bioloških procesa u prapovijesti ljudske kulture rezultiralo vjerovanjem u imaginarne moći, personifikacije sila i elemenata u prirodi, te sklopom aktivnosti“ (Čulinović-Konstantinović 1989: 52). Promjenom načina života i udaljavanjem od vrijednosti tradicijske kulture kletve su postajale dio svakodnevnice komunikacije gubeći tako tragičan ton i apsolutno vjerovanje u mogućnost realizacije.

4. GEOGRAFSKE, POVIJESNE I KULTUROLOŠKE ODREDNICE DALMATINSKE ZAGORE – PROSTOR KAO IDENTITETSKA KATEGORIJA

U očima prosječnoga poznavatelja Dalmatinsku zagoru najčešće prate atributi zaostalosti, duhovne i materijalne bijede, suosjećanja i žaljenja. Dakako da je takve opće okolnosti pratila i slična slika o ženi toga područja. U proučavanju Dalmatinske zagore važno je imati svijest o Dalmatinskoj zagori kao prostoru susreta i sukobljavanja (Matas i Faričić 2011: 70).

Povijesni razvoj rasvjetljava uzroke negativnih predodžbi o Dalmatinskoj zagori, a istovremeno je presudan i za njezinu valorizaciju. Propašću Salone u 7. stoljeću pridošli Slaveni naseljavaju se uz polja i miješaju s preživjelim starosjediocima na području između Zrmanje i Cetine, a pojam Dalmacije toga vremena odnosi se na uska područja oko gradova Zadra, Trogira, Splita i Dubrovnika, izostavljajući zaleđe. U zaleđe kršćanstvo prodire znatno ranije, polako, ali konzistentno tijekom 4. stoljeća. Dalmatinska je zagora pripadala biskupijama Skardoni, Saloni i Naroni. Tragova kršćanskih kulturnih objekata najviše je u salonitanskome zaleđu, a najvažniji su u Niskome, Otoku kod Sinja, Sinju, Cisti Velikoj, Prološcu i Zmijavcima. Zmijavci su, moguće je, pripadali i Naronitanskoj biskupiji jer točna granica nije poznata. Važna središta u šibenskome zaleđu (Skardonitanska biskupija) bila su Bilice, Tepljuh (Biočić), Danilo i Trbounje (usp. Kusin 2007: 89, 90).

Od 11. stoljeća Dalmatinska je zagora zasebna cjelina sa središtem u Bogočinu kod Unešića. Nakon relativnoga mira u vrijeme kralja Tomislava, nastupa razdoblje borbe s Mađarima i Mlečanima i ulazak u državnu zajednicu s Ugarskom. Od toga vremena gradovi i velikaši međusobno se bore za prevlast u Dalmatinskoj zagori, između ostaloga, i zbog dobrih pašnjaka i oranica.

Ratarstvo i stočarstvo kao osnovne djelatnosti prisutni su oduvijek. Crkvene granice uspostavljaju se 1185. godine te je Dalmatinska zagora podijeljena između Trogira (njezin sjeverni i zapadni dio) i Splita (okolica Klisa i Muća). Šibenik u to vrijeme još nije imao status grada te su mu okolno područje i dio Trogirske biskupije dodijeljeni 1251. uz pomoć Šubića Bribirskih koji doživljavaju snažan uspon i uspijevaju dobiti povlastice od dotadašnje vladarske dinastije Arpadovića kao i od novih pretendena Anžuvinaca. Crkvu vode popovi glagoljaši koji će se zadržati do dolaska Turaka, nakon čega bježe u sigurnija područja. U nekim se župama (Bisko, Dugopolje, Klis, Kotlenice) do sredine 19. stoljeća koristila i hrvatska cirilica. Trogirska je biskupija ukinuta 1828. te se područje njezine jurisdikcije podijelilo između Šibenika i Splita.

U 14. stoljeću nastavljaju se borbe s Mlečanima koji osvajaju gradove i zagorska sela pod gradovima. Opća nesigurnost započinje padom Bosne 1463. i traje kroz cijelo vrijeme turske okupacije, čiji je službeni početak u Dalmatinskoj zagori označio pad Klisa 1537. Osvojena područja Turci uklapaju u svoj upravni sustav; osnivaju *Kliški sandžak*,⁴⁷ koji se nadalje dijeli na *nahije*, a današnja Dalmatinska zagora obuhvaćala je nahije Sinj i Cetina, Dicmo, Klis, Vrlika, Zmino polje, Petrovo polje, Petrova gora. Makarska, Imotski i Vrgorac pripadali su *Hercegovačkom sandžaku*. Središte vjerskoga djelovanja postaje Visovac u sklopu nove crkvene podjele, dviju župa, Petropoljske (od Moseća i Čikole do Visoke i Blizne) i župe Zmina (istočni dio Dalmatinske zagore). Cetinski kraj, Prugovo, Ogorje, Suhi Dolac, Bršanovo pod ramskim su franjevcima koji se spore s visovačkim oko nadležnosti nad zagorskim župama u koje se naseljava stanovništvo iz Bosne. Otočić Manastir na Prološkom blatu utočište je franjevačkih redovnika Imotske krajine. Područje Dalmatinske zagore pod franjevcima s vremenom će se izdvojiti iz franjevačke provincije Bosne Srebrne te se pripojiti novoosnovanoj Provinciji Presvetoga Otkupitelja.

Dolaskom Turaka započinje iseljavanje Dalmatinske zagore u primorska mjesta, na otoke, u Istru, Slavoniju te u prekomorska područja. Turska zlostavljanja uzrokuju daljnje raseljavanje početkom 17. stoljeća. U isto vrijeme potiče se naseljavanje katoličkoga, ali i pravoslavnoga stanovništva iz današnje Bosne i

47 Granica na istoku je Konjic, na zapadu Krbava (Gospić), Klis i Skradin na jugu i gornje Pounje na sjeveru.

Hercegovine. Iako su Mlečani poticali nesnošljivost između katolika i pravoslava, istovremeno su je i držali pod kontrolom. Nakon Kandijskoga rata, veći dio Dalmatinske zagore ponovno je pod Turcima. Započinje turbulentno razdoblje tursko-mletačkoga nadmetanja, a Dalmatinska je zagora na nezahvalnom graničnome položaju između kršćanskoga i osmanskoga svijeta. Kraj 17. stoljeća vrijeme je postupnoga oslobođanja od Turaka, što Mlečani koriste za naseljavanje stanovništva iz Bosne. Osobito je u tom smislu značajna 1687. godina, kada oko 5000 ljudi naseljava Cetinski kraj, područje Muća i trogorskoga zaleđa. Ključna promjena dogodila se u jeziku i običajima – novo stanovništvo donosi mnoštvo turskih riječi, što se odrazilo i na zagorska prezimena. Požarevačkim mirom 1718. Imotsko-bekijsko polje podijeljeno je između Osmanskoga Carstva i Venecije na hercegovačko-bekijski i dalmatinski dio gdje se osobito intenzivno prožimaju istočna i zapadna civilizacija. Oslobođanje od Turaka u 18. stoljeću popraćeno je snažnom aktivnošću franjevacu u pokršćavanju poturčenoga stanovništva koje se odvijalo narednih četrdesetak godina.

U 18. stoljeću u Dalmatinskoj je zagori prevladavala nepismenost, siromaštvo i oskudica koja se nastavlja za vrijeme austrijske vlasti. Kužić (1997) navodi nekoliko perioda obilježenih glađu – 1817./1818., 1828./29., 1834., 1847., 1865. Na početku 19. stoljeća broj stanovnika u Dalmatinskoj zagori raste, ali oskudica i mala državna ulaganja rezultiraju novim valom iseljavanja. Proces iseljavanja trajao je za cijele austrijske vladavine, ali nije poprimao masovne razmjere. U iseljeništvu, muškarci su obavljali teške fizičke poslove, a žene služile kod bogatih obitelji.

Temelji prometne povezanosti još su iz rimskoga vremena s trima osnovnim pravcima: Klis – Muć – Vrba – Petrovo polje, Dicmo – Trilj – Sinj, Boraja – Šibenik. Francuzi su prometnu povezanost ostvarili u pravome smislu riječi, a Austrija je francuska postignuća održavala, utvrđivala, ali i gradila nova (1841. – 1843. izgrađena je cesta Šibenik – Knin preko Pakovog Sela i Žitnića). Krajem 19. stoljeća razvija se i željeznički promet. Uz poreze, zagorsko je stanovništvo za Austrije moralo besplatno raditi na javnim radovima. Zadržava se vojni ustroj iz turskih vremena; seljaci sami obavljaju oružničku službu u sklopu teritorijalnih snaga, tzv. *rondi*. Važnost školovanja prvi su značajnije poticali Francuzi, iako školstvo dugo ostaje neobavezno, proizvoljne satnice, na volju pojedincima. Prva pučka škola otvorena je u Muću 1827., a u sljedećih

20 godina otvoreno ih je tek nekoliko. Važnu ulogu u obrazovanju ponovno su preuzimali franjevci. Župnici su posredovali Kačićevim *Razgovorom*, a na poticaj župnika u Ljubitovici otvorena je muška škola.⁴⁸

U sjeni takvih previranja koja su se nastavila u 20. stoljeću i kulminirala Domovinskim ratom, jasno je da je Dalmatinska zagora percipirana kao zaostalo područje, ali se dugo zanemarivala činjenica da zaostala područja nerijetko iznjedre pozitivne posebnosti kojima se u kontekstu Dalmatinske zagore nije pridavalo dovoljno pozornosti. U novije vrijeme prisutni su brojni pokušaji obrata u suprotnome smjeru, osobito u smislu pozitivnoga vrednovanja nematerijalne kulturne baštine.⁴⁹ Danas se u turističke svrhe ističu prepoznatljivi simboli Dalmatinske zagore:

„tradicijske značajke kontinentalne Dalmacije, oblici njezine ratarske, stočarske i gradske kulture, pretapaju (se) plimom informatičke i medijske globalizacije te pomalo blijede pod diktatom nivelacije. Stočarstvo, komplementarna ekonomija (transhumanca i sredozemno poljodjelstvo) ostat će glavne djelatnosti kroz čitavu povijest. Preslica s vunenom predom ostat će najkarakterističniji ikonografski atribut na slikama zagorske žene. Ovca i vuna najčešće su imenice koje spominju dokumenti o unutrašnjosti Dalmacije. Triljski most (spominje se još 183. god.) gradili su stanovnici Duvna (Delminienses – prema nazivu središta Delminium sa značenjem paša, pašnjak, čiji je ostatak sačuvan i u nazivima Runovića (Novenses) i Danila (Riditae)). Dalmatica je i naziv bijele tunike s rukavima, u 5. i 6. st. proširene kao liturgijsko ruho biskupa i đakona“ (Kusin 2007: 19).

Problem dvojakoga pristupa tradiciji i folkloru Dalmatinske zagore nije novijega datuma. Sažet je u činjenici da su:

48 Sažet povijesni prikaz preuzet je najvećim dijelom iz knjige Krešimira Kužića (1997). Više o školstvu u Dalmatinskoj zagori vidjeti u: Marinov (ur.) (2015).

49 O suvremenim tendencijama razvojnih kapaciteta urbanoga i ruralnoga područja splitskoga zaleđa vidjeti u: Russo i Popović (2013). Porast interesa za materijalnu i nematerijalnu kulturnu baštinu potiče u okviru različitih dokumenata i europska politika. Tako postoji *Zakon o zaštiti i očuvanju kulturnih dobara*, *Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine*, *Hrvatska nematerijalna kulturna baština na UNESCO-ovim listama*. Značajno mjesto u hrvatskoj nematerijalnoj kulturnoj baštini zauzimaju tradicijski fenomeni Dalmatinske zagore: Sinjska alka, otkanje te nijemo kolo.

„antropološke teme šireg dalmatinskog zaleđa najčešće bile obrađivane kroz optiku renesansne idile ili prosvjetiteljskog cinizma, romantičnog i preporodnog pretjerivanja. Tu se život nakon sloma srednjovjekovnog feudalizma kretao ispočetka, a kasnijim promatračima se činilo da narodni običaji kreću u prapovijest, u kojoj šutnja krša na visoravni prema Promini, iza Biokova, kлокot živih voda Zrmanje, Krke i Čikole, i treperenje klasja na Kosovu i Petrovu te Vrgoračkom polju, na debelim zemljama uza Strmicu i Golubić, stvara idealistički okvir, lijep obraz, veselo srce i iskren moral tamošnjih žitelja, o čemu pišu, svaki iz svog kuta, Fortis i Lovrić, Šimunović i Raos, danas Aralica i Petar Gudelj“ (Kusin 2007: 22).

Usmena književnost zabilježena u Dalmatinskoj zagori razasuta je; zane-marimo li opsežne rukopisne zbirke etnologa i sakupljača, nemamo niti jednu ozbiljniju antologiju usmene književnosti Dalmatinske zagore. U jalovom i pasivnom krševitome području Hrvatske, folklor je, kao i usmena književnost koja ga neizostavno prati, ipak snažan element identitetskoga određenja u odnosu na urbanu dinamiku susjednih razvijenih primorskih gradova i gradića te se, usprkos šarolikim pristupima upitne vjerodostojnosti, još uvijek čini vjerodostojnim polazištem za izučavanje Dalmatinske zagore.

Prijepori o razgraničenju današnjega prostora Dalmatinske zagore nisu u potpunosti definirani. Dalmatinska zagora i Zagora nisu istoznačnice iako se pojmovi kolokvijalno često poistovjećuju, jer je prostorna definicija Dalmatinske zagore fluidnoga karaktera, a njezine dogovorne granice ne odražavaju uvijek geografsku dosljednost. Lingvistički i geografski, pojam Zagore diferencira se od pojma Dalmatinske zagore, prema Matasu i Faričiću (2011: 49), rastezljive i neoficijelne prostorne cjeline čije ime predstavlja više opće geografsko, negoli upravno-teritorijalno značenje. Lingvistički, pojam *zagora* podrazumijeva prostor *s onu stranu*, iza gore, iza planine. Kao takav, toponim je rasprostranjen u cijeloj Hrvatskoj. Smatra se da je pojam Zagore u Dalmaciji nastao u vrijeme hrvatskih narodnih vladara koji su stolovali u Kninu (na prostoru Kninskoga i Petrova polja) pa je za sve ono iza i s južnije strane Moseća (nekadašnje Petrove gore) rabljen naziv Zagora (Matas i Faričić 2011: 46). Takva diferencijacija prisutna je i danas – stanovnicima Drniša, primjerice, Zagora je područje iza Moseća, gledano iz njihove perspektive. Splicanima Zagora počinje iza Klisa, to je već onaj dio Klisa iz kojega se ne vidi more. Upravo se veza s morem nerijetko ističe uz pojam zagore, prostora fizički odijeljenoga planinskim

pojasom, ali snažnoga priobalnoga utjecaja: „Zagorje je pojas zemlje koji ne graniči direktno s morem, ali klimatski elementi, zatim djelomično vegetacije i kultura tla, neposredna blizina morskih luka, kojima neprestano gravitira stanovništvo, povezuje ga s Primorjem“ (Rubić prema Matas i Faričić 2011: 49). Osim prirodne omeđenosti, u razgraničavanju Dalmatinske zagore nužno je uzeti u obzir kulturno-povijesni razvoj toga prostora.

Zagora u širem smislu definira se primorskim uzvisinama: Trtar, Opor, Kozjak, Mosor, Omiška Dinara, Biokovo i Rilić s napomenom da postoje velike razlike u razmišljanju o obuhvatu i ograničenju toga prostora. Usprkos razlikama, riječne i planinske razdjelnice zajedničke su većini autora: „Zagora je dio južne Hrvatske omeđen bilinama Trtra, Velikog Jelinaka, Kozjaka, Mosora, područjem Poljica, rijekom Cetinom i Cetinskom krajinom, bilom Svilaje i Moseća, područjem Petrova polja te kanjonom rijeke Čikole“ (Kužić 1997: 7 – 8). Neki autori (Rubić) posebno izdvajaju prostor *Srednjodalmatinske zagore* definirane tokovima Krke na zapadu i Neretve na istoku, Dinare i Zavelima na sjeveru te planinama Mosora, Kozjaka, Omiške Dinare, Biokova i Rilića na jugu i *Sjevernodalmatinsku zagoru* kojoj pripajaju Bukovica (iza uzvisine Orljak) i Ravni kotari. Matas i Faričić pak smatraju da su Ravni kotari diskutabilni, oni nisu odijeljeni planinom od primorskoga pojasa pa u tom smislu ne možemo uopće govoriti o zagori kao geografskome pojmu (usp. Matas i Faričić 2011: 46 – 47). Srednjodalmatinsku zagoru Roglić proteže na gornjački kraj (visoka i suha polja zapadne Bosne) ističući da je razlika uglavnom političke, a ne geografske naravi smatrajući „da je Venecija uspjela pripojiti svom posjedu južnu Liku (područje Gračaca), zapadnobosanskog polja i osobito Hercegovinu, ta bi područja bila ušla u sastav njenog teritorija i postala dijelom Dalmacije (a to znači i Dalmatinske zagore)“ (Roglić prema Matas i Faričić 2011: 47). U periodu osmanlijske uprave, Mlečani su za Dalmatinsku zagoru često upotrebljavali naziv Morlakija, a za stanovništvo Morlaci (Roglić prema Matas i Faričić 2011: 47). Mletačkim osvajanjima nastupaju novi odnosi u teritorijalnome uređenju – turski *sandžaci*, *nahije*, *kadiluci* i *vilajeti* ustupaju mjesto nazivu *krajina* (krajišni položaj između Turaka i Mlečana), što označava manje cjeline oko gradskih centara i utvrda koje su se nadalje dijelile na *serdarije*, unutar serdarija na *banderije*, a na čelu krajine nalazio se kapetan. Naziv *krajina* zadržao se i danas: Drniška ili Petropoljska, Imotska, Kninska, Sinjska ili Cetinska i Vrgorska

krajina. S obzirom na to da je naziv zloupotrijebljen za vrijeme Domovinskoga rata, danas se naziv *krajina* sve više zamjenjuje nazivom *kraj*.⁵⁰

Uz pojam Zagore u *širem smislu*, pojam Zagore u *užem smislu* odnosi se na područje u bližem zaleđu Splita, Trogira i Šibenika, što bi obuhvaćalo prostor nekadašnje župe Zagorje (Zagora) koje je pripadalo Trogirskoj biskupiji. Područje iza Moseća pripadalo je Splitskoj biskupiji (župa Zmina koja je obuhvaćala područje od Rotne gomile do Plišivice kod Zelova, uključujući Muć, Dicmo, Sutinu, Ogorje, Potravlje do Bitelića). S obzirom na gravitacijsku snagu većih gradskih središta, danas se o tome području govori kao o Kaštelanskoj, Trogirskoj, Splitskoj i Šibenskoj zagori. Trogirska zagora više je povijesna nego suvremena kategorija te obuhvaća naselja u trogirskome zaleđu koja su do turskih osvajanja pripadala trogirskim velikaškim obiteljima (Andreis, Cega Chiudis, Cippico, Vituri, Rotondo, Divnić, Zavorović, Tartaglia, Jakovljević), a prema crkveno-teritorijalnom ustrojstvu Trogirskoj biskupiji.

Za potrebe ove knjige, ukupnost područja Dalmatinske zagore poklapala bi se s Kužićevom definicijom *Zagore u širem smislu* odnosno s Rubićevom *Srednjodalmatinskom zagorom*. Dok su područja Sinjskoga (Cetinskoga), Imotskoga i Vrgoračkoga kraja te Omiške zagore terminološki i prostorno neupitna, obrazložit će se odabir preostalih odrednica. Splitskom zagorom obuhvatilo se područje današnjih općina Klis i Muć. Ne mogu se izdvojiti kao posebne *krajine*, a gravitacijska snaga usmjerena je prema Splitu. Iz istog je razloga dio nekadašnje Trogirske biskupije nazvan Trogirsko-kaštelanskom zagorom; Trogirskom kako se ne bi zanemarili povijesnu važnost, a Kaštelanskom uzevši u obzir suvremeno stanje kada dio stanovnika toga prostora gravitira gradu Kaštela. Sljedeću cjelinu čine područja današnje Šibensko-kninske županije: šibensko, drniško i kninsko zaleđe. U razmatranju su izostavljeni Bukovica i Ravni kotari, zbog nejasno određene pripadnosti *Zagori u širem smislu*, iako su se, zbog sličnosti mentaliteta u manjoj mjeri koristila etnološka i etnografska saznanja s toga područja.⁵¹

Znanosti i književnost utkivale su prostor Dalmatinske zagore u biće njezinih stanovnika – škrt i opasan prostor iznjedrio je naoko takve ljude, škrte

50 O pojedinim područjima Dalmatinske zagore vidjeti više u: Čavka (1995), Grgić et al. (1999), Ujević (1991).

51 Za uvid u etnološku građu Bukovice vidjeti Ardalić (2010).

riječima i emocijama, naizgled prijeteće vanjštine spremne na otpor neprijatelju i životnim nepravdama. Neodvojivost tijela i osobe Andrea Zlata (2010: 17, 83) povezuje s neodvojivošću prostora i bića:

„tijelo je naš najbolji spremnik pamćenja, pouzdan baš zato što ga ne uspijevamo svjesno kontrolirati. Mi zaboravljamo, tijelo pamti. Mi potiskujemo, tijelo se odupire. Mi donosimo odluke, tijelo ipak odlučuje. U sebi skuplja otiske, veže se uz prostore, pamti osjetilima. U našim životima prošlost sustiže sadašnjost, a mostovi koje pokušavamo izgraditi ne obazirući se na obalu s koje smo došli, krhki su i kratkotrajni. Stvarnost je nemoguće konstruirati mimo konteksta koji nas okružuje, naši su životi u neprestanoj napetosti između osobnih htijenja i zajedničkih iluzija i konteksta zajednice“.

Ako se i uspijemo otrgnuti stereotipima, teško je opovrgnuti činjenicu da su ljudi geografski višestruko determinirani, da se prostor njihova porijekla ili života trajno upisuje u njih.⁵² Uz geografski (fizički) prostor, ponudeni povijesni presjek reflektira društveni, a suvremene tendencije u prezentaciji Dalmatinske zagore i virtualni prostor. Sažetak višestrukoga razmatranja prostora, koncept Lefebvrea i Soje, u svome diplomskome radu ponudila je Anja Adamović. Iz njega je razvidno kako prostor, razmatran kao višedimenzionalni medij oblikuje *više prostora*, a tako objedinjeni prostori isprepliću se oblikujući pojedinca koji nadalje stvara kulturu određene zajednice koja utječe na kreiranje identiteta pojedinca. Sunara i Bošković (2014), govoreći o identitetu Dalmatinske zagore, kulturu, povijesne promjene te geografske karakteristike područja smatraju važnim čimbenicima u oblikovanju kulturnoga identiteta kao instrumenta društvene kohezije. Svijest o identitetu institucionalizirala je književnost, ukazujući na mrežu geografskih, kulturnih, povijesnih i političkih silnica koje, sudarajući se i kontrastirajući, teže sjedinjenju u zajedničkim točkama proizašlima iz pripadnosti istome prostoru, odnosno *prostorima*. Kulturni identitet ostvaruje se kroz samoprihvatanje, institucionalizirano ophođenje i kolektivni imaginarij, a izostanak jedne od komponenti dovodi do krize identiteta (Bertoša prema Sunara i Bošković 2014: 99). Identitet je, dakle, moguće promatrati i kao prostornu kategoriju, a značaj prostora Foucault je izrekao nedvosmisleno određujući ga kao „temelj bilo kojega

52 O civilizaciji kao skupini kulturnih obilježja, kao prostoru koji oblikuju priroda i čovjekovo djelovanje v. Braudel (1990), a o drugačijem poimanju prostora vidjeti Soja (1989).

oblika života u zajednici i svakoga iskaza moći.⁵³ (prema Soja 1989: 19). Fizički prostor nam je dan, ali ga mi punimo značenjem, stoga je on produkt društvenoga iskustva (usp. Soja 1989: 79 – 80). Fizički, geografski prostor preklapa se s imaginarijem toga istoga prostora. Zavičaj kao konkretni, realni prostor, neodvojiv je od imaginarija života koji se uz taj prostor veže. Sojina koncepcija „Prvoprostora“ (prema Brković 2018: 21) kao fizičkoga prostora, neodvojiva je od „Drugoprostora“ kao subjektivnoga, imaginarnoga prostora, što je sve ono što se zamišlja u okviru određenoga prostora pa i ono što se realizira u umjetnosti, u ovom slučaju u usmenoj književnosti. Povezuje ih „Trećeprostor“ kao življeni, tj. društveni prostor koji valja motriti kao rezultat dekonstrukcije i rekonstrukcije prvih dvaju prostora. Foucaultovim riječima, prostor je „skup odnosa“,⁵⁴ stvarnih i zamišljenih, karakterističnih za svako društvo i podložnih promjenama (prema Soja 1989: 17). U tom smislu Soja ustvrđuje da je riječ o prostoru višestrukih značenja koji je, razlikujući se od Prvoprostora i Drugoprostora, istodobno, „kompozit koji nadilazi sve prostore“ [...] „Sve se združuje u Trećeprostoru: subjektivnost i objektivnost, apstraktno i konkretno, realno i imaginarno, shvatljivo i nezamislivo, ponovljeno i različito, struktura i djelovanje, um i tijelo, svjesno i nesvjesno [...] svakodnevni život i nezavršena povijest“ (Soja prema Brković 2018: 21). Književni prostor oblikovan je kao „reprezentacijski fenomen“ stvarnoga prostora. Književni prostori postaju nositelji značenja sudjelujući tako u oblikovanju življenoga prostora (Soja prema Brković 2018: 41). Teorija usmene književnosti pjesme dijeli na „muške“ i „ženske“, polazeći od kriterija kazivača. Žene su tako većim dijelom kazivačice usmene lirike te usmenih balada jer one proizlaze iz (mikro)prostora njihova djelovanja, a to je dom, kuća, obitelj (usp. Batina 2018: 227, 257). Usmena književnost implicitno ukazuje na vezu prostora i pojedinca, u ovom slučaju žene – ona opjevava marginalne, ali i odvažne žene, važne za zajednicu, slavi njihovu snalažljivost i mudrost, tiho progovara o njihovim erotskim čežnjama i ostvarenjima. Usmena književnost tako kroz sliku pojedinca oslikava prostor skromnih pretenzija, bogatoga potencijala, neprestane borbe, ukazujući na to da je odnos prostora i pojedinca znatno kompleksniji od zahtjeva koje tradicija pred njih stavlja.

53 U izvorniku: „Space is fundamental in any form of communal life; space is fundamental in any exercise of power“.

54 U izvorniku: „set of relations“.

5. TRADICIJSKA KULTURA DALMATINSKE ZAGORE

Kultura, za koju se vjerovalo da je jedinstvena i nepromjenjiva, u neprestanoj je mijeni, na što su u cijelosti usmjerena postmodernistička promišljanja „o kraju zapadne civilizacije, o gubitku smisla svega što se dosad držalo njezinim najvećim postignućima. Postmodernu perspektivu obilježava radikalni pluralizam i relativizam, te se ne priznaje nikakva cjelina ili istina, a razlike i lomovi zamjenjuju dotadašnji kontinuitet. Tako ni u kulturi, slično kao u historiografiji ili bilo kojem drugom području ljudskog djelovanja, ne postoji nikakva stabilnost, autoritet ili središte – važno je postići korisno znanje ne razmišljajući pri tom je li istinito jer se tvrdi kako istina ovisi o različitim perspektivama i ni za koju se ne može reći da je objektivnija od druge“ (Gross 2001: 322). Kultura se ne drži integralnom cjelinom, nego fragmentiranim poljem problema koji se međusobno osporavaju. Kultura nije shvaćena kao nematerijalna nadgradnja, duhovna dimenzija odijeljena od materijalne, kultura obuhvaća potrebe, interese i predodžbe određenih grupa, strukturiranje njihova svakodnevnoga života te njihove vrednote, običaje, ideje; ona, dakle, nije određeno životno područje, nego prostor životne prakse.

5.1. Kultura. Tradicijska kultura⁵⁵

Pokušavajući definirati kulturu u kontekstu popularne kulture i kulturalnih studija, Duda (2002: 21) uočava da kultura nije više elitna kategorija kako je se do tada doživljavalo, već upravo obratno, „obična, društveno locirana i oslobođena elitističke isključivosti, vezana uz sveukupan način života, uz svakodnevne djelatnosti koje također počivaju na određenim vrijednostima, [...] ona je

⁵⁵ O elementima i karakteristikama hrvatske tradicijske kulture vidjeti detaljnije u: Vitez (2004).

istinski materijal naših svakodnevnih života, cigla i žbuka naših svakodnevnih shvaćanja, osjećaja i reakcija“, što jasno ukazuje na tendenciju promjenjivosti, nestalnosti.

Clifford Geertz kulturu drži povijesno utemeljenim obrascem značenja izraženih u simbolima kao sustavu naslijeđenih shvaćanja. Pomoću tih simbola ljudi komuniciraju i proširuju svoje znanje i držanje prema životu. Pozivajući se na izjavu Maxa Webera da je čovjek životinja zapletena u paučinama značenja što ih je sama isplela, Geertz misli da je to upravo mreža kultura i da se zato analiza ne može temeljiti na potrazi za zakonitostima, nego na interpretaciji smisla, tj. na razumijevanju i doživljavanju ljudskoga duhovnoga svijeta (prema Gross 2001: 314, 315).

Simmel je kulturu promatrao kao „usavršavanje pojedinaca koje se stječe zahvaljujući duhu objektiviranom u povijesnom radu ljudskog roda. Jedinstvo i cjelina subjektivne biti pokazuju se kultiviranima tako što se dovršavaju usvajajući objektivne vrijednosti – vrijednosti morala i spoznaje, umjetnosti i religije, društvenih institucija i izražajnih formi unutrašnjosti. Tako je kultura jedinstvena sinteza subjektivnog i objektivnog duha čiji krajnji smisao narativno može biti samo u usavršavanju pojedinca“. *Objektivna kultura* bila bi sve izgovoreno i oblikovano, idejno postojeće i realno djelatno. *Subjektivna kultura* bila bi ona mjera u kojoj pojedinci sudjeluju u sadržajima objektivne kulture. Objektivna kultura onaj je vrijednosni sustav koji postoji sam po sebi, donekle stabilan, neovisno „koliko ga često ili rijetko prihvaćaju slučajni putovi životne zbilje“ (usp. Simmel 2001: 165). Čovjek se ne uklapa u prirodnu danost svijeta, otima joj se i suprotstavlja oblikujući svojevrsni dualizam subjekta i objekta. Duh proizvodi tvorevine koje nastavljaju egzistirati samostalno, neovisno o duši koja ih je stvorila. Duh tako postaje objekt, jednom stvoren, nepokretan i valjan te se suprotstavlja subjektu koji je neumoran, ali vremenski konačan; „usred tog dualizma prebiva ideja kulture. Kultura nastaje tako da se spoje dva elementa od kojih je nijedan ne sadrži sam za sebe: subjektivna strana duše i objektivni duhovni proizvod“ (usp. Simmel 2001: 23 – 24).

Ljudsko se ponašanje sastoji od mnoštva simboličnih kodova nepovezanih u konzistentnu cjelinu, za razliku od primitivnih društava čiji su praksa i ponašanje također simbolični, ali povezani u jedan unificirani, koherentni kod. Mi

prenosimo simbole iz jednog konteksta u drugi, naši rituali tvore mnoštvo malih, nepovezanih subsvjetova. Njihovi rituali tvore jedini simbolični konzistentni kozmos (Douglas prema Rihtman Auguštín 1984: 8). Takvu „unificiranu, koherentnu“ kulturu mogli bismo nazvati tradicijskom. Mogli bismo reći da je tradicijska kultura *osviještena* kultura, ona čije obrasce i prakse pripadnici te kulture ponavljaju smatrajući ih iz nekog razloga važnima i neizostavnima u svojim životima. Obrasci tradicijske kulture imaju značaj u svakodnevnome životu, a njezini sudionici primjenom određenih praksi izgrađuju identitet i postižu legitimnost pripadanja toj kulturi. Te prakse su običaji „kao neki nepisani zakoni i odredbe koji su nastajali iskustvom i navikama koje su odgovarale potrebama života jedne društvene zajednice. Oni djelomično utječu i na cjelokupan život i rad zajednice te ulaze u stalnu uporabu te postaju neophodni u životu ljudi“ (Alaupović Gjeldum 1996/1997: 248). Čulinović-Konstantinović (1989: 15) smatra da su nositelji i pripadnici tradicijske kulture, budući da su do polovine 20. stoljeća pretežno bili agrafičan društveni sloj, komunicirali i prenosili informacije na drugačiji način od civiliziranih društvenih slojeva, a u tom procesu značajnom ističe usmenu književnost:

„Prvenstveno norme društvenog i moralnog života izražavane su usmenom predajom, posredno u simbolici riječi i ponašanja, a veoma rijetko direktnim upućivanjem. Taj sistem kolektivne društvene edukacije nalazimo u brojnim izrekama, poslovicama, rugalicama, a relativna društvena izolacija i bojkot izražavaju negativan stav društvene sredine prema pripadniku, koji ne poštuje tradicijske norme ponašanja. Pripadnici seoske kulture na cijelom jugoslavenskom području sačuvali su do polovine našeg stoljeća isti sistem međusobnog odnosa, koji se polako gubi raslojavanjem sela, raseljavanjem i unošenjem novina iz urbanih sredina.“

Rijetka naseljenost ruralnih sredina reducirala je kontakte s drugim sredinama, što je uvjetovalo život „ograničen na obitelj nevelikih razmjera, te na najbliže *komšije*, pogodio je održanju tradicijskih oblika života“ (Čulinović-Konstantinović 1989: 27). S druge strane, „skladne seljačke zajednice [...] kriju mnoštvo konkurentnih normi i sukoba. Stoga običaji, njihov vanjski, manifestacijski ili ceremonijalni dio, ne počivaju na vječnim normama ili vrijednostima, nisu postojani i mijenjaju se ovisno o odnosima među različitim

ljudskim skupinama [...] i treba ih promatrati ne samo u funkciji skladnog života zajednice nego i u funkciji sukoba i mijena“ (Rihtman Auguštin 2001: 38), što ukazuje i na neminovnu dinamiku i promjenjivost tradicijske kulture.

Hrvatsku tradicijsku kulturu Botica (1995b: 3) objašnjava kao „zbroj svih duhovnih i materijalnih dobara što su ih stvorili najširi narodni slojevi u tijeku povijesti ovoga naroda, a i sad čine *genus specificum croaticum* u kulturnoj i civilizacijskoj djelatnosti. Važnu odrednicu svake kulturne tradicije čine narodni život i običaji, stvoreni i usustavljeni, koji se s vremenom samo preoblikuju, ne gubeći svoje bitno obilježje. Iz njih su proistekli i tradicijski duhovni plodovi, također postojani i konzistentni koji načelno jamče neku etnoduhovnost“. Tradicijska kultura velikim je dijelom usmena i „uključuje sve što se na usmen način prenosi, obično iz naraštaja u naraštaj“; tradicija podrazumijeva „pomno selektiran skup svih vrijednota zajednice koja ih prepoznaje kao čuvarica naslijeđa“ (Botica 2013: 13 – 14). I suvremena promišljanja o kulturi uvijek uključuju određeni sustav vrijednosti bez kojega „ljudi jednostavno ne mogu djelovati“. No, u suvremenoj zapadnoj kulturi taj se sustav, usprkos prethodnoj spoznaji, urušava: „[...] gubitak zajedničkog djelovanja čini život kaotičnim, bijednim, nepodnošljivim, a održavanje zajedničkog vjerovanja čini neizbježnim sukob s drugim skupinama. Mi na Zapadu povlačimo se od svojih tradicionalno, religijski, čak i nacionalno centriranih kultura, dijelom zato da smanjimo žrtve očaja i besmisla, a to nije nikakav napredak“ (usp. Peterson 2019: 15 – 16). Budući da su ruralne zajednice dugo ostajale izolirane od vanjskih utjecaja, tradicijska je kultura na takvim područjima snažnija i dugotrajnija. Ruralna područja Dalmatinske zagore u tom smislu mogu poslužiti kao dobar primjer jer sintetiziraju u sebi dihotomiju zatvorenosti i izoliranosti s jedne strane i graničnoga područja gdje neprestano struje utjecaji susjednih kultura, u odnosu prema kojima se oblikuje vlastiti kulturni identitet. Rihtman Auguštin (1984: 8) upravo na temelju kulture seljačkih zajednica u Hrvatskoj stvara hipotezu o strukturi tradicijskoga mišljenja koje, smatra, nije završilo, nego „u sebi sadrži prošlost, sadašnjost i budućnost; ta kultura koju smo poznavali i cijenili kao plemensku ili narodnu, i za koju smo mislili da je pregažena velikim sustavima moći i informacija, nije nestala. Upravo pritisci suvremenih birokracija utječu na male ljudske grupe i njihovo diferenciranje vlastitom kulturom unutar koje potvrđuju vlastiti identitet“. Kritizirajući, nadalje, etnološka

istraživanja usmjerena na narodnu kulturu za koju se nastojalo dokazati da je izvorna, stara, prastara tj. da je nastala bez vanjskih utjecaja (Rihtman Auguštin 1984: 11), potvrđuje teorije o promjenjivosti kulture. U liberalnijim sredinama folklor se, štoviše, oteo institucionaliziranome nacionalnome mitsko-simboličkom kompleksu, spustivši se u svakodnevicu, na neformaliziranu razinu društva i pojedinaca, odakle je i potekao. Folklor tako postaje posrednik poruka suvremenoga društva. Rihtman Auguštin (2001) navodi primjer norveške kraljice koja se oblači u stiliziranu narodnu nošnju (ne izvornu nego dizajniranu prema aktualnoj modi), a na božićnome je drvcu umjesto zvijezde norveška zastava. Nacionalno se u svakodnevici odvojilo od nacionalnoga na simboličkoj razini. Nacionalni identitet, umjesto da je u službi isključive nacionalne homogenizacije, postaje oruđem kulturne kompleksnosti. Tradicijsku kulturu ne mimolazi postmodernističko shvaćanje o promjenjivosti kulture, samo se unutar tradicijske kulture te promjene događaju sporije jer je jača svijest o identitetu i pripadnosti baš toj određenoj kulturi. Kada govori o suvremenome konceptu shvaćanja kulture kao promjenjivoga, nestalnoga sustava, suprotstavljajući mu tradicionalno poimanje, Milan Mesić ipak upozorava na različito poimanje kulture u tradicionalnim zajednicama te ga suprotstavlja „modernim formacijama kulture“. Tradicionalne kulture shvaćene su kao „dati način života, odnosno kao set praksi i vjerovanja neke grupe ljudi, čime je naglašeno svakodnevno iskustvo koje, u lokalnim okvirima, dijele svi članovi zajednice. Za razliku od nje, moderna, i osobito nacionalna kultura, određene su kao normativne i organizacijske konstrukcije predstavljanja, u labavoj vezi sa specifičnim svjetonazorom, dakle, više kao apstrakcija nametnuta životu ljudi“ (usp. Mesić 2006: 234).

Kultura je način života, ali i način mišljenja, ponašanja i akcija; kako ljudi misle o sebi, kako se ponašaju i kakav je raskorak između njihova mišljenja i ponašanja, ono što je Lévi-Strauss nazvao usporednim postojanjem apstraktnih struktura i konkretnih činjenica te njihovim međuodnosima (usp. Rihtman Auguštin 1984: 13). Istraživanja često pokazuju raskorak između apstraktnih struktura (ono što se izražava kao neka vrijednost) i objektivne stvarnosti, odnosno razliku između *zamišljenoga* i *ostvarenoga*. Riječ je o *apstraktnom* i *formalnom* naspram *konkretnom* i *individualiziranom*. Ovakva prosudba o kulturi očituje se u usmenoj književnosti kao dijelu tradicijske kulture; usmena

književnost često otkriva upravo dinamiku konkretnoga i apstraktnoga. Kultura nije samo ostvareno, ona je i ono što kazivač u usmenoknjiževnoj izvedbi izražava tek kao zamisao i želju, ali i ono konkretno što je dio svakodnevnih praksi, bilo poželjnih, bilo nepoželjnih o kojima često nije uputno glasno progovoriti pa će se progovoriti u književnoj formi. Kultura nije ista u očima njezinih praktikanata i istraživača, o čemu je bilo govora u prethodnim poglavljima. Potrebno je razlikovati interpretacije kulture koje kulturi prilaze iz iskustva življenja unutar određenoga društveno-kulturnoga sustava, participirajući u vrednotama toga sustava i interpretirajući kulturu iz nje same, od istraživanja koje kulturi prilazi izvana, iz drugačijega društvenoga, kulturnoga, vrijednosnoga i misaonoga sustava, čak „i oni iznutra, koje mi istražujemo, koji vjeruju u zamišljeni red, ne uspijevaju vidjeti cjelovitu sliku. To skriveno, po uvjerenju Emilea Sicarda, nalazi se u prostoru između zamišljenog idealnog modela te različitih varijanti svakidašnjih stvarnih odnosa“ (Rihtman Auguštin 1984: 182).

Na primjerima zadružnoga života, među ostalim područjima i u Dalmatinskoj zagori, u Poljcima, razgraničavanjem Lévi-Straussova *zamišljenog* i *ostvarenog*, odnosno *apstraktnog/formalnog* nasuprot *konkretnom/individualiziranom* unutar tradicijske kulture, lako možemo predočiti zamišljene obrasce tradicijske kulture Dalmatinske zagore, one čije se izvršavanje očekuje, ali često i ne ostvaruje: „reminiscencije na prošlost govore, zapravo, o vrednotama idealne kulture, nekadašnje idealno stanje uvijek služi kao daleki uzor“ (Rihtman Auguštin 1984: 110). Međutim, u tradicijskoj kulturi odnosi *zamišljenog* i *ostvarenog*, tj. *apstraktnog/formalnog* nasuprot *konkretnom/individualiziranom*, poremećeni su.

Primijene li se teorije o kulturi kao kompleksu zamišljenih i ostvarenih obrazaca ponašanja na „žensko pitanje“, jasno je da pogled izvana prepoznaje ženu u patrijarhalnome ključu; javno (društveno poželjno, *zamišljeno*) ponašanje podrazumijeva manje ili veće podcjenjivanje žene. S druge je strane uočljivo latentno djelovanje žene kojom se pozicionira na ljestvici moći. Te dvije točke – s jedne strane nizak društveni položaj i ugled žena, s druge strane stvaranje svojevrsne neovisnosti – odgovaraju odnosu idealne i stvarne kulture. Idealna kultura ženama ne daje moć i utjecaj pa se one služe neizravnim putem kako bi svoju moć ostvarile:

„Što više moći žene prisvoje u realnim situacijama života, to će idealna kultura jače inzistirati na njihovoj podređenosti, nesposobnosti i nepodobnosti da odlučuju. One će, stoga, prihvatiti zamišljeni red i nastojat će da ga vanjskim ponašanjem što manje povrijede. Ali na mnogo skrivenih načina one će i dalje držati u rukama konce vrlo značajnih akcija i aktivnosti” (Harding 2003: 172).

Prethodna je konstatacija znakovita za položaj žene unutar tradicijske kulture – iz ženske nemoći proizlazi njezina moć – što je javna nemoć veća, veća je i njezina stvarna moć. Istovremeno ta činjenica ne rješava otvoreno polje problema, ali donekle usmjerava pronalaženje zaključka o položaju žene.

5.2. Odlike tradicijske kulture Dalmatinske zagore

Alaupović Gjeldum (2019: 9) smatra da u kulturi određene zajednice značajno mjesto pripada običajima koji se s vremenom ukorijene u društvo do te mjere da ih se doživljava nepisanim zakonima koje je zajednica dužna poštivati. Oni usmjeravaju ukupni život zajednice, „mijenjali su se, gubili svoju moć i smisao, ali i dalje živjeli, bilo u upotrebi ili samo u sjećanju starijih generacija“. Latinska riječ *traditio* u značenju *predavanje*, podrazumijeva trajanje. Stoga, mijeni usprkos, tradicijska kultura podrazumijeva čvrste vrijednosne točke. Usmjerenost tradicijske kulture na „obrasce unutarnje komunikacije članova u svakodnevnom životu“, primjećuje i Mesić (2006: 234).

Temeljem terenskih istraživanja, te analizom odlika tradicijske kulture Dalmatinske zagore i usmenoknjiževne tradicije koja je prati, moguće je izdvojiti nekolcinu temeljnih vrijednosnih točaka na kojima počiva tradicijska kultura toga područja. U tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore središnje mjesto zauzima **obitelj**, zajednica stroge hijerarhije, prema zamišljenome redu, s muškarcem na čelu. Iz obitelji proizlaze sve druge važne odrednice tradicijske kulture. U tradicijskoj kulturi djeca imaju važnu ulogu – osim za opstanak loze po muškoj liniji, ona su neophodna i kao radna snaga; oba razloga su donekle objašnjenje za preferiranje muške djece. Balade kroz koje je Simona Delić istraživala obiteljske odnose, pokazuju njihovu složenost, upućujući ponekad i na privid obiteljskoga sklada koji se u tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore kao vrijednost snažno zagovara. Pregledom korpusa usmene književnosti

zabilježene u Dalmatinskoj zagori uočavamo da nisu samo balade pokazatelji odstupanja od zamišljenoga reda; u svim je usmenoknjiževnim vrstama moguće, unutar tradicijom uspostavljenoga reda, uočiti i strukture koje ga negiraju:

„[...] paradoks između obiteljske ‘dnevne racionalnosti’ i ‘noćne smjelosti’ najčešći je način pripovijedanja o obitelji u književnim i folklornim obradama i primjereniji je narativnoj obradi (manje lirskoj). [...] Obitelj u baladi, kao i u romanu i u bajci, ne čini samo tematski sloj djela. Općenito govoreći, književni, idealizirajući i mitizirajući prikazi obitelji, kao institucionaliziranih a opet na osjećajima utemeljenih odnosa, ne prenose nužno realne sadržaje, ali svoje teme i provodne ideje ne biraju slučajno, nego time uvijek reagiraju na svoje društvo i na trendove njegova mijenjanja“ (usp. Delić 2001: 21, 22, 25).

Stvarni odnosi prepoznatljiviji su u usmenoknjiževnim oblicima, a obitelj je, uz idealiziranu, društveno poželjnu formu, imala i svoje naličje koje reflektira konflikte i promjene koje se neprestano događaju unutar kulture. Mnogo je balada u kojima se događa „prijestup pojedinaca protiv nadindividualnog etičkog sustava tradicijske zajednice – običajnog prava, prirodne logike ili popularno-kršćanskog sustava vrijednosti – a porijeklo tih stoljećima nataloženih etičkih normi teško je povijesno odrediti“ (Delić 2001: 43). Mjestimično prevladavanje individualne norme u usmenoj književnosti ponekad se tumači promijenjenim konceptom povijesti (neka povijesna razdoblja inaugurirala su određene obrasce ponašanja kao dopuštene ili poželjne, dok ih druga ne doživljavaju na isti način) ili samom prirodom žanra koji se zaokuplja sudbinom pojedinca (usp. Delić 2001: 75), čime se potvrđuje teza o fluidnome karakteru kulture. Tipovi obitelji u Dalmatinskoj zagori su se mijenjali, od zadružnoga tipa, preko proširene obitelji s nekoliko generacija u istome kućanstvu, do nuklearne obitelji kakva je danas većina zagorskih obitelji, što odražava suvremena kretanja protuslovna nekadašnjem tradicijskome konceptu o velikoj, složnoj obitelji. Iako su se kulturne prakse promijenile, sve su one filtrirane kroz sustav običajnoga prava patrijarhalne obitelji u kojoj je otac kao dominantna figura nositelj obiteljskog reda. Majka, međutim, također ima važnu ulogu, štoviše, usmena književnost ukazat će u mnogim situacijama na njezinu dominaciju.

Obitelj se institucionalizira **brakom**. Može postojati i izvan braka, ali takva narušava kolektivni red tradicijske zajednice i time formalno zadobiva drugorazredno društveno značenje. Dopušteno je da bračnoj zajednici prethode izvanbračne prakse koje, prema poretку tradicijske kulture nisu poželjne, no postoje one koje zajednica prešutno odobrava. Jedna od takvih je, primjerice, *umaknuće* djevojke prema kojemu se s vremenom razvila apsolutna društvena tolerancija jer je u većini slučajeva izvedeno s ciljem da se zaključi brakom. Iz bračne zajednice proizlazi sljedeća važna uloga tradicijske kulture Dalmatinske zagore – **majčinstvo**.

Vjera, odnosno prepuštanje sudbini, Božjoj volji, svijest o ograničenosti ljudske spoznaje također značajno određuje tradicijsku kulturu Dalmatinske zagore omogućujući konzistentnost svih drugih važnih elemenata. Ako nešto u obitelji, braku ili s djecom pođe po zlu, te kategorije će se ipak održati ako se objasne Božjom providnošću koja određuje ljudsku sudbinu; dok je veća vjerojatnost da će se raspasti ako pojedinac uzroke nesreće započne tražiti u sebi predbacujući si odgovornost:

„čovjek patrijarhalne sredine ne misli i ne vjeruje da on može vladati udesom. Samo dobra sudbina može da mu dosudi najvišu blagodat života [...] Fatalistička rezignacija puna dostojanstva i bez agresije karakteristična je za intaktnu patrijarhalnu sredinu [...]“ (Stein Erlich 1964: 258 – 259).

Takav je odnos prema Božjoj providnosti osobito prepoznala umjetnička književnost. Pothvati pretka Jurasu Garića Prpe u Raosovim *Prosjacima i sinovima* u cijelosti su produkt njegova *zavjeta* s Bogom, a božansko se ne propituje: „Nedostojno je i nepravedno istraživati putove Božje, pa bili to putovi milosti ili putovi srdžbe. Treba ih samo primati, kao kišu, kao sušu.“ (Raos 1984: 152).

Svijest o nestalnosti sreće naslijeđena je iz Biblije i prihvaća se kao činjenica na koju se ne može utjecati (usp. Botica 2011: 33, 37). Sve te komponente u bezbrojnim se inačicama protežu kroz tkivo usmene književnosti u pojedinim svojim oblicima prkoseći zamišljenome redu. Pjesma *Soko mladoženja* (Broz i Bosanac 1896: 100) objedinjuje sudbinu, obitelj, brak i majčinstvo u

neodvojivu cjelinu. Kraljevu kći prose junaci, no otac je ne želi udati. Zatvara je u kulu, podalje od prosaca, zbog proročanstva „gospode stambolske“ da će biti obljubljen prije nego bude udomljena. Kada djevojku, „kćeri od Stambula kralja“, u kuli obljubi sokol, jer je sudbini nemoguće pobjeći, otac je oblači u čobansku odoru i tjera od kuće u potragu za proscem koji ju je obljubio, prijeteci joj smaknućem ako ga ne pronađe, pokazujući tako da ne prihvaća sudbinu kao dio kolektivnoga reda:

*Ajde išti vjerenika tvoga,
vjerenika, ljubio koj' te je;
ako bi se vratila na dvore,
mojom rukom odsjeć ću ti glave.*

Slične su pjesme *Zmaj mladoženja*, *Zmija mladoženja*, *Ženidba guje šarovite* (Broz i Bosanac 1896: 69, 80, 95), koje su inačice prethodno navedene pjesme zabilježene u Cavtatu. Jedna od inačica zabilježena je na prostoru Dalmatinske zagore, u zbirci Filipa Banića (usp. Broz i Bosanac 1896: 520). One tematiziraju želju za majčinstvom, majčinsku bezuvjetnu ljubav te ulogu majke u sinovoj ženidbi. Majka je u ulozi prosca za svoga sina, ona to čini jer ga voli, iako je svjesna činjenice da će ga kao zmaja/zmiju djevojke teško prihvatiti. Isti je motiv pronađen u *Ostojića* (usp. Broz i Bosanac 1896: 525) te u *Tomasea* (usp. Broz i Bosanac 1896: 528), gdje majka, pokazujući svijest o sinovoj neobjektivnosti, ukazuje na karakteristike poželjnoga muškarca:

*„Ne luduj de, zmijo šarovita!
Tko će dati za zmiju djevojku?
Nit si junak, nit ideš junački,
niti jašeš dobra konja svoga,
neg se kriješ po travi zelenoj.“*

[...]

*Kad su došli djuveginu dvoru,
pred zmiju je izlazila majka;
skače zmija majki u njeđarca.*

*prepade se Emena gospoja,
 ne smi s rukom zmije izvaditi.
 Sadje s konja lijepa djevojka,
 pa zagrće rukav od lakata
 i uhvati zmiju šarovitu,
 nosi zmiju u bijele dvore.
 Pred svatim se s'zmijom razgovara:
 „Zmijo moja, moje odsudjenje!“*

Lijepa djevojka vjeruje u sudbinu i prihvaća je onakvom kakva jest – spremnost na žrtvu (brak sa zmijom) biva nagrađena te se zmija pretvara u naočitoga mladića. Od sudbine je, dakle, nemoguće pobjeći, čovjek nema vlast nad drugim čovjekom pa ni nad samim sobom. Delić smatra da je sustav vjerovanja u baladama mješavina poganskih vjerovanja, prirodne logike i popularnoga kršćanstva. U tzv. *baladama o smrti*, autorica primjećuje zakonitost po kojoj se čovjek može samo pasivno prepustiti jer je igračka u rukama sudbine (Delić 2001: 128 – 130). Starije generacije žena u Dalmatinskoj zagori, rođene od 20-ih do 40-ih godina 20. stoljeća, nerijetko vjeruju u druge vanjske utjecaje na njihov život kao što je, primjerice, čarobna moć bilja ili sličnih supstanci, ali se i to prihvaća kao produkt sudbine. U svome terenskom istraživanju zabilježila sam kazivanje 90-godišnje žene koju je vrlo teško razuvjeriti u njezinu zaključku o udaji vlastite kćeri. Naime, kćerin izbor nije bio u skladu s njezinim očekivanjima te postupak kćeri objašnjava time da joj je sadašnji zet nešto ubacio u kavu zbog čega se kći hirovito zaljubila. Kada se starici pokuša objasniti da, u slučaju da su njezine tvrdnje istinite, ta supstanca ne može djelovati preko 30 godina koliko je njezina kći u braku, ona samo odmahne rukom šaljući tako poruku da zna što priča i da ju se ne treba uvjeravati u suprotno.

Nerijetko i mlađe kazivačice (40 i 50-godišnjakinje) svoje zaključke o muško-ženskim odnosima, koji redovito podrazumijevaju vjenčanje i potomstvo, prate zaključkom: „Tako je to Bog ostavlja“ ili „Bog zna“, smatrajući ga dovoljnim opravdanjem za sve nerazrješive pojave, među ostalim, i za određenost ženske društvene ulogu. Žene Dalmatinske zagore svjesne su svoga otežanoga položaja u odnosu na muškarca, ali ga uglavnom ne smatraju potrebnim

preispitivati, često niti mijenjati. Zabilježila sam dvije priče iz Dalmatinske zagore⁵⁶ koje potvrđuju predestinacijski stav o neizbježnosti sudbine. Prva govori o dvojici braće od kojih je jedan bio sretan i sve mu je išlo od ruke, drugi nesretan. Sretnome bratu bilo je žao nesretnoga pa mu odluči pomoći: na mostu mu ostavi vreću s novcem te ga uputi da prođe tim putom. Nesretni brat se uputi, ali mu sine ideja kako nikada preko mosta nije prošao zatvorenih očiju te bi baš sada mogao to učiniti. Tako izbjegne vreću sa zlatnicima, odnosno sreću koja mu nije suđena. Druga priča govori o kralju kojemu su predvidjeli da će mu kći umrijeti od ugriza zmije. Kralj učini sve kako bi je zaštitio. Jednoga dana, kraljeva zaželi grožđa, sluge joj udovolje, a iz grozda iziđe zmija i usmrti je. Prihvatanje sudbinskoga određenja koje ne traži objašnjenje pomaže u razumijevanju položaja žene Dalmatinske zagore i njezina odnosa prema temeljnim vrijednostima tradicijskoga sustava; olakšava i razmatranje pitanja njezine ravnopravnosti u odnosu na muškarca.

U zbirkama iz kojih je uzeta analizirana građa, uzme li se u obzir cjelokupni korpus, razmjerno je malo građe zabilježene u Dalmatinskoj zagori, ali ono što je zabilježeno uglavnom oslikava tradicijski kompleks običaja i normi koje su određivale život žene, ali i odupiranje istome. Ta činjenica potvrđuje postmodernističke kulturne tendencije – kultura se neprestano mijenja, ali pokazuje i snažnu otpornost tradicijske kulture u provođenju i filtriranju novih kulturnih praksi.

5.3. Kolektivni (zamišljeni) i individualni (ostvareni) red u usmenoj književnosti Dalmatinske zagore

Govorimo li o realizaciji kodeksa tradicijske kulture u usmenoknjiževnim oblicima, primjetno je da usmene forme često prikazuju „pomaknuti red“, onaj koji smo u poglavlju o tradicijskoj kulturi nazvali *ostvarenim (individualnim)*, redom „odstupanja od pravila“ koji nerijetko biva sankcioniran kako bi se održao *zamišljeni (kolektivni) red*. Nije beznačajan broj primjera u usmenoj književnosti (ali i u realnome životu o kojem saznajemo iz terenskih istraživanja) u kojima pobjeđuje *individualni (ostvareni) red*, usprkos utvrđenoj matrici

56 Priče parafriziram. Ne bilježim u izvornome obliku jer sam ih upamtila kao dijete te im se sjećam sadržaja, bez posjedovanja autentičnoga teksta kazivača.

tradicijske kulture. Jaussovim riječima, „strasno razmatranje zemaljskog života“ (Jauss prema Delić 2001: 133) oštro suprotstavlja individualno i nadindividualno, zadane uloge i slobodni izbor. Usmena književnost koleba se neprestano u pokušaju da pomiri individualno i kolektivno, „balade reda“ tako teže uspostavljanju pravde projicirajući pojedinačne etike u nadindividualni etički sustav. U njima prevladava shvaćanje da pojedinac ne postoji izvan grupe (obitelji) te se njegova individualnost realizira u sklopu očekivanja obitelji (usp. Delić 2001: 129). U Dalmatinskoj su zagori zabilježeni brojni usmenoknjiževni primjeri koji bi svojom idejnom koncepcijom mogli potvrditi navedenu tezu o tendenciji prema izmirenju individualnoga i nadindividualnoga.⁵⁷ Odstupanje od nadindividualnoga reda u usmenoj se književnosti često kažnjava, bilo stvarnim kaznama, bilo posredstvom nadnaravnih pojava. Narušavanje reda u usmenoj književnosti najintenzivnije se očituje u onim životnim područjima u kojima su sankcije najizraženije, a jedno od dominantnijih su muško-ženski odnosi. Međutim, u usmenoj su književnosti zabilježeni i primjeri prihvatanja individualnoga reda.

U ulozi kažnjenika u usmenoj književnosti češće su žene te, u odnosu na muškarce prijestupnike, češće trpe rigorozne kazne, ponekad i nemotivirano, u situacijama kada stječemo dojam da nenamjerno krše red tradicijske zajednice. Muškarci mahom ne trpe teška fizička kažnjavanja, a rjeđe su kažnjeni smrtnom kaznom. Njihova je kazna najčešće kletva koja, doduše, u tradicijskoj kulturi nema status beznačajne kazne. Ponekad ipak usmenoknjiževna tvorevina o takvim kažnjenicima završava nedovršeno ili nedefinirano i recipijentu je samo vjerovati da će se prokletstvo i ostvariti nad onim nad kim je zaslužen izrečeno. Kletva tako ima karakter svojevrstne hipotetske kazne, iako sama priroda proklinjanja sugerira izvršenje. U pjesmi *Gdje će je udati* (Andrić 1929: 313) junak na livadi susreće tri djevojke: koja konja prima, bit će mu ljuba; koja mu vodu lijeva, bit će mu nevjesta; koja remeti kolektivni red ne primjećujući ga i ne ustajući na njegov dolazak, nju će ženiti u zlu kuću u Vražeralo, „gdje se braća sijeku noževima, jetrve glavnjam tuku, svekrve varnjačicama, a dica kašičicama“. U pjesmi *Marko Kraljević osvećuje smrt brata Andriju* (Bosanac 1897: 126) krčmarica

57 Simona Delić analizirala je žanr balade, ali dobar dio njezinih zaključaka, osobito onaj koji se tiče odnosa očekivanoga i ostvarenoga reda, primjenjiv je i na druge usmenoknjiževne vrste.

Anica nazvana je „kujom“ zbog njezine nevjere i lažnoga svjedočanstva. Marko je mučki ubija. U pjesmi *Marko Kraljević i nevjerna ljuba* (Bosanac 1897: 97 – 100), žena preljubnica također je kažnjena užasnom smrću:

*Voliš sada, da te sabljom s'ječem,
ali, ljubo, da te konjem gazim,
ali, ljubo, da m' večeru sv'jetliš?
Namaza je praom i sumporom,
zapali joj kose na vr'glave,
sve večera, a ljuba mu svijetli.*

Preudaja Ivanove ljube (Banić 1885: 327) govori o ženi koja se preudaje nakon lažnoga saznanja da joj je suprug mrtav, Ivan je po povratku ubija. U inačici prethodne pjesme (Banić 1885: 328) Ivanova ljuba svoju nevjeru također plaća životom; razlika u odnosu na prethodnu pjesmu u tome je što se ljuba sama nudi kapetanu Marku. U pjesmi *Marko Kraljević prevario Arapku djevojku* (Bosanac 1897: 44 – 52), Marko je okrutno prevario djevojku koja ga je izbacila iz arapske tamnice, ubivši je⁵⁸ ili je ostavivši na vodi,⁵⁹ nakon čega se ona u očaju baci u vodu. Moralni poredak važniji je i od vjerske (ne)snošljivosti. Arapkinja vjeruje na riječ Marku i možemo je okarakterizirati naivnom, ali prije će biti da se u kodeksu tradicijske kulture riječ poštovala, a djevojčin postupak motiviran je iskrenom zaljubljenosti. Da je Marko negativac koji je pogazio riječ, vidljivo je iz završetka pjesme kada ga prekora majka. U inačici iz Mitrovice u Slavoniji (Ilić), Markova ljuba Anđelija odlazi u starca Milovana po janje u kojemu je reinkarnirana ubijena djevojka te je daje Markovu bratu Andrijašu za ljubav. Na taj način iskupljuje Markov grijeh. U Pavlinovićеvoј inačici (prema Bosanac, 1897) majka i duh prevarene djevojke Marka kažnjavaju kletvom; mrtva glava Arapkinje progovara:

*„O ti Marko, usahla ti ruka!
Što ti mene ne odvede doma,
kakono si, Marko obećao?“*

58 U inačici iz južne Dalmacije odrubivši joj glavu.

59 Inačica sa Šipana.

Majka dovršava kletvu riječima „*Što učini? Druga ti usahla!*“.

Narodne pjesme, kako vidimo, ne idealiziraju život, donose životne istine koje su nerijetko oprečne zahtjevima tradicijske kulture. Protivljenje prirodnome redu ipak često završava drakonskim fizičkim kažnjavanjem ili nekim drugim oblikom sankcije koji će za pojedinca imati dugoročne negativne posljedice kao što je kletva ili pojavljivanje duha nepravедno kažnjene osobe koja proganja počinitelja. Usmena književnost, budući da projicira stvarne ljudske preokupacije i kada ne proizlaze iz stvarnih situacija, najčešće je na strani pravde pa akteri zasluže nagradu ili kaznu, ovisno o tome koliko su pogriješili u odnosu na moralni zakon, koji uvijek ne korespondira sa zamišljenim redom tradicijske zajednice.

Osim žena preljubnica, zbog narušavanja tradicijskoga reda, proklete su i nevjerne majke kakva je ona koja u zamjenu za bratovu ucijenjenu glavu nudi glavu svoga sina (*Sestra volila bratu nego sinu*) (Pavlinović 2007a: 145 – 147).⁶⁰

*Moj brajane, moje dobro milo,
ja imadem do tri sina moja,
mogu jednog prigoriti za te.*

Nastavak pjesme na prvi pogled daje naslutiti kako majka to čini teška srca i kako se u konačnici neće odlučiti na takav postupak. Kada ipak žrtvuje sina, osuđena je u posljednjim stihovima njegovom kletvom:

[...]

*leteć mu je glava govorila:
„Bog prokleo, svaku staru majku,
koja voli bratu nego sinu“!*

Inačica s temom žene koja izdaje muža, ne želeći ga probuditi pri dolasku neprijatelja, zabilježena je i u Banića (1885: 80 – 82).⁶¹ U inačici ove pjesme (*Novaković Grujo i njegova nevjerna ljubav*) snažan je motiv maloga Stipana,

⁶⁰ Pjesma je zabilježena u Ugljanima.

⁶¹ Banićeva zbirka bilježi pjesmu iz triju mjesta Poljičkoga kraja: Donji Dolac, Srijane i Bis-ko.

djeteta koje završava s ocem u tamnici (u zamjenu za ubojstvo) i biva gladan, ali se majka na njegovu bol ne obazire:

Evo sam ti dite ogladnio!

[...]

*ajde sinko kuji majki svojoj
ne bi li ti malo hliba dala.
Ter je Stipe babu poslušao*

[...]

*pa on idje baš do majke svoje,
a kad ga je ona razumila
udri njega rukom uz obraze.*

Svoga odabranika poziva da pođe s njom u „bijelu kulu“, da Gruju zaveže, a djetetu planira smrt:

*A zakolji malena Stipana
Stipana od sedam godinica.*

Iako majka biva kažnjena strašnom kaznom – spaljena s *aklenom* (paklenom) košuljom navučenom preko glave – pjesma je kombinacija osude, ali i empatije prema strašnoj ženskoj sudbini. Slične reakcije žene-majke zabilježene su u pjesmi *Raič guslar i turski buljubaša* (Banić 1885: 225), u kojoj se nevjerna žena Andjelija postavlja protiv svoje obitelji, supruga i djeteta. U pjesmi *Ljuba se Marka Kraljevića preudaje* (Bosanac 1897: 106) Marko boluje, posjećuje ga sestra Mandalina i obavještava da će doći i *ljuba* s Nokićem barjaktarom. Ne znamo kakva je bila ljubina sudbina, ali u inačici iz Biskoga Marko Kraljević pokazuju svoje naličje; svatove ubije, ali ljubi oprost. Usmena književnost rjeđe poznaje kavalirštinu i oprost ukoliko ponašanje aktera odstupa od tradicijskoga reda zajednice, ali su u Dalmatinskoj zagori zabilježeni i takvi primjeri kao i oni u kojima je ženska nepostojanost blaže kažnjena, primjerice, nepovjerenjem novoga odabranika, kako je u pjesmi *Ivo Senjanin i Jajčanin*

Alija (Banić 1885: 359 – 361) u kojoj zarobljena Ivanova ljubav prevari Ivana zbog Jajčanina Alije, no ne zadobiva njegovu naklonost, već nepovjerenje.

Djevojka izdaje momka (Čulin 2003: 226 – 227) pjesma je koja prikazuje prijetvornu ženu koja se prevarom ne služi zbog ljubavi ili zadovoljavanja vlastite pohote, nego radi ostvarivanja nekog praktičnoga cilja:

*Lipa Janja, ubila je slana,
priveć lipa, al' ne plemenita,
puno smirna, al' nimalo virna,
pa se Janja potkupiti dala
od nikoji' Bolini' dušmana,
brzo Bole k Janji požurija,
da b' radosne visti joj donija,
a zna dobro di će curu naći,
u Dubravi kod bili' ovaca.
Čim je spazi, zdaleka joj javlja:
„Večeras se zarukama nadaj!
Doć' će čaća, dva starija brata,
stric i ujac tebe prstenovat.“
Bolu Janja ljubi i miluje,
višto ona radost odglumljuje.
Dok ljubila, o vrat se ovila,
dok grlila, kosu milovala,
Jer je znala – koji moći ima,
u kosi i' obično sakriva.*

U pjesmi *Moj Ivane, milo mi te kleti* (Andrić 1929: 75)⁶² akter je djevojka koja kune mladića jer nije održao vjeru. Dok je Jela u primorju čuvala konje, on se oženio drugom:

*Moj Ivane, milo mi te kleti!
Ne dočeka' lita ni Svisvetih!
Koliko je na krušci krušaka,
on'liko te ubilo pušaka!
Moj Ivane, milo mi te kleti!
Koliko je u Mosoru stina,*

62 Pjesma je zabilježena u Grabovcu.

*on'liko te prostrililo strila!
Što ti žena od ruha donila,
sve za tobom u crno razdrila!
Kol'ko žena vode ti donila,
više suza za tobom prolila.*

U situacijama kada se ne protive (formalnome) zakonu, u usmenoj književnosti zločini ponekad ostaju nekažnjeni. Primjer je tome pjesma u kojoj kći počini samoubojstvo zbog očeva incestuoznoga prijedloga ili sin protjera ženu pritisnut prokletstvom s motivom majčina mlijeka; on zna da ženi čini nepravdu, ali je moć majčina prokletstva po naravi poretka snažnija. Pjesma zabilježena na triljskome području (Bezić 1967: 100 – 107) govori o Mijatu Tomiću i njegovu nećaku Marijanu koji se odvaži otići u Livno gdje ga Turci zarobe. Odražava tradiciju Dalmatinske zagore o nužnosti nasljeđivanju etičkoga kodeksa predaka, ali i individualnu etiku narušavanja te tradicije zbog koje akter nije kažnjen:

*Marijane, drago dite moje,
jesa' lin ti govoriya, sine,
da se prođeš Livna bijeloga
i divojke Bojagića Hajke.
Ko ne sluša svoga starijega,
taj ne sluša Boga jedinoga.
On će uvijek ludo nastradati.*

Usprkos nepoštivanju zakona predaka, Mijat ipak spašava nećaka Marijana i ženi ga za Ajku koja se pokrsti i postaje mlada Katarina. Činom djevojčina pokrštavanja kolektivni red je sačuvan od Marijanove individualne samovolje, a pjesma završava pozitivnim ishodom, simboličnim formulaičnim izrazom kojim se sugerira obiteljsko zajedništvo, karakterističnim za brojne usmenoknjiževne epske pjesme:

*Lipi porod š njomen izrodija,
prve čeri, posli njen sinove,*

*da neviste ne zatiču zava,
da u kući ne bude jin kavga.*

Mnogo je usmenoknjiževnih inačica diljem Hrvatske u kojima uglavnom žene, osuđene zbog grijeha, dobivaju Marijin oprost. Marija često posređuje između žena i Isusa; Isus, međutim, ne udovoljava uvijek njezinoj molbi (usp. Banić 1885: 138). Inačice s nekažnjenim akterima oslanjaju se na etički kodeks „balansirajućeg morala“ (usp. Delić 2001: 61, 109 – 111) kakav je, primjerice, prisutan u slučaju preljuba. Subjekte u takvim „baladama kazusima“ Delić naziva „zaobljenim likovima“. U odnosu na plošne, zaobljeni likovi nedovršeni su i otvoreni, bliski su realnome iskustvu, mogu pobuditi snažniji osjećaj bliskosti i poistovjećivanja te u skladu s takvim doživljajem ne biti drastično kažnjeni. Preljubnica tako biva protjerana iz doma, ali i nađe novi, a opravdanje za sretan kraj u muževnoj je krivici jer nije znao biti autoritet (usp. Delić 2001: 61, 109 – 111). Slučajevi *muževa slabića* nad kojima trijumfira pametnija ili odvažnija žena poznati su i u usmenoj književnosti Dalmatinske zagore. U pjesmi *Plemenita Jelina* (Andrić 1914: 161) žena zavodnica vara muža skrivajući u ormaru ljubavnika. Ona sama zavodi ljubavnika, ali ne biva kažnjena. Pjesma završava u šaljivome tonu, suosjećanjem prevarenih muškaraca i njihovim međusobnim razumijevanjem – razumiju se jer ih je žena obmanula, a jedna od inačica komično intonira priznanje prevarenoga muža o tome da mu se i samome dogodilo isto, ali je bio odvažniji i bježao je.⁶³ Inačice iz Dalmatinske zagore⁶⁴ zabilježene su u Imotskome kraju, gdje se prevareni suprug razljuti te udari ženom o sanduk iz kojega ispadne ljubavnik; ljubavnika pušta, a ženu sažeže u košulji od voska. U Pavlinovića prevareni muž ljubavnika pusti, nevjernu ljubav zapali, dok u Filipa Banića⁶⁵ ženu izda papagaj kojega je dobila na dar, a muž joj odrubi glavu. U pojedinim inačicama motiv papagaja je izostavljen, ali je žena kažnjena na isti način. Zanimljivo je uočiti da sve inačice zabilježene u Dalmatinskoj zagori za ženu završavaju tragično. Muškarac je u usmenoj književnosti nerijetko u poziciji *rogonje* koji nije kadar obraniti vlastitu čast i

63 U inačici iz Komletinaca nema kažnjavanja žene, u inačicama iz Dalmatinske zagore žene su kažnjene.

64 Podatke o inačicama donosi Andrić (1914).

65 Pavlinovićeve i Banićeve inačice preuzete iz Andrić (1914).

zajednica ga izruguje. Kaduna Muje s Udbine opije Muju i prijatelja mu Alila, a u međuvremenu joj dolazi ljubavnik, a spominje se i dijete koje doji. Sam ljubavni čin prikazan je naturalistički:

*[...] ide buli na gornje tavane.
U'iti bulu po svilenu pasu,
pa je baca junak na dušeke,
grli, ljubi kano prijatelja
grči, prči kano dušmanina.* (Bezić 1967: 108 – 111).

Kaduna ga neće odati mužu, ali će muž po njezinoj raščupanoj kosi te izostanku običaja da mu donosi kavu, naloži vatru i ujutro ga posjeti, shvatiti da laže kada kaže da je uzrok njezinu neurednome izgledu i kašnjenju „satan⁶⁶ vezak“ što ga je do pola noći vezla, nakon čega ju je zaboljela glava pa je zakasnila obaviti svoje uobičajene jutarnje dužnosti. Očekivan je dramatičan rasplet, ali kada kaduna, prisiljena batinama, Muji kaže istinu, on njezinu ljubavniku šalje poziv na megdan, ali u konačnici prepadnut, Mujo na megdan ne dolazi. Ženska prevara ponekad proizlazi iz ženske osviještenosti o pravu na usmjeravanje vlastitoga života. U takvim okolnostima žena pribjegava različitim metodama kako bi svoju individualnost suprotstavila očekivanjima kolektiva. *Vjerenica hercega Stjepana, Prevareni paša Erceglija, Mali Radojica, Jele Šćepanova*⁶⁷ pjesme su s motivom djevojačke prevare. Djevojka ne želi poći za mladića pa se pretvara da je mrtva, preodjene se u muškarca u želji da izbavi iz opasnosti muškoga člana obitelji (najčešće oca koji nema muškoga nasljednika) ili pomaže muškarcu u izbavljenju iz ropstva, zbog čega biva nagrađena njegovom naklonošću (*Mali Radojica*). U Dalmatinskoj zagori zabilježen je primjer iz Doca Donjeg u zbirci Filipa Banića (1885: 195 – 197) o Fatimi koja pokušava prevariti Ugrina Janka, ali joj, za razliku od drugih spomenutih pjesama, to ne polazi za rukom. U pjesmi br. 30 iz iste zbirke Bariša Klišanin se pravi mrtvim, ali ga oda smiješak, upućen pašinoj kćeri koja ga ne želi odati te oni ostaju živjeti zajedno ubivši Ajkunine roditelje koji su Barišu stavljali na kušnju.

66 *Satan* u značenju sitan.

67 Navedeni naslovi redom pojavljivanja preuzeti su iz Andrić (1914: 26, 29, 30, 35).

U radu o predbračnome životu žene Dalmatinske zagore (usp. Odža 2017a) terenske zabilježbe svjedoče o ženama koje su lukavstvom, prevarama, „umicanjem“, skrivanjem, pokušavale usmjeriti prilike u svoju korist. U takvim situacijama žena uglavnom nije kažnjena za svoju nevjeru, čime joj šira zajednica, ali i njezina obitelj prešutno priznaje pravo na odabir. Međutim, u inačicama pjesme *Dragoman-djevojka* (Andrić 1914: 48 – 50) zabilježenima u Docu Donjem (Banić 1885: 344 – 345) te u Kačića Miošića (1983: 185 – 187); dragoman djevojka, kći Nikolice, kneza od Grahova, obrazovana je i isprošena za Sekula. Ona ima pravo izbora pri odabiru supružnika. Odlučuje napustiti zaručnika i udati se za pašu, no njezin pokušaj oskvvrnuća tradicije prelaskom na drugu vjeru, u čemu posreduje majka, ne ostaje nekažnjen – Sekul joj otkine ruku na kojoj je njezino prstenje:

*Vira moja, paša gospodare,
volim s tobom u travi zelenoj,
neg' Sekulom u svili crljenoj.*

*To je majka naučila biše,
da promini viru za neviru.*

[...]

*Mahnu sabljom Sekul dite mlado,
odsiče joj ruku pri ramenu...*

Usmena književnost ambivalentnoga je odnosa prema pitanju vjerske tolerancije. U nekim pjesmama veliča se vjerska snošljivost, najčešće potvrđena vjenčanjem pripadnika različitih vjeroispovijesti (uvijek je to suprotstavljanje kršćanstva i islama, pri čemu jedan od sudionika prihvaća vjeroispovijest drugoga, gotovo uvijek je to žena), u drugima se najvećom vrlinom smatra odbijanje prosca druge vjeroispovijesti.

Terenska istraživanja pokazuju da se narušavanje kolektivnoga reda ženskom nevjerom u određenim okolnostima toleriralo. Poznati su primjeri žena u Dalmatinskoj zagori koje su se odlučivale za promjenu partnera neposredno nakon crkvene napovijedi, potaknute uglavnom materijalnim razlozima. Njihov postupak moralno je osuđivan, ali nisu podvrgnute značajnijim društvenim

sankcijama jer je društvo dopuštalo pravo na predbračnu promjenu odluke o bračnome partneru:

„Kad odrede da će se ženit bude još da je drugi umakne ili priprosi i ona ode i vrati prvom rukovanje, prstenje, zaruku. E, sad je momku krivo, događalo se malo i svađa ali nije baš toliko mnogo. Jopet, ima cura, bogati, koliko oćeš, nađe drugu, đava je đava. Curu je dolazija prosit mladi i jedan drugi š njin. U svatovima su pjevali vulgarne, šaljive pjesme, uglavnom usmjerene mladoj:

*Stante svati, nevista će srati
starom svatu u duboku kapu.*

ili

*Veseli se piko
večerati ćeš lipo.
Nećeš pure ni blitve
nego kure od litre.“* (Milićević 1957, 1965 – 1967: 145 – 146).

Osim djevojačkih prevara, u usmenoj književnosti kao i u terenskim istraživanjima, nisu rijetke ni prevare muškaraca. U pjesmama *Marko Kraljević i car Sulejman* (Bosanac 1897: 40)⁶⁸ Marko kaže da se neće ženiti dok ne obljudi carevu ljubav i mladu sultaniju. Marko Kraljević lik je usmene književnosti koji prednjači ljubavničkim pothvatima. S tematikom Markove ljubavi je i pjesma u Banića (1885: 97). Ljuba Markova tuži se djeveru Andriji da Marko ljubi drugu djevojku. S druge strane, nije rijetko ni da u pjesmama o Marku Kraljeviću žena bude preljubnica. Čini se da su u usmenoj poeziji podjednako nevjerni i Marko i Ljuba mu. Prevara muškarca zastupljena je i u novijim zapisima:

68 Inačica iz Medova Doca, str. 120.

*Raste dunja kraj drveta trula,
 moj dragane ja sam nešto čula:
 da ti jesi selu govorio
 da me nisi mlađane volio.
 Proklet bio što si me vodio,
 kad me nisi ni zere volio.*

[...]

*Da j' u rodu, moje srce milo,
 to bi meni manje žao bilo,
 neg' u kući roditelja moga,
 pa sam tužna ja do boga svoga.
 Jer mi kažeš da ti imaš drugu,
 a u selu prokletu devojkju,
 vrag joj odn'jo i oca i majku.
 Misliš, Špiro, da ti nema para,
 Mara ti je curetina stara,
 pa je meni tebe preotela.
 Dabogda se s tobom pomamila,
 žire ila, s lista vodu pila,
 tavnica joj crna zemlja bila.
 U travi se ljute guje legle,
 oči pile, u travu se krile,
 što su mene Špirom zavadile. (Krstanović 1973: 27 – 28).*

Usmena književnost ne tolerira muškarčevu prevaru, također ga kažnjava čime ga stavlja u ravnopravni položaj u odnosu na ženu (Andrić 1909: 147).⁶⁹ Iako bi ovakva konstatacija zahtijevala analizu učestalosti pojavljivanja muškaraca i žena u ulozi preljubnika u usmenoj književnosti, evidentno je da žene za isto zlodjelo trpe gore posljedice, često sa smrtnim ishodom. Usprkos tome, činjenica da se ni muškarčeva nevjera ne tolerira ostavlja otvorenim pitanje koliko je točno tvrditi da je usmena književnost po pitanju ženske nevjere mizoginoga karaktera. Drakonske kazne žena odražavaju patrijarhalni red s muškarcem kao dominantnom figurom (zbog čega vjerojatno on trpi blaže kazne, ili ih se, kao u slučaju kletve, može tek naslućivati). Vidljivo je, ipak, da nisu

69 Pjesma zabilježena u Ugljanima.

beznačajni primjeri narušavanja reda posredstvom žene aktivnoga subjekta čiji su postupci u pojedinim situacijama izjednačeni s muškarčevim, a zbog čega nije kažnjena, nego se takvi postupci prešutno društveno prihvataju. Delić uočava kako spolna uravnoteženost protivnika pokazuje da u žanru balade količina zlih žena, tradicionalnoga protivnika u folkloru, nije nadmoćna broju muških protivnika, što navodi na zaključak da je mizogina tradicija blaža negoli u proznim folklornim žanrovima (usp. Delić 2001: 86 – 90). Ona ipak dvoji o takvome zaključku, otvarajući pitanje:

„Nisu li balade reda zapravo ipak muško, a ne žensko pismo (govor)? Ne učvršćuje li taj nesvjesno disocirani subjekt stereotipe podjele moći i ne manipuliraju li i same ženske kazivačice balada ženskim subjektom baladnog diskurza? Iako bi imago-loška analiza žene kao subjekta balada reda morala istaknuti pasivnost kao njezinu glavnu značajku, pa u tom smislu balade, kao i ženske (urbane) bajke, prenose ustaljenu patrijarhalnu podjelu uloga [...] disocijacija ženskog subjekta na muškog pomoćnika daje naslutiti da je riječ o prikrivenom negodovanju protiv stereotipa ženske pasivnosti, prikrivenom utoliko što pravi ženski pomoćnici (jetrva, majka) balada reda uistinu samo bezuspješno pomažu [...]“ (Delić 2001: 94, 95).

Prozne usmenoknjiževne vrste također nerijetko pokazuju žensku superiornost, osobito u verbalnim duelima i drugim modelima izražavanja koji u prvi plan stavljaju njezinu verbalnu dosjetljivost. Moguće se složiti oko činjenice da su ženski pomagači rjeđe aktivni u odnosu na muške, ali kada se razmatra usmenoknjiževni korpusu u cjelini, nije se moguće u potpunosti složiti oko njihove bezuspješne pomoći. Međusobna ženska solidarnost u realnom ambijentu doista je bila djelotvorna za ostvarenje „ženskih ciljeva“ (kako se, primjerice, vidjelo iz primjera o zadružnome životu), a u oblicima usmene književnosti ženski pomagači također nedvosmisleno uspješno razrješuju određene dramatične situacije.

Inačica pjesme *Kumovanje nesuđenoj i Jelenova napitnica* (Andrić 1909: 60 – 64, 317) zabilježena je u Dalmaciji, nije precizirano gdje. Djevojka s kojom je mladić svojevremeno ljubovao zove ga za vjenčanoga kuma. Mladić se pojavljuje na vjenčanju jer je biti kum čast i dužnost, ali je u zdravici prokune, čime je izražena društvena netolerancija nevjere. U većini pjesama ove

tematike mladić kune djevojku zbog pogažene vjere, dok je u pjesmi *Jelenova napitnica* jasno da djevojka ne gazi vjeru svojom odlukom, već odlukom braće koji je udaju za drugoga mladića. Prevareni se mladić služi lukavstvom da povrati djevojku; u zdravici slaže da očekuje njegovo dijete, zbog čega je ostavlja mladoženja kojega su joj braća namijenila.

Terenska istraživanja pokazuju veću zastupljenost bračnih prevara od strane muškaraca. Ne može se, međutim, sa sigurnošću kvantificirati takva hipoteza iz više razloga: kazivači na terenu su žene, problematika je intimne prirode i nije moguće znati koliko istine kazivačice otkrivaju ispitivačima, koji su njihovi motivi da nešto (ne) zadrže za sebe, osobito ako se pripovijeda o vlastitome iskustvu. Od 60-ih godina 20. stoljeća muškarci su znatno mobilniji, za razliku od žena koje ostaju kod kuće, čime se mogućnosti za bračni preljub znatno proširuju. Ipak, kazivačice su nerijetko znale tko su ljubavnice njihovih suprug, nije neobično da navode imena ili nadimke žena preljubnica, što znači da one nisu žene izvana, nego su često živjele u njihovoj bližoj ili daljoj okolini. Društveno prihvaćanje preljuba, bez obzira na spol počinitelja, vidljivo je u novijim zapisima usmene književnosti (od 60-ih godina 20. stoljeća). Oni obično, u formi dvostihova koji se izvode pjevajući, najčešće u spektru od šaljivoga do vulgarnoga, otvorenije progovaraju o temi muško-ženske prevare te ukazuju na žensku poziciju one koja vara ili one koja biva prevarena, pri čemu u potpunosti izostaje kažnjavanje žene. Položaj žene u tim primjerima vrlo je šarolik. U određenom broju pjesama ona je prevarena, ali šaleći se na svoj račun, govori o drugačijemu doživljaju same sebe – ne percipira se kao žrtva čime isti stav provocira i kod recipijenta, o čemu svjedoče sljedeći primjeri:

*Moj dragane, nevene, nevene,
s kim ljubuješ kad ti nema mene?* (Bezić 1967: 17).

*Ljubi lole i cure i žene,
samo nemoj zaboravit mene!* (Bezić 1967: 21).

Žena muškarcu daje svojevrsnu dozvolu za narušavanje reda, ako na primjeren način uključi i nju. S druge strane, stavlja se u položaj subjekta, odnosno preljubnice, u dominantnu poziciju iz koje prijeti podređenome muškarcu, bez straha od kazne:

*Oči moje ka' u male bebe,
pazi lole prevarit ću tebe. (Bezić 1967: 81).*

*Moj dragane, anđele krilati
voliš li me, da je meni znati.
Falijo se da me nije tija
isto mi je od rezerve bija.
Sve ću postit neću ponediljka
da mi Gospa providi jedinka. (Milićević 1957, 1965 – 1967: 244).*

*Imočanka jesam
pa neka sam
varat znadem
ljubit se ne dadem. (Bonifačić Rožin 1967: 39).*

Narušavanje kolektivnoga reda je i priča sa sljedećim početkom: „Kako je bio jedan momak i cura, pa su ašikovali i ostane ona noseća. A on uteče u svit, nije je tio“ (Bošković-Stulli 1965: 381). Da bi odgojila djecu, nekoliko je godina prosila. Sveti Petar joj odluči pomoći i stvori kuću za nju i djecu. U kuću navrati putnik, a zapravo njezin mladić, otac njezinih blizanki. Ona je njega prepoznala, on nju nije. Nakon što mu djevojka sve ispriča, mladić je prihvati za ženu i povede svojoj kući. Dakle, „balansirajući moral“ muškarca nije kažnjen (kao što nije kažnjeno ni žensko predbračno „ašikovanje“ s rezultatom trudnoće); akteri su pretrpjeli određena životna iskušenja, ali je konačni ishod pozitivan za oboje. Ujedno, on je sudbinski predodređen.

O društvenim anomalijama, odnosno otklonima od tradicijskoga reda, svjedoče podaci biskupskih vizitacija. Jedna takva, iz Trogirske biskupije iz sredine 18. stoljeća, govori o neobičnim običajima vezanima za sklapanje braka. Izneseni podaci nisu izazvali većega interesa istraživača, što bi se možda moglo očekivati s obzirom na kontroverzne informacije koje donose, a koje začuđuju i samoga biskupa. Ta se saznanja uglavnom ne podudaraju s poznatim etnološkim saznanjima vezanima za to vrijeme. Također, izostaju bilo kakve ozbiljne društvene sankcije, svedene su na neučinkovit prijekor župnika:

„Moram kao župnik iznijeti neke neprilične činjenice, koje se zbivaju u mojoj župi ponajviše pri svadbenim svečanostima, da bi biskup postupao svojim ugledom i tako se ispravile tolike zloće, što ja nisam mogao postići. Kad mlada pristane, da nekoga uzme za vjerenika i primi zaruke, odmah one noći spava s onim, koji joj je dao prsten, bio to otac, ili brat budućega muža. Sve je to bez sablazni ili kakve sumnje ukućana, koji bi se pače sablaznili, kad ne bi spavala s budućim djeverom ili svekrom. Prvu noć poslije vjenčanja mlada spava s mužem.

Prije nego pođe spavati, pretraže joj pomnjivo sve dijelove odijela, koje ima na sebi, da na tome ne bi bio kakav uzao, pa ako ga nađu, odmah ga razriješe, jer vjeruju i čvrsto drže, da su to čari i dok je tu uzao, da se mladi ne mogu združiti u ženidbi. Drugu ili treću noć, ne imajući mlada slobodu da spava s djeverom, spava s ocem vjerenikovim. Kad pak bude na slobodi tj. kad odu svatovi, nekoliko noći spava s djeverom, a ako ima više djeverova, spava s najmlađim, ne s drugima. Kad spava s djeverom bude nedopuštenih doticaja, a ako se slučajno djever zbog kreposti uzdrži od tih nedopuštenih doticaja, onda je to znak, da joj ne će dobro nego zlo. Ako nevjesta ne spava s djeverom, u kući su svađe i omraze i nema nigda mira. Vjerenik ne pokazuje nikakve ljubomore, što njegov brat spava s njegovom ženom.

Kad svrši pir, otada 15, 20 ili najviše 30 dana roditelji i drugi nevjestini ukućani dolaze joj u pohode, i ponavlja se veselje, a vjerenik spava s majkom svoje žene, dok nevjesta sa svojim bratom ili stricem.“ (Katić 1958: 297 – 298).

Odstupanje od reda često odražava kompleksnost obiteljskih odnosa u Dalmatinskoj zagori:

*Dva su bora u poredu resla,
medju njima jela tankovita;
to ne bila dva bora zelena,
niti bila jela tankovita,
već to bila dva brata rođjena,
jedno Pavle a drugo Radule;
među njima sestra Jelica [...]*

Obiteljski sklad narušava pridošlica u obitelji, Pavlovića, žena Pavlova, pokušavajući pronaći saveznika u jetrvi, Radulovoj ženi:

*Jetrvica, po Bogu sestrice,
ne znaš kakva bilja od omraze
da omrazim braću i sestrice?*

Iako saveznika ne pronalazi, sama kreće u realizaciju svoga nauma. Zavist poprima tragične razmjere te zločin gradira od ubojstva supružnikova konja do umorstva njihova djeteta i pokušaja prebacivanja krivnje za počinjeni zločin na zaovu. Zaova biva nepravedno kažnjena, ali, po prirodnome moralnome poretku, svako zlo mora biti razotkriveno, a pravda zadovoljena. Ovdje se to događa posredstvom nadnaravnih pojava:

*Gdije od nje kaplja krvi pala,
unde reste smilje i bosilje,
gdije ona sama sobom pala,
unde se je crkva sagradila.
Malo vrime za tim postajalo,
razboli se mlada Pavlovica,
devet godin dana болоvala,
kroz kosti joj trava pronicala,
u travi se ljute zmije legle,
oči piju u travu se kriju.
Gdije od nje kaplja krvi pala,
unde reste trnje i kopriva;
gdije ona sama sobom pala
jezero se ondi provalilo; [...] (Pavlinović 2007a: 178 – 182).⁷⁰*

Usprkos strogim pravilima tradicijske kulture, vidljivo je da usmena književnost, i onda kada sadržava mnogo mitološkoga (vilinska intervencija u rješavanju sukoba, sokol mladoženja, zmija mladoženja), projicira stvarno stanje koje tradicijska kultura pokušava kontrolirati. Unutar bajkovitoga instrumentarija tako se nude realistična rješenja, stvarne kazne i nagrade, što često odražava fleksibilni balans između zamišljenoga i ostvarenoga reda.

70 Imotski.

6. ŽENA U USMENOJ KNJIŽEVNOSTI I TRADICIJSKOJ KULTURI DALMATINSKE ZAGORE

U ovome ulomku motivsko-tematskom i sadržajnom analizom razmotrit će se primjeri usmene književnosti koji predstavljaju pojedine aspekte života žene Dalmatinske zagore, kako one uobičajene, svakodnevne, unutar načelno skladnoga odnosa s tradicijom Dalmatinske zagore, tako i one koje mjestimično pokazuju rubni karakter. Većina analiziranih primjera obuhvaća usmenoknjiževne predloške koji su svojom umjetničkom vrijednošću zaslužili mjesto unutar značajnih tiskanih i rukopisnih zbirki usmene književnosti.

6.1. Majčinstvo

Majčinstvo je jedna od najvažnijih kategorija obitelji kao temeljne strukture tradicijske kulture Dalmatinske zagore. Sprega majka – sin, s obzirom na kompleksnost drugih odnosa koje generira unutar tradicijske zajednice, možda je najkontroverzniji obiteljski odnos tradicijske kulture. Iz karakteristične privrženosti sina majci, temeljene na strahopoštovanju lišenome eksplicitne emocionalnosti, proizlaze komplikacije u drugim međuljudskim odnosima. Usmenoknjiževni oblici o odnosima majke i sina (većinom su to epsko-lirske ili epske pjesme) variraju u širokome tematskome rasponu od izrazite povezanosti kada, primjerice, u trenutku smrti sin posljednji trenutak želi podijeliti s majkom, do međusobnoga drakonskoga kažnjavanja u kojemu jedan od aktera uzrokuje smrt drugoga. Uzrokom jače povezanosti majke i sina na prostorima Dalmatinske zagore, Crne Gore i Srbije u odnosu na druga područja Balkana, Vera Stein Erlich drži herojsku tradiciju, a uzvišen položaj majke i izrazito prisnan odnos djece prema njoj dovodi u vezu s njezinim podređenim položajem. Budući da je podređena, ona ne mora brinuti o pitanjima autoriteta, discipline

i emocionalnoga odstojanja, što joj omogućuje da nesmetano iskazuje nježnost prema djeci. Usporedo s tim, autorica kaže kako žena, usprkos svojoj načelno podređenoj poziciji, može biti središnja osoba u obitelji (Stein Erlich 1964: 65, 69, 71). Nikola Tommaseo u Dalmaciji je zabilježio pjesmu *U sokolovim očima vidjela smrt dragoga* (Andrić 1909: 210 – 211) u kojoj mladić u pismu obavještava djevojku da umire, moleći je da mu obiđe na prvome mjestu majku, potom sestru i sokola. U *Kiridžijinoj smrti* (Andrić 1909: 257 – 258), zabilježenoj u Medovu Docu, junak na samrti šalje poklon majci – zlatnu jabuku. U hrvatskoj usmenoj književnosti žene su najčešće u ulozi majke ili *ljubovce/ljube* koje rađaju i(li) oplakuju sinove, a osobito je istican majčin značaj u „rađanju junaka“. U velikome se broju pjesama ponavljaju formulaične strukture koje upućuju na značaj toga odnosa, što Kačić Miošić prenosi u svoje autorsko djelo temeljeno na usmenoknjiževnome izričaju: *nije majka rodila junaka, nije l' koga porodila majka, rodi majka sedam sokolića, ili goji majka silne mejdandžije* (Kačić Miošić 1983: 176, 247, 249). Jednako se tako u teškim životnim trenucima junak obraća majci, najčešće spominjući motiv majčina mlijeka, kao što je u sljedećem primjeru, a mnoštvo ih je sličnih:

*Jadna majko, jer si me rodila
i bijelim mlikom zadojila?* (Kačić Miošić 1983: 173)

Taj vrlo raširen motiv upotrebljava se uvijek u iznimnim, dramatičnim situacijama kada su pojedinac ili majka pred važnom odlukom ili u nepodnošljivoj životnoj situaciji. U pjesmi *Uzidana ručkonoša* (Andrić 1909: 138 – 141), mlađoj se majci nepravедно uzidanoj u zid,⁷¹ da bi vidjela svoju djecu, ostavlja prostor za oči i dojke. Uzrok njezinoj sudbini ekvivalentan je sudbini Hasanaginice, to su muškarci u bliskom obiteljskom srodstvu (ili je, u nekim inačicama, uzrok širi interes zajednice). Posljedice su još gore; dok je Hasanaginičinu patnju prekinula smrt, uzidana žena živa čezne za djecom. Pjesma je zabilježena u Banjaluci, u obliku priče kazivana je u Dalmatinskoj zagori.⁷²

71 „Motiv uzidivanja najmlađe nevjeste nalazi se u pjesmi *Zidanje Skadra na Bojani*. [...] Motiv zazidavanja žive osobe u zidove građevina poznat je u tradicijskoj kulturi Hrvata“ (Dragić 2017: 66 – 68).

72 Čula sam je u Drniškome kraju.

*Tako su je braća uzidala.
 viš glave joj pendžer ostavila,
 a dojke joj kroz zid promolila.
 U toj kuli, braćo, i sad teče,
 i sad teče materino mliko,
 vavik čeka sina da posasne.
 A iz zida crne oči glede,
 kad će svoje ugledati dite.*

Zaklinjanje majčinim mlijekom nije tek manipulativni čin žene-majke, što bi se moglo zaključiti s obzirom na to da se često upotrebljava u situacijama u kojima se sinov izbor ne podudara s majčinim. Majčino mlijeko simbol je snažne veze majke i djeteta, stoga se na spomen majčina mlijeka gubi svaki argument kojim bi pojedinac opravdao valjanost svoje odluke:

*Na nidarce izvadila dojke.
 Pa zaklinje svog sina Stipana:
 „Ej Stipane drago dite moje
 prokleta ti bilo mliko moje
 kojeno si odavle sisao,
 ti ostavi kamenku divojku
 nego uzmi Atlagića zlato,
 majka ti je zlato zamirila
 majka ti je svate sakupila.“ (Banić 1885: 204).*

Nije ipak uvijek tako – zabilježeni su primjeri u kojima nikakva majčina molba, pa ni pozivanje na majčino mlijeko, ne odgađa kaznu za počinjenu nepravdu koja narušava moralni poredak. Tako je u priči *Bajka o paklenoj košulji* (Botica 1995a: 175) zabilježenoj u Lovreću. Sin kažnjava majku zbog toga što je zatajila vlastitu kći, njegovu sestru, što je gotovo dovelo do incestuoznog čina. Majka pokušava pobuditi sinovljevu milost gradiranjem niza simbola majčinstva:

*Pomozi, sine, ove su te noge nosile!
 Spasi me, sine, ovde si leža devet miseci!
 Spasi me, sine, ovim sam te mlikom dojila!*

Pozivanje na majčino mlijeko ne izaziva sinovljevu empatiju. On reagira tek na njezin zaziv: *Ovim sam te ustima ljubila, spasi me!*, ali prekasno – majka mu umire na rukama. Od majčina mlijeka radi se *brašenica* – kruh koji majka priprema sinu (*ne misi ih vincem ni vodicom / već ih kuva mlikom iz prsiju* (Bosanac 1897: 118⁷³), najčešće kada odlazi na put. Motiv brašenice je svojevrsni *deus ex machina*, u kriznome trenutku sin je daje neprijatelju koji, okusivši je, postaje njegov „brat po mlijeku“, čime je izbjegnuta tragičan završetak. Kletva povezana s motivom majčina mlijeka prisutna je u velikom broju usmenih pjesma; među takvima je i pjesma iz Ugljana kod Sinja u kojoj majka kune kći dok je doji; kletva se realizira:

*Kad mi majka sisu dala
Ona mene pridavala:
„Moja kćeri kleta bila!
S košuticom vodu pila,
a s golubim' travu pasla!“* (Andrić 1909: 22 – 23).

Važnost odnosa majka – sin istaknuta je i učestalim ponavljanjem formulačnih struktura u kojima junak jamči izvršenje kakva okrutnoga čina, makar ga na majci morao izvršiti:

*Ako bi se koji junak naša
ter spomene, da se pridademo,
stavit ću ga na višala tanka,
da bi bila ista moja majka!* (Kačić Miošić 1983: 216).

U odnosu majke i sina zabilježeni su i brojni primjeri neuzornoga majčinstva. Takve su pjesme u kojima majka ostavlja siročad (Andrić 1909: 62, 63).⁷⁴

73 Inačica je zabilježena u Banića (1885: 390).

74 Pjesma je zabilježena u Dubravama u Hercegovini, svrstavam je zajedno s pjesmama zabilježenima u Dalmatinskoj zagori zbog sličnosti mentaliteta te zbog činjenice da je znatan dio pjesama seobama stanovništva prenesen iz Bosne i Hercegovine. Perić-Polonijo (2015: 18) tako zamjećuje kako „pjesme Banićeve zbirke nose i pojedine karakteristične elemente pjesama pristiglih iz hercegovačkih krajeva gdje je bila poznata muslimanska pjesnička

Naslov *Ne ostavljaj siročad* ukazuje na očekivani kolektivni red. Nešto je zapaženija učestalost pjesama u kojima majka iz određenoga razloga, nerijetko zbog privrženosti ljubavniku, žrtvuje sina, a na pojedine primjere uputilo se u prethodnome poglavlju kada se govorilo o odnosu zamišljenoga i ostvarenoga kolektivnoga reda. U njima je majka često okrutno kažnjena. U pjesmi *Vino pije Janković Stojane*⁷⁵ Anđelija, ljuta zbog muževa komentara, iz inata nagovara drugoga muškarca da ga pozove na megdan, žrtvujući tako vlastitoga sina. Zabilježeni su i primjeri u kojima sinovi, motivirani nejasnim razlozima, proganjaju majku iz kuće: „Oj borati, stara majko naša, mi te više hranit ne moremo, već ti uzmi dva prljava štapa i o rame prosjačku torbicu pa ti ajde prosit po svitu“ (Dragić 2017: 189).⁷⁶ Sinovi su kažnjeni Božjom intervencijom pretvaranjem u kamen, no zahvaljujući majčinoj molitvi, Bog im oprašta te pokajnički nastavlja suživot s majkom.

Lik maćehe čest je u usmenoj književnosti, „motiva zle maćehe u španjolskoj baladnoj tradiciji nema, a u hrvatskoj je važna“ (Delić 2001: 79 – 80), iako u korpusu iz Dalmatinske zagore nije zabilježen velik broj primjera s tim motivom. Tamo gdje je zabilježen, često je prisutan u negativnome kontekstu. Ulogu maćehe u usmenoj književnosti Dalmatinske zagore češće preuzima zla majka. Pričanja iz života zabilježena u terenskome istraživanju o ulozi maćehe u osobnome životu kazivača nisu rijetka, niti su nužno negativna.

U epskim pjesmama majci se uručuju posmrtni ostaci junaka (*prsten, ćurak od skrleta, od zlata dukate*) jer je *dostojna časti i poštenja / jer je majka sedam vitezova / ova braća izgiboše / braneć krunu dužda mletačkoga* (Kačić Miošić 1983: 319). Valjalo bi provjeriti koliko često tu ulogu ima majka, a koliko „ljuba“. Prema kolektivnome redu tradicijske zajednice, majka je prvorazredno i uzvišeno biće prema kojemu ostatak zajednice izražava poštovanje, a usmena

tradicija: zamršene i humoristične intrige, obiteljske spletkе, opisi života žena i njihovih sudbina, motivi prerušavanja i prijevara. Takav utjecaj razumljiv je jer se velik broj ljudi za vrijeme turske vladavine selio iz zaleđa prema primorju i na otoke. Kod tih seoba Poljica su bila među prvim postajama. Neki su ondje i ostajali. Kasnije dolazi do povijesnog procesa preseljavanja, ponajprije iz ekonomskih razloga. Ljudi iz zaleđa dolazili su u primorska i otočka mjesta i kao sezonski radnici, ponovno prolazeći kroz Gornja Poljica gdje su bili poznati sajmovi. Sve su to bile prilike za prenošenje pjesama.“

75 Fonoteka Muzeja Triljskog kraja, CD 496, zapis br. 22, Bitelić.

76 Legenda je zabilježena u Ceri.

književnost joj često daje središnju ulogu, iako njezina uloga, uočljivo je na primjerima, nije uvijek pozitivna. Uzmemo li se u obzir etnografski zapisi o procesu rađanja te zaduženjima koja je žena imala u trudnoći, možda se neće steći dojam posebnoga pijeteta koji zajednica pridaje majci. Ipak, činjenica jest da djeca u Dalmatinskoj zagori i u svojoj poodmakloj dobi njeguju prisan odnos prema roditeljima, gotovo podjednako i prema majci i prema ocu, pun strahopoštovanja, uvažavajući često više roditeljske negoli vlastite odluke. O poziciji majke u odnosu na dijete svjedoče i razasute bilješke drniškoga liječnika Filipa Marušić-Davidovića⁷⁷ koje su, ako ne uspjele književne ambicije, zasigurno kulturološki kuriozitet prostora u kojemu su nastale. Ulomak o ženi-majci znakovit je kao odraz svjetonazora urbanoga područja Dalmatinske zagore. Kroz ulogu majke Marušić-Davidović govori i o drugim ženskim ulogama koje iz majčinske uloge proizlaze. Sintetizira u svome govoru izrazito tradicionalno pa njegov tekst odražava ukupnost prikaza majčinskoga lika iz usmene književnosti. S druge je strane moderan, dio urbanoga svjetonazora jer stavlja ženu iznad muškarca. Njezina podređena uloga prema kriterijima suvremenih rodnihi teorija, unutar tradicijskoga sustava postaje prvorazredna, žena-majka počelo je svega što vrijedi:

„Što je tvoje, to ti je najdraže, zato gledaj drugaricu tvoju iz tvoje zemlje⁷⁸, koja te je rodila, jer je ona za te rođena, da ti dade djecu tvoga kraja i tvoga sjaja. Kad izbireš ljubovcu, izbireš i majku djeci svojoj, pa im podaj majku zavičajku, tvoju milu običajku, jer ona najbolje pozna naše gorkosti i naše slatkosti. Žene nose najdraža imena ovoga svijeta. One su majke, sestre, ljubovce i kćerke. U njihovim je rukama naša sreća. Tko nije apsolvirao djetinje sveučilište majčine ljubavi, taj neće nikad upoznati tajne tog najdubljeg osjećaja. Netom na svijet dođemo primamo prvu slatkost ravno iz majčina srca – to je majčino mlijeko, to su vitamini ljubavi koji grade život. Majka, ta kraljica obitelji, imala bi da ostane sužnjica u svojoj kući, i da joj se zatvore izlazi u život. Da je žena-majka imala riječ nikada ne bi bila došla katastrofa svijeta koju smo preživjeli i danas u gorkosti preživljujemo. To je isključivo djelo muških

77 Dr. Filip Marušić-Davidović (1874.–1944.) bio je značajna osoba u društvenome životu Drniša (usp. <https://www.plemstvo.hr/obitelji/marusic>), osobito vezan za Jasnu Skelin Duboković koja je u Drnišu cijenjena zbog ljubavi prema Gradu, ali i čuvena zbog svoga emancipacijskoga djelovanja – vozila je prvi automobil u Drnišu, dva se puta udavala.

78 U poslovicama je sadržano ovakvo načelo: „Ženi se od kuće, pa makar od kućke“ (Kekez 1996: 71).

hajduka. Žena-majka imala je samo dužnost da suze roni i vida rane. [...] Kad se hoće ženi mučenici da oduzme religija i odgoj njezine djece, oduzimlje joj se život. Ženino je zvanje majčinstvo i odgoj. Što bi danas jedna majka bez Boga? Grozne su bezbožne žene. Žena koja ne poznaje Boga, ne poznaje ni čovjeka. [...] Žene koje se odriču obitelji, odriču se čovječanstva, same se detroniziraju, lakoumno salaze sa prijestolja, bacaju svojevoljno s glave kraljevsku krunu majčinstva, iako u parlamentu obitelji uvijek imaju većinu glasova, jer djeca uvijek glasuju za milu majku. Novo ljudsko društvo, koje povijest danas stvara, pravi od žene seksualne stanice, koje mogu da se svaki čas na bunište bace [...] Zato je religija kršćanska njihova najveća zaštitnica, jer je Marija Djevica njihova prava majka. [...] Obitelj je potrebna domovini jer bez obitelji nema sinova. Zato je žena zvana da stvara obitelj, a kuća bez žene je kuća bez krova, jer kad popuste tri ugla koja žena drži, kuća se ruši. Žene su nam idoli i demoni, ali kad govorimo o majkama naše djece, o našim unucima ili o našim kćerkama i sestrama, to su nam božanstva. [...]“⁷⁹

Kontroverznome odnosu majke i djeteta svjedoče balade među kojima su pronađene brojne žalosne uspavanke koje nisu iznimka hrvatske tradicije. Delić sličan model uočava i u španjolskoj usmenoj književnosti. Cilj takvih usmenoknjiževnih oblika nije uspavati dijete, nego „raniti dječji senzibilitet“, a posljedica su doživljaja majčinstva kao tereta. Uspavanka uvodi neki apstraktni pejzaž, gotovo uvijek noćni, s jednim ili dvama likovima, ispjevana je u melankoličnome ugođaju; dijete je uvučeno u priču, plaši ga se riječima da će majka otići, da će je odnijeti Djevica, govori mu se da je siroče bez oca i majke (Delić 2001: 10). Tragove je moguće prepoznati i u običaju vezanome za Materice (Milićević 1957, 1965 – 1967: 15), pretposljednju nedjelju pred Božić. Prema običaju, majka voćem i slatkišima daruje ukućane, prvenstveno djecu. Oni joj prijete da će je objesiti pa se majka darovima otkupljuje. Isto čini otac na Očice. U ranije vrijeme nastojalo se da prošnja djevojke bude na Materice ili da se toga dana obave zaruke. Ako je djevojka već ranije isprošena i zaručena, mladić joj s rodbinom i prijateljima na Materice dolazi na „silo“, što sugerira osnovnu žensku bračnu ulogu. Uvriježeno je mišljenje, koje proizlazi iz *zamišljenoga reda* tradicijske kulture, to da su djeca ženama uvijek predstavljala blagoslov, no *ostvareni red* nije uvijek jednoznačan. Imperativ rađanja muške djece ženu

79 Filip Marušić-Davidović, rukopisni zapis naslovljen *Gospođi Ifigeniji posvećeno* (iz građe Gradskog muzeja Drniš).

je stavljao u obvezujuću i tešku situaciju. Mnogo je primjera u Dalmatinskoj zagori iz kojih je vidljiva društvena važnost rođenja muškoga djeteta,⁸⁰ ali i osobita privrženost majke prema ženskoj djeci „jer su milosnija prema roditelju“.⁸¹ U Sinjskome kraju rabi se različita terminologija za muško i žensko dijete, „ako se rodilo muško dijete reklo bi se: rodilo se ‘dite’, a za žensko se kaže: rodilo se ‘pô dite’. Rodilja muškoga djeteta bila je privilegirana. Dijete se nosi na krštenje nakon 8-10 dana. Nose ga kumovi, nakon čega se priređuje slavlje, tzv. *muški pir* (ako je kršteno muško dijete) ili *ženski pir* (ako je kršteno žensko dijete). *Muški* je posebno svečan pa se zove i *veliki pir*, a slavi se i do dva dana dok je slavlje na ženskom ili *malom piru* osjetno manje“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 27). Na gotovo istovjetne podatke može se naići i u drugim dijelovima Sinjsko-vrličkoga kraja. U Hrvacama se rođenje ženskoga djeteta „slavi malo ili nimalo, a za muško (se slavi) više. Slavi se obično za prvo dite a za kasniju dicu ne. Na krštenje (3-10 dana nakon poroda) ide kum i baba koju se dariva u novcu“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 38). U Bosni je zabilježena pjesma *Aginica ne imala sina* (Andrić 1909: 63 – 64) koja ne izražava samo bojazan supruga da nakon devet kćeri ne dobije sina, nego i njegovu otvorenu prijetnju ženi kao (su)krivcu za takvu situaciju:

*Rodila je devet djevojaka,
a desetu nosi pod pojasom.
Govori joj aga Hasan-aga:*

80 „Ovde ljudi strašno pate, ako nemaju muško dijete. Guraju naprijed dok ne dobiju muško“ (Bonifačić Rožin 1958a: 75). Na ovakve se iskaze nailazi u gotovo svim opsežnijim monografijama o Dalmatinskoj zagori. Strašno pate *ljudi*, a naziv *ljudi* odnosi se na oženjene muškarce; dakle, pate prije svega muškarci, a ženina patnja zbog istoga, posljedica je prihvaćenoga (*zamišljenoga*) reda tradicijske kulture. Odnos prema ženskoj djeci često je obrađivan u umjetničkoj književnosti čiji su reprezentativni primjeri Šimunovićeve pripovijetke i Božićevi *Kurlani*. Umjetnička književnost također često ukazuje na kontradikcije unutar tradicijskoga reda – zajednica i sama veću važnost pridaje muškoj djeci, ali istovremeno prekorača zbog nebrige o ženskoj: „Otac kćeri donio ‘vodu od punte’ te stavio pored bolesne kćeri. ‘To ti je liječnik propisao. Pij u jutro, na podne i u večer po jednu žlicu.’ Ljekariju je do nje postavio i izašao. A i što bi? Mislio je. Nema joj zdravlja. Najposlij nije muško, na njoj mu koljeno ne ostaje. Svijet mu se rugao i korio ga, ali da! Mari on za to“ (Plepel 1996).

81 U terenskome istraživanju na području Dalmatinske zagore često se nailazi na ovakav stav kazivača prema ženskoj djeci (što ipak nije umanjivalo privrženost majki muškoj).

*„Čuješ li me, moja vjerna ljubo!
 Rodila si devet djevojaka,
 ako rodiš desetu djevojku,
 viš' kuće ti jablan drvo raste,
 pod kućom ti Drina voda teče,
 il se vješaj, il u vodu skači!“*

Etnografski zapisi, ali i terenska istraživanja u Dalmatinskoj zagori potvrđuju da opetovano rađanje kćeri nije isključivo dočekivano obostranim nezadovoljstvom supružnika, ali je i dalje prisutna snažna želja za muškim potomkom. U literaturi i u terenskim iskazima nailazi se na podatke koji govore da su supružnici, ako bi nakon većega broja ženskoga potomstva dobili sina, prestajali s daljim proširenjem obitelji, tj. da je rođenjem muškoga nasljednika dovršena njihova zadaća. Kontrola rađanja 50-ih godina 20. stoljeća u ruralnim sredinama Dalmatinske zagore bila je nepoznanica.⁸² Prva kontracepcijska sredstva, prema terenskome istraživanju,⁸³ dolazila su u Dalmatinsku zagoru s njemačkim gastarbajterima. Pritisnute siromaštvom, brigom, velikim (neplaniranim) brojem djece, čestim rađanjem, visokom stopom mortaliteta djece, kazivačice svjedoče o bizarnim promišljanjima o abortusu i čedomorstvu. Jedno svjedočanstvo graniči s crnohumornom anegdotom, a govori o ženi koja je, otišavši na rad u polje, svom ženskom djetetu u usta stavila *piljčić*, a kada se vratila, čudila se kako ga dijete nije progutalo. U Dalmatinskoj zagori, terenskim su istraživanjem zabilježena i kazivanja žena koje su hotimičnim radnjama nastojale utjecati na prekid trudnoće (lupanjem po trbuhu, opterećivanjem sebe fizičkim radom ili kakvom sličnom fizičkom aktivnošću). Takav postupak objašnjavao se teškom materijalnom poslijeratnom situacijom te većim brojem rođene djece u razdoblju od svega nekoliko godina. Primjeri čedomorstva zabilježeni su i u Radobilji (usp. Katić 1957: 240 – 244, 261, 270 – 275). Abortus se više problematizira na području Slavonije, gdje uzima maha i odraz je otvorenosti stranim utjecajima. Došen bilježi da su mnoge žene u svakodnevnome životu poznavale

82 Kazivačica rođena početkom 20-ih godina 20. stoljeća iz Drniškoga kraja svojom je izjavom jasno ukazala na to: „Da si tad zna kako se čuvat, ol bi mi imali toliko dice“.

83 Kazivao kazivač rođen početkom 30-ih godina iz Trogirsko-kaštelanske zagore. Pojašnjavao je kako je prvi iz Njemačke u svoje mjesto donio kontracepcijske pilule.

i vršile pobačaje. Reljković u *Satiru* i Jović u svojem prikazu izrijekom govore o magijskim postupcima koje žene vrše pri sklapanju braka, a kojima je svrha što duže odgađanje materinstva. Nizak natalitet u Granici uočili su mnogi opisi-vači, a uzrok „bijeloj kugi“ nalaze u izbjegavanju začeca i nasilnom prekidanju trudnoće (prema Kožić 1982: 18). Pretpostavlja se da su uzrok tome brakovi sklopljeni bez privole djevojke, dobna razlika među supružnicima, dugogodišnja odvojenost muškaraca od žena zbog ratova te, u skladu s tim, nevjera žena. Na značajnije tragove o istome u Dalmatinskoj zagori nije se naišlo ni u etno-grafskim zapisima ni u usmenoj književnosti. Kazivačica iz Dalmatinske zagore kaže da su pobačaji bili rijetkost, „ali je jednom došla neka Slavonka i zna se da je nekim ženama izvršila pobačaj, pričalo se, gušćjim perom“⁸⁴. Pripadnice mlađe generacije (rođene 60-ih godina 20. stoljeća) također pokazuju određeni oblik žaljenja zbog činjenice da su se odlučile na velik broj djece. Majka petero djece u terenskome istraživanju naglašavala je kako nije dobro imati samo jedno dijete koje neće imati ni brata ni sestre, ali da „ne treba više od dvoje jer nemaš svoga života“⁸⁵. Razlog njezine odluke za većim brojem djece bile su tri kćeri i želja za muškim potomkom. Zamišljeni red je ostvaren i ona zbog toga ne žali, ali je snažno prisutna i svijest o nemogućnosti samorealizacije u mnogobrojnoj obitelji. Starije kazivačice također su znale upozoravati na diskrepanciju između *zamišljenoga* i *ostvarenoga*; i same su bile u distrakciji sa sobom; one se neće usprotiviti očekivanome, ali su vrlo svjesne da očekivano, *zamišljeno*, u svakodnevnome životu pokazuje i svoje naličje. U usmenoj književnosti česte su pjesme u kojima pojedinac žali što nema braće i sestara. *Pjesma o dvojici braće* (Broz i Bosanac 1896: 172)⁸⁶ tematizira tugu žene-majke koja se mora suočavati s gubitkom djece u nemogućim životnim okolnostima. Dio pjesme u kojem brat kreće u potragu za bratom koji odlazi u hajduke, govori o samoći jedinca.

Margaret Mead (prema Škokić 2011: 79 – 80) iznosi elemente odgojnoga koncepta kojega je u tragovima moguće zamijetiti u Dalmatinskoj zagori. U Samoi, za takav se odgoj vežu epiteta liberalnoga, dok se slične pojave u

84 Zabilježeno u Drniškome kraju, kazivačica rođena početkom 20-ih godina 20. stoljeća.

85 Zabilježeno u Drniškome kraju.

86 Pjesma zabilježena u Zagvozdu.

Dalmatinskoj zagori iz perspektive današnjih pedagoških standarda smatraju zaostanima. Neke od postavki toga odgoja glase: svako dijete može otići od kuće ako mu ne odgovara ozračje, a liberalnost u odgoju i odgovornosti uključuje širi krug obitelji u skrb o djeci. No jednako tako nitko neće pokazivati preveliku brigu oko djece, što snižava razinu stresa kod svih članova zajednice. Žensko dijete Dalmatinske zagore rano se prilagođavalo očekivanjima kulture kojoj je pripadalo, a ona su u mnogim segmentima bila vrlo bliska očekivanjima od žena u primorskim krajevima, usprkos činjenici da je riječ o neprednijem etnografskome području:

„Nan ženskiman malo su se kad dali igrati, pa ni kad smo bile dičica. Odma' su nas matere učile štakodare raditi u rukan: jagla, zbice, kudilja i breteno su bile sve naše igre na koje smo smile igrati. Učili su nas da za ženske nisu nikakove igre nego rad rukan: plesti, presti i krpiti“ (Furčić 1988: 72).⁸⁷

Poznata je činjenica u Dalmatinskoj zagori također intenzivan fizički rad žena od njihove djevojačke dobi (prikupljanje drva za ogrjev i vode te njihovo nošenje na leđima na vrlo velikim udaljenostima). Muška djeca također su uključivana u radne aktivnosti.⁸⁸ U usmenoj književnosti s tematikom iz djevojačkoga života miješaju se primjeri o ostvarenome redu prema kojemu su djevojke izložene napornome fizičkome poslu, s projekcijom zamišljenoga reda u kojem se djevojke za djevojaštva *štedi*, ne izlaže ih se značajnijim naporima, kako bi ih se *očuvalo* za udaju. Presudna uloga u takvome odgoju pripada majci; najveći broj primjera usmenoknjiževne građe s temom odnosa majke i kćeri mahni je plan usmjeren dobroj udaji kao produktu simbioze majke i kćeri, izloženome tek suptilno muškoj strani obitelji. Žena zna da je udaja ženskome djetetu uvjetni spas; prema zamišljenome redu, za žensko dijete nema mjesta unutar primarne obitelji. Običajnim pravom ono se odriče pripadajuće imovine u korist braći, raspolažući samo mirazom. Majka se neće usprotiviti takvome

87 Široke su mjesto u neposrednom primoštenskom zaleđu. Riječ je o primorju, ali su očigledne određene etnografske sličnosti.

88 Kazivač rođen početkom 50-ih godina 20. stoljeća s područja Drniškoga kraja često je obnavljao sjećanje na ovcu od koje je bježao kao četverogodišnji čoban kao i na proces izrade vina u kojem je redovito sudjelovao još od dječjačkih dana.

poretku stvari, ali će u danim okolnostima naći prostora svome samostalnome djelovanju za dobrobit kćeri. Time ona dvostruko narušava red. Ne samo da potajno pogoduje kćeri, nego istovremeno narušava poziciju sina s kojim je, paradoksalno, kako je analizirano u početnom dijelu ulomka, stvorila neraskidivu, gotovo manipulativnu vezu. Zanimljiva je zakonitost da tradicijska zajednica javno prekorava majčine postupke (*majke na zlo ćeri uče*), ali ih prešutno dopušta, iz čega proizlazi da je, u okvirima svojih zakonitosti, vodila računa o strategijama ženskoga „zbrinjavanja“, više negoli se to javno očitovalo:

*Kiša pada, a grad sve otuče,
zašto majke na zlo ćeri uče.
Mater voli ćeri nego sinu,
kad navrši šesnestu godinu.
Čin šesnestu godinu uvati,
odma gleda di će je udati.
Za mlada je ona udat gleda,
a sinu se oženiti ne da.
Već ga suje i ovako kara:
„Nu vidite moga nesritnjaka,
di po silin traži divojaka.
Rada bi mi dovest nevjesticu,
e ne gleda udati sestricu.“ [...]
Zavoli tuđeg berekina
bolje nego rođenoga sina. (Petričević 1953: 9 – 10).*

U istoj pjesmi majka savjetuje kći da zavadi kuću u koju dođe jer će tamo naći *tuđu majku / ljutu, strogu, zlu i naopaku*. Zametne li svađu, omrznut će svima pa će se svi htjeti odijeliti od nje. Ovakve pjesme ne nalazimo u starijima zapisima. Upravo razlika između starijih i novijih zapisa potvrđuje tezu o vanjskim utjecajima i promjenjivosti tradicijske kulture, briga majke uvijek je prisutna na isti način. Dok u novijim zapisima (od 60-ih godina 20. stoljeća) majka eksplicitno savjetuje kći o (lukavom, ali grubom) načinu osamostaljivanja, kako sugerira sljedeći primjer, u starijima tek daje savjete kako se najbezbolnije implementirati u novu obitelj, bez poticanja na samostalni život unutar nuklearne obitelji:

Šta će tebi tuđi roditelji
 odili se pa živi po želji.
 Tako š muža koristiti sama,
 ovo tebi naređuje nana.
 Ne treba ti ni kuća, ni stanje
 dosta ti je soba za spavanje.
 Tako ničim ne moraš se brigati,
 nit ćeš radit, nit porez plaćati.
 Šta te briga, za te mora biti,
 kad nestane, muž će se briniti.
 Zašto da ti zapovida drugi,
 sve što nemaš kupi u zadrugi. [...]
 Trebaš mužu oduzeti komandu
 il ćeš živit u bidi i jadu.

[...]

A ti, amo, snalažljiva budi
 kad ga nema ima drugih ljudi.
 Obrati se svomen prijatelju
 on će tvoju ispuniti želju,
 uturi mu u džep hiljadarku,
 volit će te više nego majku. (Bezić 1967: 64 – 66).

Majka sa svojom djecom razvija intuitivnu vezu, ona predosjećá negativan razvoj situacije te savjetuje djecu, najčešće sinove, koji su izloženi smrtnoj opasnosti ili pogibiji druge vrste. U pjesmi *Ženidba Janka Sibirjanina* (Kačić Miošić 1983: 182 – 184) majka se pojavljuje u ulozi savjetnice svoga sina Sekula, nećaka njezina brata Janka. Do izražaja dolaze ženska intuicija i mudrost. Majka osjeća da bi se njezinu bratu moglo nešto loše dogoditi, ali je oprezna kada savjetuje sina; pazeći da sinov život ne dovede u opasnost, savjetuje mu da se pruruši u *bugarske haljine*. Sin savjet posluša, a u konačnici se prihvaćanje majčina savjeta učini presudnim jer njegov dolazak uspješno okončava ujakovu ženidbu i spašava mu život. Janko je regularnim putem isprosio i zaručio djevojku, ali se na putu uspješnoj realizaciji braka ispriječi *šura*, zbog interne svađe. Diplomatski, služeći se lukavstvom, žena, Sekulova majka, pozitivno razrješava situaciju, a da to nitko javno ne zna. Javni pobjednici su

muškarci, Janko i Sekul, oni su se proslavili svojom snagom i lukavstvom, no njihova superiornost ne bi mogla doći do izražaja da nije bilo majke, pasivnoga aktera. U Dalmatinskoj zagori žena se često služila takvim lukavstvima, čime je tradicija ostala neoskrvnuta, a situacija se obrće u korist žene. Žene su se služile mudrim, prikrivenim postupcima, ali i javnim istupanjima protiv tradicije – i jedno i drugo odraz je njihove hrabrosti. Iako se i muškarcu u snovima nude rješenja za određene situacije, čini se da je žena češće značajniji akter kada govorimo o kontroli nesvjesnoga, ona često predviđa ishod situacije, ne samo kada je u majčinskoj ulozi:

Bitka na Muhačkom polju

*Sanak snila ugarska kraljica,
lipa ljuba kralja Ludovika,
u Budimu gradu bijelomu;
sanak snila, u sanku vidila,*

*da se vedro nebo prolomilo
nad Budimom, nad bijelim gradom,
da je sunce na zemljicu palo,
da je jasni misec pomrčao,*

*svitle zvizde misec odbignule
ter su kraju neba pribignule;
da su utve Dunaj priletile,
ter su pale na polje Muhačko. (Bezić 1967: 211 – 212).*

U pjesmi *Marko Kraljević osvećuje smrt brata Andrije* (Bosanac 1897: 126), čije su inačice zabilježene i u Dalmatinskoj zagori (Banić 1885: 336 – 338; 438 – 441), majka predosjećajući nesretan ishod, ali Marko njezin savjet ne sluša:

*Ah moj Marko, moje dite drago!
Ma ti ajde u goru u love,
ma ne vodi Andru, brata svoga,
jer je Andre ponejaka glava,
pa će ludo izgubiti glavu.*

U inačici pjesme *Marko Kraljević i ban Svilajin* (Bosanac 1897: 181 – 183), zabilježenoj u Tommasea bez značajnijih izmjena u odnosu na ishodišni oblik, Marko Kraljević traži majčin savjet. Ona, očekivano, predosjeća ishod situacije tj. smrt jednoga od sudionika u sukobu, Marka ili njegova rivala te mu savjetuje da ne kreće u borbu. Marko ne sluša majčin savjet jer ne izići na megdan znači sramotu, koja je ovdje izražena simbolima *prela* i *vretena*, ženskih poslova, u podrugljivom i ponižavajućem kontekstu:

*Oj starice, moja mila majko!
Vjera moja tvrdja od mermera.
Volim danas izgubiti glavu,
neg sramotu na sebi nositi.
Ta poslušaj, moja mila majko!
Ta poslušaj, što mi zbori bane:
ako mu ja na mejdan ne dojdem,
poslat će mi prelo i vreteno,
i tri oke bijela misira,
da mu predem gaće i košulju,
da napredem i donesem banu,
da donesem i krojim na njega.
Što ostane da u sanduk slažem
te udajem ko mlada djevojka,
i da d'jelim ta svatovom dare.*

U velikome broju pjesama majka prosi mladića/djevojku za svoje dijete prema vlastitim kriterijima koji često rezultiraju za dijete pozitivnim ishodom; primjerice, odabire sinu slijepu djevojku koja na kraju progleda. Međutim, znan je i broj pjesama u kojima, proseći odabranike svojoj djeci (osobito kćerima), majka griješi; njezine namjere mogu biti plemenite, ali ponekad nisu kompatibilne s namjerama djevojke/mladića. U analiziranoj usmenoknjiževnoj građi čest je lik zle majke koja remeti red svojom (ne)odgovornošću za nesretnu ljubav djece, koja je često proklinju ne opraštajući joj ni na samrti:

*Kiša pada, kiša rominjala,
dvojačka majka umirala.*

*Nek' umire, i pravi bi bilo,
njojzi drago rastaviti milo.
Ko je milo rastavio
sa zemljom se ne sastavio,
luli noge prekrstio,
kroz kamiš se provlačio,
crnji bio nego lonac,
tanji bio nego konac!* (Krstanović 1973: 51 – 52).

Muškarac se postavlja na stranu supruge pa u pjesmi *Marko neće da pomaže smrti* (Andrić 1929: 203) sin majci ne želi na samrti olakšati muke. Majka ga moli da je spasi udarcem koplja iznad glave, ne bi li se prepala i od straha umrla. Sin to odbija učiniti i na smrtnoj postelji je podsjeća kako je na piru svoje kćeri njegovu trudnu ženu optužila za krađu čaše.

Odnos majke prema umrlome djetetu pokazatelj je razrađene mreže obrambenih mehanizama u specifičnim životnim uvjetima koji su izgradili specifičan svjetonazor:

„Za odraslim djetetom nije se običavalo puno tugovati. Vjerojatno zbog toga što se puno djece rađalo, pa je majkama bilo lakše preboljeti smrt kojeg djeteta, odnosno što se vjerovalo da će dijete netom umre otići u raj, postati anđeo i nakon majčine smrti privesti i svoju majku u raj. Stoga se često znalo isticati u narodu: 'Sritna je sva-ka mati koja ukopa koje dite!' A vjerovalo se i u to da sve što je umiralo kao dojenčad ili kroz djetinjstvo i nije bilo sposobno za život“ (Furčić 1988: 36).

U „baladama o nekrštencu“, mrtvo dijete zamalo ne uspije ući u raj zbog plača majke, koja ne poznajući onostrano pravilo, svojim osjećajnim izljevom plača ometa spokoj duše (Delić 2001: 68). U Dalmatinskoj zagori doista prevladava vjerovanje da za djetetom ne treba plakati. Vjera je istaknuta kao jedan od ključnih elemenata tradicijske kulture Dalmatinske zagore; specifična pomirenost sa sudbinom olakšala je opstanak u zajednici u kojoj je u određenim trenucima njezine povijesti lakše bilo izgubiti dijete, negoli ovcu jer je ovca mogla prehraniti preživjelu djecu. Snažni su opisi majki suočenih s gubitkom djece u umjetničkoj književnosti o Dalmatinskoj zagori, kakav je opis žene u procesiji u Božićevim

Kurlanima, a navest će se isječak iz manje poznate pripovijetke *Majčina vjera* (Plepel 1996: 16 – 19). Oba opisa istovremeno ukazuju na snažne majčinske osjećaje, ali i na vjeru te prihvaćanje sudbine. Žena po snježnom nevremenu odlazi u kapelu sv. Kate noseći dijete u naručju, već sedmo koje joj je umrlo od iste bolesti. Kad je župnik pita zašto ga je po tolikoj zimi nosila, ona odgovara:

„A što ću, jadna ti sam! Srce mi govori: Ponesi ga k misniku, nek otrese svete haljine, pa što mu Bog da. Nije mu studeno na mojim prsima. Došla sam, a Božja nek se vrši. Ako mi ga Bog uzme, bit će mi ga žao. Al opet hvala Bogu na njegovu daru. Ja vjerujem, što Bog čini, za moje dobro čini. Ako je bolje za nj i za me, da umre, nek umre. Ako je Božja volja, da živi, neka živi. U svem nek se izvršuje sveto hotinje Božje. [...] A otac ga ne će ni vidjeti, on je daleko na radi.“

Pripovijetka završava majčinim obraćanjem župniku nakon djetetove smrti:

„Pravo si reko, da će mi živjeti, kad se zaodjene anđeoskim životom. On s anđelima pjeva i uživa Boga svoga, al majčino srce tugovat će za njim do svog vijeka. Božjim odredbama ja se pokoravam svim srcem svojim i svom svojom dušom. Hvala Bogu na daru! Bog je tako hotio, neka bude ime sveto Njegovo blagoslovljeno!“

U Bosni je zabilježena pjesma u kojoj se majka suprotstavlja tradicijskome redu, ali mu se uskoro i vraća (Broz i Bosanac 1896: 46). Godinu dana oplakuje smrt jednogodišnjaka, to vide anđeli i mole Boga da utješi majku. Bog djetetu povratu dušu koja majku izvijesti o nemiru koji joj njezin plač uzrokuje, njegova je košulja zbog toga mokra, a svijeće u rukama ugašene. Ta pjesma ukazuje na kršćanski ideal – pomagati za života, a smrt doživjeti, u duhu vjere, kao Božju volju:

*Bog proklinje svakog roditelja,
koji žali svoga umrloga,
kad mu pasa četrdeset dana.
Što ne žališ bolna na postelji
i ne žališ nužna u nevolji?
Bolje bi mu od koristi bilo!*

Ima pjesama u kojima majka svojim plačem vrati dijete, ali takvi primjeri su rjeđi. Pjesma *Majčini zavjeti vraćaju mrtva sina* zabilježena je u Makarskoj, a zagorsku inačicu nalazimo u Lečevici (Pavlinović 2007a: 36). Oplakivanje djece, legitimno je u njihovoj odrasloj dobi i iskazano je često istom formulom, metaforom *kukavice* koju najčešće utjelovljuju tri žene: majka, ljuba i sestra. Izdvojena je pjesma u kojoj se javlja figura maćehe i to u svom neočekivanom obliku – u funkciji ne nužno zle, ali ipak zamjenske majke, čije je oplakivanje nemoguće dovesti u poređenje s majčinim:

*[...] zakukaše do tri kukavice:
jedna kuka jutrom i večerom;
druga kuka kad joj na um padne;
treća kuka, nigda ne pristaje.
Koja kuka jutrom i večerom,
to je majka Mare djevojke.*

Djevojka je, saznajemo iz prethodnoga dijela pjesme, izvršila suicid nakon smrti dragoga:

*Koja kuka kad joj na um padne,
to je stara Petrova maćija.
Koja kuka, nigda ne pristaje.
To je stara Nikolina majka. (Botica 1996: 164, 165).*

Teško je objasniti zašto Marina majka ne plače jednakim intenzitetom kao i Nikolina s obzirom na činjenicu da se u obama slučajevima radi o smrti djece. Teško se prikloniti zaključku kako je intenzitet žaljenja spolno uvjetovan, ali je takvo rješenje izgledno, znajući da se u tradicijskoj kulturi smrt sina, osobito jedinca, smatrala većom tragedijom. Moguće je pretpostaviti da se razlika u intenzitetu oplakivanja muškoga i ženskoga djeteta u ovome primjeru može dovesti u vezu s intenzitetom krivnje; Mare je nehotice skrivila Nikolinu smrt, a namjerno svoju, na neki je način uzročnik nesretnih događaja, a Nikola je žrtva nesretne okolnosti. Slični su primjeri zabilježeni i u drugim dijelovima Hrvatske te u Bosni i Hercegovini. Uspoređujući ih, moguće je uočiti gradaciju:

majka je uvijek na prvome mjestu – njeno je oplakivanje djeteta najintenzivnije, ostali sudionici (ljuba i sestra najčešće, ili kako je u prethodnom primjeru, ljubina majka) izjednačeni su. Velik je broj pjesama u kojima se za pravo prvenstva bore majka i ljuba. U oplakivanju djeteta, majka je možda na prvome mjestu, ali nakon ženidbe tradicijski red prednost daje supruzi. U šibenskoj okolici zabilježena je pjesma o zmiji u mladićevim njedrima koju ne žele izvaditi ni majka ni sestra, ali na to pristaje ljuba koja u konačnici, kao nagradu za hrabrost, povjerenje i ljubav, izvadi kolajnu:

*Zaspa Ivo na travi zelenoj,
ulize mu zmija u njidarca,
pa kad mu se prsin prošetala
i pod bilon košuljon smirila,
on sazivlje milu sestru svoju:
„Vadi seko, zmije iz njidarca!“
„Nimam brate neg tebe jedina,
da bi, brate, tebe ne imala,
ne vadim ti zmije iz njidarca!“
On sazivlje milu majku svoju:
[...]
On sazivlje virnu ljubu svoju:
„Vadi ljubo, zmiju iz njidarca!“
‘na zagrće uz ruke rukave
da će vadit zmiju iz njidarca.
‘na ne vadi zmiju iz njidarca,
nego vadi kolajnu od zlata.
Kajala se majka i sestrice
ča ne tiše vadit Ivi zmiju. (Botica 1996: 120).*

Takav koncept na prvi pogled nije u skladu s *majčinskom etikom* Dalmatinske zagore, ali odgovara poimanju reda tradicijske kulture iz njezina najvažnijega izvora, Biblije. Djevojka ostavlja majku i odlazi mužu jednako kao što i muž prigrli ženu, a majku i sestru postavlja na drugo mjesto. U odabiru između majke i žene/muža, potrebno se odlučiti za novoosnovanu obitelj. Upitno-odnosna zamjenica *ča* iz teksta upućuje na primorski kraj, no slična načela su prisutna i u pjesmama iz Dalmatinske zagore. U Poljicima kraj Splita cura se prosi u majke,

a momkova ženidba potencijalna je opasnost za majku jer mladić majku napušta stvarajući novu obitelj gdje će žena zauzeti njezino mjesto.⁸⁹ Poslovice svojim sažetim izrazom prepoznaju važnost pojedinih fenomena za određenu društvenu zajednicu. O figuri majke govore neke zabilježene u Poljicima: „Mekano je krilo materino.“, „Svr’ sunca ni svitlosti, a svr’ majke ni milosti“ (Kekez 1996: 69 – 70).

Iako su manje brojne, neupitnu emocionalnu snagu imaju i pjesme u kojima djeca oplakuju roditelje (usp. Bezić 1967: 38 i Narić 1969: 13 – 14). Pjesme koje oplakuju majku jasnije govore o prirodi odnosa između majke i kćeri pa, osim repetitivnih stilizacijskih postupaka i motiva kojima je opisan značaj umrle osobe u životu one koja žali,⁹⁰ sadrže i razloge zbog kojih se žali.⁹¹

Posebnoj kategoriji možemo pribrojiti pjesme o majkama s nezakonitom djecom. Prema toj pojavi s vremenom se razvila društvena tolerancija pa je danas gotovo u potpunosti prihvaćena, iako je položaj takve žene neformalno često društveno osuđivan. Kutleša govori o drakonskim kaznama koje su u njegovu vrijeme već bile dio prošlosti, ali je vanbračno dijete i dalje ostalo nepoželjna pojava, a moral one koja bi ga rodila, upitan:

„U stara vrimena malo je cura, još manje žena nepoštenih bilo, Bogu 'vala nema ji' puno ni danas na selu, svakako više nego prvo. Prvo su veće i strašnije kazne bile. Na priliku, kad bi cura rodila nezakonito dite, svezali bi tu curu, kučku i mačku i bacili u duboku vodu. Koju bi ženu sve selo nazvalo višticom i ne bi se tila očitovati, bacili bi je u vatru da izgori. Bilo je u starini i više taki' slučajeva. Kako su ti običaji postali i kada su pristali, niko ne zna kazati“ (Kutleša 1993: 248).

O sličnim postupcima nema traga u analiziranoj usmenoknjiževnoj građi, a i sam Kutlešin iskaz upitne je vjerodostojnosti jer „niko ne zna kazati kako su ti običaji postali i kada su pristali“. Lovrićeve *Bilješke* potvrđuju da ih nije bilo ni u njegovo vrijeme. Lovrić se suprotstavlja Fortisovim saznanjima o

89 O pjesmama koje tematiziraju kolebanje muškarca između majke i supruge vidjeti Prilog 1.

90 [...] *moj čaće, dušo moja / jадna li san i jадna ti san, zbogom, majko, sunce moje / što si mene ti grijalo* [...]

91 [...] *a ja nemam nikoga / nego samo dicu svoju / ko će mi ih pogledati / komu ću ih prikloniti / kad mi nema majke moje* [...]

kažnjavanju žena, a ako uzmemo u obzir da i u jednoga i u drugog ima ponešto istine, neosporna činjenica jest da su kažnjavanja bila manje drastična negoli su ona o kojima govori Kutleša. Prema Fortisu je župnikovo nasilno skidanje djevojčine kape i rezanje njezine kose sramotni čin za djevojku koja se loše vlada. Lovrić se pita:

„na čiju vjeru Fortis širi ovu bajku. To sigurno nije nikada bila dužnost župnika, ili je ta dužnost vrlo stara datuma. Ako bi koja djevojka pokazala sklonost za kakav nedopušteni užitek i ako bi se to obaznalo, onda se nekoć događalo – a danas se ni to više ne događa – da bi se u slučaju, kada ne bi sama skinula znakove djevičanstva, složilo više djevojaka i da bi joj silom skinuli kapu s glave. Sad je i ovaj običaj gotovo ukinut, i svaka, koja učini kakvu ljubavnu pogrešku, skida kapu sama, a ne mora se uostalom brinuti ni da promijeni boravište, kako dodaje Fortis; štoviše, ona pobožno okaje svoju pogrešku i preporuča se samilosti župnikovoj, koji joj redovito nađe muža“ (Lovrić 1948: 103).

Već u 18. stoljeću možemo govoriti o relativno blagonaklonome pogledu na ženske prijestupe, iako ih uvijek prati loš glas, često dovoljan za tešku sudbinu žene. Zabilježeni su usmenoknjiževni zapisi o nezakonitoj djeci i međusobnoj ženskoj solidarnosti u takvim situacijama, ali i o bratsko-sestrinskoj ljubavi, gdje brat štiti sestru s nezakonitim djetetom. Uobičajena je bila i suprotna pojava – da se sestra boji reakcije muških članova obitelji nakon saznanja o njezinoj nezakonitoj trudnoći. U pjesmi iz Vrgorca žena obznanjuje mužu da mu sestra skriva nezakonito dijete jer se boji njegove reakcije, ali on postupa neočekivano, upućuje ženu kako da zajedno zaštite njegovu sestru:

*„Da ti bora, virna ljubo moja,
mi neimamo od srdca poroda,
evo čedo drage seke moje;
ako tebe kogodir upita:
Je l' to čedo Jele zave tvoje?
A ti reci, moja ljubo virna;
da je ovo čedo Todorovo,
naša će se i udati seka.“
Milostiva Todorova ljuba,
goji ona ono čedo malo,*

*pod imenom svoga gospodara,
stala zavom puno godin dana,
a nikad je prikorila nije.* (Pavlinović 2007a: 637 – 639).

U svakodnevnim, privatnim odnosima, kakav je odnos prema djeci, žena pokazuje svoju nepriznatu moć; djeca su njezina briga, ali i prilika da učvrsti polje svoga djelovanja. Muškarac je načelno na čelu obitelji, ali stvarni je agens često žena.

U usporedbi s majkom, otac u usmenoknjiževnim oblicima rjeđe dominira u odnosu prema djeci, najčešće je antipod majci. Majka je aktivni subjekt, otac je pasivan, majka je odlučna u svojim namjerama, otac je popustljiv te uglavnom podržava odluku djece. Iako je generacijski sukob čest u usmenoknjiževnoj građi, ima primjera u kojima roditelji surađuju, prihvaćajući, nakon prvotnoga protivljenja, odabir djece.

Najgori majčinski kompleks uvijek je bolji od položaja nerotkinje. Osim tereta osobne tuge, žena nerotkinja izložena je snažnome pritisku okoline koja je ili žali ili izruguje. Ako nema podršku obitelji, ona je u gotovo istovjetnome položaju kao neudana žena. Svjedočanstva tradicijske kulture Dalmatinske zagore govore o teškoj sudbini žene nerotkinje:

„U nas nema čovika i žene koji dicu ne žele. Težaku ako nema poroda zaludu je sve blago i bogatstvo, njegovo je srce prazno otrnulo, njegova je duša čemerna. Težakinja koja je neplodna drži, da je nesrtna i od Boga prokleta [...] Šćirku (nerotkinju) nitko žali, nitko i prizire“ (Kutleša 1993: 208, 215).

O istoj pojavi Ivanišević govori izravnije, navodeći paremiologizme kao dokaz ukorijenjenosti pojave u narodnoj svijesti: „Od zla roda – nema ni poroda. Prodi se žene neplodnice i zemlje nerodnice“ (Ivanišević 2006: 272). Znakovit je primjer iz Drniškoga kraja,⁹² kada muškarac, udovac, ženi znatno mlađu udovicu koja je, kako u prvom braku nije imala djece, imala mladih neoženjenih prosaca, ali je odabrala starijega. Prema kazivanju njezinih potomaka,

92 Na temelju terenskoga istraživanja.

razlog je očito bio istinska naklonost odabranome muškarcu jer nije bilo nika-
kve objektivne prednosti njezina izbora: ženik nije bio bogat, a iz braka s pr-
vom suprugom imao je troje djece. Za život s udovcem i troje njegove djece, u
relativnome siromaštvu, teško je mogao postojati motiv izuzev istinske ljubavi.
Osim toga, potomci su ženu poznavali kao „drugačiju“; pripovijedaju kako ju
je svaki novi ljubavni par njezinih potomaka veselio i kako nikada nije pitala za
materijalnu pozadinu ili druge praktične motive koji su mogli utjecati na njihov
odabir. Međutim, muškarčev izbor bio je motiviran praktičnim razlozima. On
bira djevojku jer nema djece (i kako se pretpostavljalo, očito ih ne može imati,
budući da njezin desetogodišnji brak nije rezultirao potomstvom); moći će se
brinuti za njegovu djecu bez da ga ne optereti novom. Zanimljivo je da nitko
nije dovodio u pitanje mogućnost da je ženin pokojni muž bio odgovoran za
bračnu neplodnost, što se u konačnici pokazalo istinitim jer je novome mužu
rodila četvero djece. Dakle, žena je apriorno krivac za brak bez djece, ne pro-
pitkuje se eventualna problematična uloga muškarca. U inačici pjesme *Marko
Kraljević moli brata Andriju, da mu pogubi ljubu* (Bosanac 1897: 92) iz Orašca
kod Dubrovnika mlada se djevojka nudi Marku Kraljeviću, priznajući mu lje-
potu supruge koja gubi svoju vrijednost zbog činjenice da nemaju djece. Kad
mu porodi „čedo“, Marko Andjeliju moli za oprost, a dovedenu djevojku vraća
kući. Radikalnija je inačica iz Doca Donjega (Banić 1885: 279 – 281): Anđelija
Marku odobrava slobodu koju od nje zahtijeva – da traži mlađu djevojku s
kojom će imati djece, iako se s time istinski ne miri.⁹³ Nova Markova odabra-
nica ne pristaje doći u kuću u kojoj je druga žena. Marko moli brata da ubije
Anđeliju, brat natopi sablju vlastitom krvlju i hini pred Markom da ju je ubio.
Kada se vrate u Markove dvore, nađu Anđeliju s djetetom, a drugu odabrani-
cu udaju za Andrijaša. U pjesmi *Ivan Senjanin i pozlobljena ljuba* (Pavlinović
2007a: 186 – 188)⁹⁴ likovi su drugačiji, sadržaj je također djelomično izmije-
njen. Ivan se ispriča Jeleni, ali tek nakon što ona rodi te se osvećuje Misirki
djevojci koja mu je donijela lažne vijesti. Trudnoća je bila vrlo teško raz-
doblje za ženu Dalmatinske zagore, iako je kazivačice uglavnom ne spominju u

93 O patnji žene takve sudbine svjedoče stihovi: *niz obraz je suze oborila / ter proklinje Kra-
ljevića Marka: bog t' ubio Kraljeviću Marko / što će tebi kičena divojka / kad je u tebe na
domu ljuba.*

94 Pjesma zabilježena u Ugljanima.

traumatičnome kontekstu, prihvaćajući je kao prirodno stanje koje se jednostavno treba prebroditi, istovjetno primorskim, naprednijim hrvatskim područjima.

„Žena bi se prvo povjerila prijateljici, zatim mužu, a od svekra i svekrve bi krila dok je mogla. Za prvinkinju je to bilo kao da je učinila koje sramno dilo, ništa čega se triba sramiti, pa je tako sakrivala drob šta je duže mogla. Sekru i sekrvi makar da bi i bilo drago šta će postati did i baba, šta će dobiti unuka oli unuku, bilo in je puno i do toga šta će izgubiti, bar za neko vrime, jednu radnu snagu u kući, pa bi tako prvinkinje, a i ne samo one, da bi ugodile sekru i sekrvi odile u polje i radile u polju i po kući kako da i ne nosu dite u sebi. Tako se užalo odit u polje sev do samog poroda, a nike su užale u polju, na radu, roditi.“ (Furčić 1988: 67)

Osobito u vrijeme poslije poroda ženi su, znajući da ukućani nisu o roditelji običavali voditi veliku brigu, pomagale druge žene. „Nigdi nije bilo toliko ljuskosti, koliko žena prima ženi kad se radilo o roditelji“ (usp. Furčić 1988: 66 – 67). U terenskome istraživanju, zabilježila sam podatak o muškarcu, stanovito-me Iliji iz Opora,⁹⁵ koji je obnašao posao babice. U Dalmatinskoj zagori nisam nailazila na takve primjere, babica uglavnom nije bilo specijalizirano zanimanje, obavljalo ga je više žena, učeći jedna od druge i pomažući si međusobno. Improvizacija u obavljanju posla te loši higijenski uvjeti često su rezultirali nehotičnim čedomorstvom, o čemu svjedoče kazivačice.⁹⁶ Od 70-ih godina 20. stoljeća sve se više prakticirao porod u rodilištima.

Bračnome životu prethodilo je djevojaštvo kojemu se u tradicijskoj kulturi posvećuje značajna pažnja, jer je ono priprema za brak i obiteljski život kao značajan prostor ženske realizacije. Djevojaštvo je (jedino) životno razdoblje u kojemu je žena posvećena sebi: „Divojci je ugodniji život nego udatoj ženi i udovici. Svaka od nji ima rade, ali divojku se čuva, ščedi i cini, ženu i udovicu

95 Selo Opor na graničnom je prostoru Dalmatinske zagore, „geografski joj jasno ne pripada, ali je etnografski povezan s tradicijom Zagore pa bi ga prikladnije bilo nazvati zaobaljem, negoli čistim prostorom Zagore“. (Botić i Odža 2013: 249).

96 Kazivačica rođena krajem 30-ih godina 20. stoljeća kazivala mi je o smrti vlastitoga djeteta nedugo nakon poroda zbog nestručnoga podvezivanja pupčane vrpce.

malo i nimalo“ (Kutleša 1993: 248).⁹⁷ Sram je značajna kategorija u životu žene Dalmatinske zagore, o čemu svjedoče brojni usmenoknjiževni zapisi, a najočitije je u razdoblju djevojaštva.⁹⁸ Iako kategorija srama na prvi pogled uza se veže negativne osjećaje koji je prate, Vučković (2016: 374) govori o opasnostima pomicanja granica srama do njegova nestanka, na što se nadovezuju Črpić i Novak (2016: 379 – 395) upozoravajući na opasnosti (be)sramne kulture, odnosno pojašnjavajući povijesni razvoj kategorije srama koja nužno ne nosi negativne konotacije i uvijek je u vezi s društvenim procesima. Promatrajući sram u biblijskome kontekstu, čiji je utjecaj značajan za usmenu književnost, vidljiv je ambivalentan odnos prema sramu. Pojava stida, srama pred sobom, pred drugim i pred Bogom, s teološkoga se aspekta tumači kao posljedica prvoga grijeha. Runje (2016: 400), stoga, stid smatra negativno obojenom emocijom jer je posljedica neprijateljskoga odnosa prema sebi, Bogu i drugima. Nadalje ističe kako je na više biblijskih mjesta istaknuta i moralna vrijednost stida, njegov izostanak značio je moralni nedostatak (Runje 2016: 401), pa se stid može shvatiti i kao pravedna kazna koju valja podnositi:

„Čovjekov odnos s Bogom bio je neposredan i transparentan. No nakon kršenja Božje zapovijedi pojavljuje se potreba za skrivanjem, koja čak postaje uobičajenom religioznom gestom u epifanijskim događajima. Mojsije i Ilija koji su obojica imali susret s Bogom na brdu Horebu, pokrivaju lice u Božjoj prisutnosti, a tako i ostali biblijski likovi osjećaju strahopoštovanje u susretu sa svetim. [...] Iskreni stid pred Bogom postaje pobožnim i pohvalnim činom kajanja za grijeh“ (Runje 2016: 407).

Dotolo (2016: 425) u svome radu sažima:

„Stid, zapravo ne poništava mogućnost opažanja čovjekove slabosti i ranjivosti, nego je združuje s nježnošću koju Bog jamči kad izrađuje ‘čovjeku i njegovoj ženi odjeću od krzna pa ih odjenu’ (Post 3, 21). Takav zaštitnički čin paradoksalan je jer uvodi u ljudsko iskustvo naopaku dvojbu: Bog stavlja u središte svog odnosa Načelo brige,

97 Djevojaštvo i predbračni život zauzimaju značajno mjesto u usmenoj književnosti i tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore. Ulomak o djevojaštvu i predbračnome životu izostavljen jer je već objavljen kao zasebni rad. Vidjeti Odža (2017a).

98 Kategorija srama osjetna je u nizu usmenih lirskih pjesama koje se tiču fizičkoga aspekta žene, prvenstveno u opisu djevojačke odjeće kojima prikriva svoje fizičke atribute. S druge strane, značajan je broj primjera u kojima žena prilično eksplicitno na njih ukazuje (vidjeti Prilog 2 i 4).

jedino koje je u stanju nadići sebičnost i oholost. Na čovjeku je da odabere to načelo, a da ne poništi razliku koja podučava kako zadržati stid u pogledu, milovanju i kreativnom prihvaćanju“.

Sram, koji se najčešće veže za fizičko u žene ima značajnu funkciju u osvajanju muškarca, a muškarac je najčešće izvor međusobnoga ženskoga sukoba. Stoga uz međusobnu solidarnost, usmenoknjiževni korpus podjednako prikazuje i drugu stranu međusobnih ženskih odnosa – žensko suparništvo.⁹⁹

6.2. Obitelj – prostor ženske individualizacije

Unutar tradicijske zajednice obitelj je središnje mjesto osobnoga života pojedinca, ali i temeljna društvena jedinica na kojoj počiva poredak tradicijske kulture. Budući da je obitelj u tradicijskoj kulturi dugo podrazumijevala znatno širu mrežu odnosa u usporedbi s današnjim poimanjem, primjerima iz usmene književnosti prikazat će se kompleksnost ženske pozicije unutar obitelji.

6.2.1. Utjecaj obitelji na odabir supružnika

Identifikacija pojedinca pokazuje način na koji on shvaća strukturu obitelji. Zrinka Nikolić (2004: 35 – 42) upućuje na srednjovjekovni sustav obiteljskoga identificiranja. Prezimena su tada bila još rijetkost, ljudi se uglavnom identificiraju osobnim imenom, nadimkom i/ili svojom društvenom ulogom, ali koriste odnose unutar rodbinskih veza. U ranome srednjem vijeku postoji veća sloboda, pojedinac se može odrediti po onome srodniku za kojega smatra da je najutjecajniji u društvenoj zajednici. To nije nužno morao biti predak, čak ni krvni srodnik. U kasnijem srednjem vijeku identifikacija postaje ujednačenija, obično se navodi očevo ime, a za udanu ženu ili udovicu ime supruga, što se u Dalmatinskoj zagori održalo do danas, osobito identifikacija po mužu. Kćeri su jednako kao i sinovi imale pravo na nepokretnu i pokretnu imovinu; Nikolić (2004) pojašnjava kako je prevladavao tzv. *kognatski model* koji naglašava značenje obiju linija srodstva. Takav je tretman u skladu s rimsko-bizantskim zakonom koji nije poznao razlike među ženskim i muškim nasljednicima. U kognatskoj strukturi obitelji u Dalmaciji prisutnoj još u 11. stoljeću, pravo na

99 Pjesme s temom ženskoga suparništva vidjeti u Prilogu 3.

obiteljsko nasljeđivanje nekretnina utječe i na način identifikacije žena u dokumentima i nakon sklapanja braka. Od 11. stoljeća postupno jača dominacija *agnatskog modela* koji se usredotočuje na očinsku liniju porijekla. Podaci iz kasnijih stoljeća pokazuju da je do tada u Dalmaciji već postalo uobičajeno da se kćeri iz patricijskih obitelji isplaćuju mirazom kako bi se posjedi roda zadržali u obitelji, u to vrijeme već bitno patrilinearnoj. U svim dalmatinskim gradovima sačuvane su isprave u kojima se kćeri nakon što su primile miraz odriču svakoga prava na očinsko nasljedstvo. U statutima nekih gradova (Pag, Šibenik, Brač, Hvar) pojavila se i odredba da očinske kuće nasljeđuju isključivo sinovi. Proces postupnoga isključivanja žena iz jednakoga prava na nasljeđivanje bio je opća pojava na europskom Mediteranu. Očekivano, prevladao je i u Dalmaciji, zadržavši se u bitnome do današnjih dana sa značajnijim naznakama promjene kod mlađih generacija (još uvijek rijetko kod žena rođenih od 40-ih do 60-ih godina, češće kod pripadnica generacije rođene od 70-ih godina 20. stoljeća). Iako se suvremeno zakonodavstvo iznova temelji na kognatskom pravu, jamčeći pravo nasljeđivanja za oba spola, u nasljeđivanju imovine presudno je običajno pravo. Zakonski, ženska djeca dobivaju jednak dio kao muški nasljednici (roditelji ponekad sami iniciraju takvu podjelu), no žena se nerijetko, slijedeći običajno pravo, dobrovoljno odriče svoga dijela u korist brata jer je „sramota bratu odnit“.¹⁰⁰ Pojava je dosta proširena, ali nije isključiva. Terenskim istraživanjem u Dalmatinskoj zagori nailazi se na primjere žena rođenih 50-ih i 60-ih godina 20. stoljeća koje nisu tako postupile usprkos dominantnome očekivanju sredine. Većina razumije postupke suvremene generacije, ali dio ih smatra da bi i danas trebalo postupati po običajnome pravu. Kazivačica porijeklom iz Sinjskoga kraja rođena 60-ih godina 20. stoljeća razočarana je postupkom svojih nećakinja koje pri podjeli imovine neće postupiti kao i ona, tj. neće se odreći svoga dijela u korist brata.

U usmenoj književnosti iz Dalmatinske zagore užoj obitelji često su priključene nevjeste i djeverovi, što je uobičajena pojava uzme li se u obzir činjenica da je obitelj Dalmatinske zagore dugo podrazumijevala zadružni oblik obiteljskoga života ili pak proširenu obitelj. Značajna uloga obitelji u svim usmenoknjiževnim oblicima potvrđuje važnost obiteljske zajednice u tradicijskoj kulturi,

100 Zabilježeno u terenskome istraživanju u gotovo svim područjima Dalmatinske zagore.

a nositeljice obiteljskoga života gotovo su beziznimno žene (usp. Andrić 1909: 303).¹⁰¹ Paremiološko blago vrlo jasno diferencira obiteljske uloge: „Stopanjica vlada kruvom, a starješina vinom“, „Žena kuću drži, muž je kući gost“ (Kekez 1996: 70 – 71). Analizom obiteljskih aktera u narodnim baladama mogu se uočiti lokalne i regionalne značajke pojedine tradicije pa je tako, smatra Delić (2001: 79 – 80), uloga oca u hrvatskim baladama, za razliku od španjolskih, beznačajna. Žena je okosnica obiteljskih zbivanja jer se upravo kroz lik žene obrađuju drugi obiteljski odnosi (odnos majka – sin/kći, žena – muž, brat – sestra, svekrva – nevjesta, snaha – djever, nevjesta – zaova). Zanimljivo je da *pater familias* kroz usmenu književnost prolazi gotovo neprimjetno i u ključnim obiteljskim situacijama on nema presudnu ulogu. Objašnjenje toga fenomena, da je u književnosti izrazito patrijarhalnoga društva figura oca beznačajna, nudi se u žanru balade koja najdublje raščlanjuje dramatične obiteljske situacije „razotkrivajući sukobe, dramatičnu povijest obitelji, ono što obiteljska zajednica inače taji u modeliranju svojega idealiziranoga zamišljenog reda patrijarhalne obitelji“ (Delić 2001: 133). Balada teži prikazivanju ostvarenoga više nego li zamišljenoga reda, a prema tome je moguće zaključiti da je u ostvarenome redu dominantna ženska figura, dok ocu (muškarcu) pripada sfera zamišljenoga reda. Ostvoreni red generacijski sukob nastoji učiniti latentnim; „očekuje se kao neminovan, ali ipak zajednica ne dopušta da se razbukta, već nastoji da se tiho konzumira“ (Rihtman Augustin 1984: 160).

Sudbina pojedinca povezana je sa sudbinom obiteljskih članova, pa i šire zajednice, iz čega proizlazi da se pojedinac značajno ostvaruje u interakciji sa svojom obitelji. Obitelj možda ne pruža egzistencijalnu zaštitu, ali pojedincu predstavlja emocionalno utočište i on u bijegu od životnih poteškoća traži njezinu zaštitu. U pjesmi *Dragi hoće, ako nitko neće* (Andrić 1929: 242),¹⁰² Mara doziva majku i oca da je prevezu preko jezera, oni se ne odazivaju, ali se odaziva dragi. Marino obraćanje obitelji potvrđuje važnost obitelji u emocionalnoj zaštiti pojedinca, a izostanak reakcije njezinih članova i reakcija mladića paradoksalno iznova potvrđuje važnost obitelji jer je *dragi* metafora njezine

101 Andrić donosi podatak o inačicama s temom ženske dominacije u obitelji, zabilježenima u Ričicama, u Tommasea i u Srijanima.

102 Pjesma zabilježena u Grabovcu.

buduće, nove obitelji koja će emocionalno i egzistencijalno zamijeniti njezinu prvotnu obitelj.

Egzistencijalni značaj obitelji osobito je vidljiv iz podataka koji nam govore o zadružnome životu. Razlozi njegova opstanka sve do sredine 20. stoljeća kada, primjerice, obitelji Uzum država otuđuje mlinove, ekonomske su naravi. Egzistencijalna sigurnost produkt je dobre zadružne organizacije unutar koje žena ima značajnu ulogu. Domaćin (starješina) svaki dan navečer određuje što će se sutra raditi, na posao idu svi osim domaćice koja ostaje pripremiti jelo. Domaćica se brine i za raspodjelu hrane; „već 32 godine taj posao za porodicu obavlja Filipova žena Ana. Ostali članovi rade posao prema odluci starješine. Nekih posebnih funkcija nema“. Muškarci se brinu za poslove u polju, obrađuju vinograd, kose travu, dovoze sijeno i rade ostale poslove. Žene također rade u polju, ali samo lakše poslove. One od vune izrađuju džempere, čarape, „noćne aljine“ – pokrivače, a od konoplje odjeću. Starješina goni stoku na prodaju u Sinj i Vrljiku. Dobiveni novac zadržava kod sebe te kupuje sve što je potrebno članovima zadruge, plaća porez, nabavlja opanke, cipele, košulje i odijela. Zatim, daje novac članovima koji odlaze na put ili u vojsku i onima koji su negdje pozvani u društvo, na vjenčanje i sl. Isto tako daje novac za bolesnike te djevojci koja se priprema za udaju (usp. Milićević 1957, 1965 – 1967: 169 – 172). Analiza književnih djela koja govore o slavonskoj ženi pruža mogućnost za usporedbu i sagledavanje položaja žene Dalmatinske zagore u širemu kontekstu:

„Ako se pojedinosti iz svih djela slože poput mozaika u jednu cjelinu, pokazuje se u drugoj polovici 18. st. jedna vrlo slobodna, samosvjesna i samostalna žena koju su tada – što je bilo uvjetovano društveno-religioznim normama prosvjetiteljstva – kritizirali i kudili, a koju sa stanovišta današnjice moramo nazvati naprednom i čak joj se diviti. Njezino upravljanje kućom i imanjem, naravno pri tipičnim ženskim poslovima, odvijalo se posve samostalno i bez miješanja muža“ (Dekanović i Helebrant 1982: 10, 11).

Moglo bi se reći da je obitelj jedno od važnijih područja na kojima je počivala i moć žene Dalmatinske zagore, slično kao i u drugim patrijarhalnim područjima, „[...] iako je sredina bila patrijarhalna, žena je doista držala tri ugla kuće i njezin je utjecaj na zajednicu, naoko tih i neprimjetan, bio zapravo dubok

i do te mjere sudbonosan da mnogi suvremenici smatraju baš ženu odgovornom za promjene koje su se događale u Granici“ (Kozić 1982: 16). Žene su imale pravo odlučivanja, ali uglavnom u okviru ženskih poslova i nad ženskim članovima. Ipak, podaci dobiveni terenskim istraživanjem ukazuju na to da su udane žene mogle utjecati na mišljenje i odluke svojih muževa. Kroz rad su se mogle istaknuti određenim sposobnostima, što bi im omogućilo stjecanje ugleda u obitelji i pravo izravnoga utjecaja i izjašnjavanja, ali se ta moć ne širi na javno društveno istupanje (usp. Čulinović-Konstantinović 1982: 54). Bilo je već riječi o zadružnome životu, o suradnji muža i žene u potkradanju zadruga u svrhu stjecanja minimalne ekonomske neovisnosti, iz čega je vidljiva egzistencijalna važnost takve obiteljske organizacije, pa se tematika ovdje neće širiti.

Usprkos važnoj ulozi žene, pogrešno bi bilo u potpunosti zanemariti ulogu muških članova obitelji u životu žene. U pjesmama koje tematiziraju dalju prošlost ženu nerijetko prodaju upravo muški članovi njezine obitelji, utječući tako značajno na njezinu sudbinu:

*Bobetić je Stipe junak bija, [...]
al pod starost on se iskvarija.
S Turcima je u dodir stupija,
čak i čeršu svoju proda njima
siroticu Bobetić Katicu,
koja rađe sebi smrt zadala,
neg Turčinu da b' se žena zvala.*

*Nakon toga groznog zločina
(još je jedan sličan počinija,
niku mladu, krasnu Poljičanku
u Livno je proda beg-sandžaku) [...]* (Čulin 2003: 78 – 80).

Takve je pjesme prikupio i Andrić: *Zarad dugova prodao vjernu ljubiu, Ljuba Bogdanova, Sestra prepoznaje brata* (Andrić 1914: 65 – 71), *Marko Kraljević prodaje svoju ljubiu djeca mu se opet povraćaju* (Andrić 1929: 298). U Banićevoj inačici iz Doca Donjega, za razliku od svih drugih primjera, mlađić umjesto ljube prodaje majku. Žene su često bile zalog na megdanima. S

jedne strane *prodaja* žena ima negativne konotacije, s druge strane otkriva borbu muškarca da je zadrži pa možemo govoriti i o visokoj cijeni žene. Osim pjesama u kojima muškarac prodaje ženu, zabilježene su i one u kojima ih otkupljuje (pronalazi). U pjesmi *Crni Arap bijelu ljubu ljubi* (Andrić 1929: 298) djevojka otkupljuje roba.

Na dan vjenčanja *kupuje* se mlada, no taj je novac namijenjen mladenki za pripremu svadbe. U istome selu tijekom proslave vjenčanja zabilježen je i običaj *kupovanja* mladoženje, „nalože svati na dvorištu veliku vatru i dvojica najsnažnijih donesu mladoženju do vatre kao da će ga peć. Viču: ‘Daj, ko će iskupit mladoženju?’ Obično ga iskupljuje kum ili mlada koja donosi i daje darove za otkup“ (usp. Milićević 1957, 1965 – 1967: 89). Proces *kupovanja* očito se nije uvijek odnosio na žene, niti je uvijek imao negativan predznak u smislu njezine podređenosti, kako se obično nameće zaključak.

Roditelji su često usmjeravali sudbinu svoje djece. Odlučivali su tako o udaji djevojaka, imajući pri tome često materijalne ciljeve u vidu. O važnosti materijalne sigurnosti često govore pjesme komično-ironijskoga tona u kojima mladić obećava djevojci bogatstvo, a zapravo nema ništa. Ove pjesme svojim nematerijalističkim poimanjem života zapravo su kritične prema ženama koje pri odabiru supružnika na prvo mjesto stavljaju materijalno bogatstvo te se, k tome još, hvale svojim postupkom. Sudbina se poigra pa se, misleći da se udaju za mladića, udaju za prerušena starca bez materijalnoga bogatstva. Utjecaj obitelji na odabir partnera nije se odnosio isključivo na žene, obuhvaćao je oba spola pa je jednakim intenzitetom obitelj pokušavala djelovati na odluku muškarca kao i na odluku žene. Podaci o slavonskim ženama, prema Čulinović-Konstantinović, za koje etnografija ističe napredniji položaj u odnosu na žene dinarskoga kulturnoga kruga, sugeriraju da se djevojke u Slavoniji nisu lako mirile s roditeljskom odlukom ako ona nije bila usklađena s njihovom. Reljković je zabilježio da su djevojke vrlo svojeglave i da su običavale pomrsiti roditeljske planove u pogledu zaruka na način da su potajno poručivale svome izabraniku da dođe. Kada bi mladić, prema običaju, izvadio jabuku, brzo bi je uzimale i stavljale u njedra, prije negoli se otac mogao usprotiviti. Prema narodnome običaju, zaruke koje su roditelji dogovorili time bi bile sankcionirane. Često su jednostavno razvrgavale zaruke ako bi se predomislile, te se udavale po vlastitome izboru. Posljedica toga bile su tužbe i svađe

(usp. Čulinović-Konstantinović 1982: 11). Ženska samosvijest u hirovitome suprotstavljanju roditeljskoj odluci, vjerojatno manjega intenziteta negoli u Slavoniji,¹⁰³ ipak nije bila nepoznanica ni u Dalmatinskoj zagori. U drugome kontekstu već je spomenuta nekolicina primjera s drniškoga i imotskoga područja koji svjedoče da je odvažnih pojedinaca bilo: *umicanje*, kako u daljoj, tako i u vrlo bliskoj prošlosti, odustajanje muškarca od ženidbe za djevojku koju mu je namijenila obitelj, bolesnu dotaricu,¹⁰⁴ odustajanje od napovjeđenoga braka, što se od strane društva toleriralo ako je odluka bila *razumna*. Uz spomenuto kazivanje s drniškoga područja koje svjedoči o udaji mlade udovice bez djece za znatno starijega udovca s djecom, veže se situacija koja svjedoči o ženskoj samosvijesti. Odluka djevojke da se uda za udovca s troje djece nije se svidjela roditeljima. Kada su joj *ugovarali* prikladnijega odabranika, skrila se u bačvu, iz koje je, nakon što je odslušala razgovor između oca i majke, izišla i javno obznanila svoje negodovanje o roditeljskoj odluci.¹⁰⁵ I u drugim krajevima Hrvatske roditelji su utjecali na odabir djevojke/mladića, iako neki zapisi (Koprivnica) pokazuju da je momak odvažan u pravu na vlastiti odabir dok je u Imotskome i Vrgoračkome kraju spreman na kompromis, odnosno udovoljavanje roditeljima. Pjesma *Ženidba Ive Senjanina* (Banić 1885: 259 – 260) ocrtava realne situacije zabilježene u starijih kazivača Dalmatinske zagore u kojima je otac formalno ključna osoba koja odlučuje o sudbini kćeri, a kći je nestalna narav svjesna svoga prava na najbolji izbor. Ona se, naime, obećala jednome mladiću, ali potom mijenja mišljenje, odabirući drugoga. U oca se prosi kći, ali on odluku prebacuje na ženske članove obitelji, dajući kćeri pravo izbora:

*Tebi bora tursko momče mlado
ajde gore na tavane gornje,
nać ćeš gori majku i divojku,
pa upitaj majke i divojke.*

103 Do kraja 19. stoljeća žena nije imala slobodu u odabiru partnera, što je u dinarskom području produženo još nekoliko desetljeća (Čulinović-Konstantinović 1982: 53, 54).

104 Kazivali supružnici iz Imotskoga kraja, rođeni 30-ih godina 20. stoljeća.

105 Kazivao njezin unuk rođen 50-ih godina 20. stoljeća.

Usmena književnost Dalmatinske zagore sadrži priličan broj pjesama s temom uplitanja obitelji u odabir pojedinca. Uloga prosca u usmenim zapisima najčešće pripada majci, nešto rjeđe ocu i bratu, bračnoga ugovaratelja ponekad predstavljaju bliski srodnici po majčinoj ili očevoj liniji (ujak ili stric). Rjeđe se umjesto majke u ulogi posrednika u udaji/ženidbi javljaju drugi ženski članovi obitelji. Ponekad tu ulogu imaju strine (*Strine Maru krivo potvorile* (Andrić 1929: 240)).¹⁰⁶ Mara ne pristaje na mogućnost udaje za jednoga od dvaju nametnutih odabranika (*Da me ljubi Mujo i Alija, / a nisam ih ni okom vidila!*) te se odlučuje na samoubojstvo. Spašavaju je upravo potencijalni odabranici, Mujo i Alija, zbog čega ostaje nejasna poruka pjesme, je li kritika nametnutoga braka ili Marininih postupaka. Zanimljiv je i postupak potencijalnoga mladoženje; on se protivi volji djevojčinih roditelja te prisilno želi uzeti djevojku koja njega pak ne želi:

*Ja sam dosta u svatovin bija,
dosta jesan neva izvodija,
pa su mi se vrata otvorila.
I jutros će se vrata otvoriti
i nevista mlada izvoditi.
Ako s' neće vrata otvoriti,
vjera moja tako mi pomogla,
ja ću kuću ovu razvaliti,
nevistu ću junak ugrabiti,
iako sam vrlo ostarija,
al' sam snagu sada zadobija.
A ja jesam divojaška majka,
ja divojku ne puštajem vanka.
Dok ne vidim o' zlata jabuku,
ja ne puštam gizdavu divojku.*

U jednoj pjesmi djevojka se isprovocirana majčinih autoritetom obraća mladiću koji ju je prosio (ali je majka bila prepreka u realizaciji udaje), s namjerom da bude njegova ljubav:

¹⁰⁶ Pjesma zabilježena u Docu Donjemu.

*Oj delijo Omer Šibilića
dosta si me u majke pitao,
ja bi pošla ne dade mi majka
već me dade za Sibirinju Janka.* (Banić 1885: 128).

Česti su i primjeri u kojima nećak prosi djevojku za ujaka, kako je u sljedećoj pjesmi, u kojoj djevojka nedvosmisleno odbija prosca. Stjepan Nakić šalje nećaka Marka da odnese pismo Anđinom bratu Ivanu te da usput zaruči djevojku u ujakovo ime:

*Kad pročita Ivan knjigu svoju,
on će zovnit milu seku svoju,
nek' pročita što joj knjiga zbori,
i nek' odma na nju odgovori.
Anđelka će jedva dočekati
i na pismo odgovor će dati.
Kad je Ivan pismo proučio,
svojoj ga je seki uručio.
Prosi Anđu, rumenoga cvijeta,
harambaša, hajduče Maleta
Hajduk prosi, za nj je majka daje,
lijepa cura na to ne pristaje,
nego majci svojoj prigovara:
„Prodi me se, moja majko stara,
krvave mu ruke prat' neću,
nek on drugu sebi traži sreću.“* (Grbeša 1997: 216 – 219).

Slična reakcija žene vidi se i u pjesmi *Jankova bolest* (Andrić 1914: 101 – 103) čija je inačica zabilježena u Dalmaciji. Ružicu majka želi udati za Janka, ali ona se odupire majčinu prijedlogu. Pjesma *Djevojka na vodi vara junaka* (Andrić 1914: 24 – 26) nije zapisana u Dalmatinskoj zagori, ali Andrić bilježi da su njezine inačice zabilježene u zbirci Mata Ostojića (II., br. 3 i 25, Grabovac), u Tommasea (1., br. 14 i 164), u Banića (br. 87, Dolac Donji). Tematizira obljubu djevojke od strane mladića potaknutoga neuzvraćenom ljubavi, na što je utjecala djevojčina majka (*Prosio je Senjanine Ivo, / ni ga htjela, ni je dala majka*). U velikom broju pjesama s temom odabira partnera žena je aktivni subjekt; kroz

svoje protivljenje obitelji (najčešće ženi, svojoj majci), ona slobodno izražava svoj stav. Odluku obitelji da je da za nevoljenoga doživljava kao vlastitu prodaju:

*Mene moji za nedragog daju,
čini mi se koda me prodaju.
Nedrago se ljubiti ne more,
ne mogu se usta da otvore.* (Krstanović 1973: 6)

U pjesmi iz Poljica, izrazom vrlo jednostavnoj i ritmičnoj, muškarac preuzima ulogu aktivnoga subjekta, ali se i žena iskazuje kao (pasivni) subjekt, koji svojevolumino prihvaća dodijeljenu ulogu:

*Ja posadin dinje, mlune,
nameći se cura u nje.
Poče cura dinje brati,
dinje brati, grah zobati.
Ja zasadin, pa uhvatin,
okrenin je,
privrnnin je.
Poljubin je,
biše moja.* (Botica 1990: 237).

Terenska istraživanja svjedoče o ženi koja svjesno prihvaća promjenu vjeroispovijesti nakon udalje za željenoga mladića, čemu se oštro suprotstavila njezina obitelj učestalo je odgovarajući od donesene odluke. Čvrst stav priopćila im je neprimjerenim riječima, iako su kao obitelj u konačnici ostali jako povezani. Iskazivanje vlastitoga stava u odbiru partnera nije rijetkost ni u usmenoj književnosti. U sljedećem primjeru muškarac lucidno izlaže majci namjeru samoodlučivanja o vlastitome životu:

*O starice mila majko moja,
ako 'š majko, da ti pravo kažem
jučer pođoh u Vakufe gornje*

*ter susretoh gizdavu djevojku
baš u tisnu jednomu sokaku,
pak mi zapne kopča od terluka
za njezinu kličku od čarapa.
Ja se prigoh da ću odapeti,
al mi zape kopča od rukava
za njezinu struku od đerdana.
Ja se maših da ću odapeti,
al mi zape prsten s ruke moje
za mendžušu gizdave divojke.
I kad ništa ne pomože, majko,
sastavismo brke i solufe,
brke plave, a solufe vrane;
njih se dvoje udariti more.*

Nasuprot ženi subjektu, u usmenoj književnosti ona se pojavljuje i kao objekt. U pjesmi *Udaja Mamice, sestre Jure Kastriotića* (Kačić Miošić 1983: 130) momci se sukobe zbog djevojke, djevojka čak nije ni lik u pjesmi, spominje se samo imenom, a njezine su kvalitete uopćene u skladu s poetikom usmene književnosti (*lipu ćercu bana Dušmanića, / kojoj ne bi slike ni prilike / u svoj zemlji grčkoj ni slovinskoj*). Uloga djevojke u odlučivanju između dvojice momaka uopće se ne preispituje. Posrednik u njezinoj udaji ovdje je brat (*Kada Jure seku udavaše [...] / gospodski je sobet učinio*). *Opsada Kroje 1450*. (Kačić Miošić 1983: 141) uspostavlja analogiju, stavljajući znak jednakosti između osvajanja grada i osvajanja djevojke. Pravo odabira muža kćeri i nevjeste sinu ovdje ima otac. Riječ je o akterima iz islamskoga svijeta, ali istovjetan proces zapažen je i u tekstovima s likovima iz kršćanskoga:

*Ovo jesu svati vitezovi,
lipi svati Mehmeda mojega,
koji su se dovlen potrudili
po Krojanu, lipotu divojku,
kojuno sam davno zamirio,
zamirio i prstenovao
za mojega sinka najdražega
po imenu Mehmeda mladoga.*

U svojim je rukopisnim zapisima Filip Marušić-Davidović iznosio vlastita razmatranja o braku i o položaju žene u braku, nastojeći usmjeriti razmišljanje žene na udaju. Njegovo je uvjerenje da žena ni pod koju cijenu ne smije ostati djevojkom, da se mora udati i pri tom poslušati roditelje pa i onda kada je taj izbor za nju nepovoljan. O tome svjedoči i poslovično blago koje uvijek iznosi „iskustvene predodžbe [...], globalne metafore“ (Kekez 1996: 44). O braku poslovice kažu: „Teško bratu bez brata, a divojci bez svata“, „Teško zemlji bez težaka, ribi bez vode, a ženi bez čovika“. No, važnost braka ne isključuje njegovu puninu pa usmenoknjiževna paremiologija bilježi: „Teško mužu koji žene nema; a još teže tko se s vragom veže“ (Kekez 1996: 68, 70). Razmatranja Filipa Marušić-Davidovića odražavaju mišljenje obrazovanoga muškarca urbane sredine Dalmatinske zagore koje je snažno obilježeno vrijednostima tradicijske kulture, ali u odnosu na ruralnu sredinu i određenim pomacima od nje. Za njega je brak moralni zakon, ali tolerira izvanbračnu ljubav (ako je ona doista moralna ljubav).¹⁰⁷ Njegovo poimanje braka zagovara izvršenje zamišljenoga reda u kojemu dominira uloga roditelja. Istovremeno, dopušta mogućnost ženskoga otpora. Ako je ugledni član gradske zajednice smatrao važnim upozoriti na neophodnost udaje, onda je moguće pretpostaviti da su se u urbanijim sredinama događali značajniji otkloni u odnosu na ruralne iz kojih je većina analiziranih usmenoknjiževnih zapisa. Svjetonazor koji proizlazi iz usmenoknjiževne građe o odabiru partnera, međutim, često prikazuje narušavanje zamišljenoga reda jer se akteri tih pjesama opredjeljuju za slobodu odabira i uspjeh odnosa koji je zasnovan isključivo na obostranoj naklonosti pa se mladić ili djevojka s manje ili više uspjeha pokušavaju oduprijeti nametnutim okolnostima. Dok su otpori roditeljskim odlukama u stvarnosti Dalmatinske zagore sporadične, ali znakovite pojave, u usmeno su književnosti evidentni primjeri u kojima se mladi odupiru roditeljskoj intervenciji u njihov odabir pa samostalno odabiru svoj put, jasnim obznanjivanjem svoje odluke, laganjem ili bijegom. Razloge prihvaćanja savjeta roditelja u odabiru partnera unutar tradicijske kulture može se tražiti u tradicijom uspostavljanim očekivanjima od iskustva starijih članova obitelji koji su znali prepoznati odlike poželjnoga partnera, u materijalnome siromaštvu zbog kojega je dio djevojkama pristajao na udaju u dobrostojeću obitelj

107 Riječ je o rukopisnom zapisu Filipa Marušić-Davidovića naslovljenome *Ljubav i brak*, str. 26 – 28 iz građe Gradskog muzeja Drniš.

koja bi joj pružila materijalnu sigurnost (iako je često materijalna sigurnost značila tek neznatno bolje uvjete života od onih u roditeljskom domu). Zapisi Ivana Lovrića (1948: 115) koji je dobro poznao stanovnike svoga kraja svjedoče o podvojenosti mladih u odabiru budućega partnera u 18. stoljeću:

„Od ljubavi se redovno ne prelazi na brak. Tko ljubaka s jednom, ženi se drugom. To katkad zavisi od njegove volje, a katkad od volje porodice, jer se u nekim mjestima sklapaju brakovi, a da se budući supruzi nisu nikada vidjeli, osim u času, kada izvršavaju crkvene ceremonije. Treba priznati, da Morlaci radi poštovanja prema roditeljima često izgube i svoj mir, a tko voli mir nego poštovanje prema ocu, za toga drže, da su ga pokvarili strani poroci, i to je povod, da njegovi sunarodnjaci, mrmljaju protiv njega. No ta je starinska strogost po nekim mjestima jako ublažena. Morlaci postupaju kod sklapanja brakova isto onako, kao kad netko nastoji da spari životinje dobre pasmine, da bi dobio mlade dobre kvalitete.“

Milićevićevi zapisi (1957, 1965 – 1967: 156), nastali znatno kasnije, svjedoče o istome:

„Mladić i djevojka se upoznaju na sajmu, u kolu, na prelu i sl. te kad se zavole, obično mladić ne pita sam da li će se za njega udati djevojka već pošalje k njoj svoga prijatelja da ju to pita u njegovo ime. Ako je djevojka kuntena kaže mu da momak treba poslati nekog starijeg na razgovor jer ako smo mi kunteni jedno drugom hoćemo čuti šta će i stariji o tome reći. Mladić nadalje pita svoje roditelje, ako se oni slažu, mladićev otac odlazi djevojkinjoj kući. Ako su njezini roditelji s tim sporazumni, kažu mu: Ako je njezina volja i moja je. Poslije toga se dogovore kada će biti rakija. Poslije prošnje mladić i djevojka se počinju sastajati i kod njezine kuće, ali uvijek u prisustvu roditelja.“

U Milićevićevu zapisu vidljivo je da roditeljski utjecaj slabi i da je obraćanje starijima tek formalno zadovoljavanje zamišljenoga reda tradicijske zajednice, jer će oni svakako potvrditi međusobni dogovor odabranika. Do sredine 20. stoljeća već bitnije slabi utjecaj roditelja u odabiru supružnika. Zapis iz 50-ih godina 20. stoljeća pokazuju promjene u položaju pojedinca po pitanju prava na vlastiti izbor: „Sada dečko nađe mladu, a prije su roditelji tražili. Stari idu ugovarat, nose jabuku. Ako cura primi jabuku, onda se obećala“ (Bonifačić Rožin

1954: 4). Značenje obiteljskoga utjecaja često je bilo toliko snažno i odgojem usađeno da su djevojke zaista bivale zadovoljne dogovorenim izborom smatrajući ga sudbinom, danosti koju ne treba preispitivati. Vjerovanje u sudbinsku određenost životnoga puta istaknuto je kao jedna od odlika tradicijske kulture koja se nije mnogo promijenila od Lovrićeva vremena. On je već uočio da su stanovnici Dalmatinske zagore „u ovoj, kao i u mnogim drugim stvarima, fatalisti i imaju često u ustima poslovicu *tako je moralo biti* ili *tako je suđeno*“ (Lovrić 1948: 112 – 113). Jedna je kazivačica s velikim poštovanjem i ljubavlju pričala o svome pokojnome supružniku iako je njihov odnos, upoznavanje te način sklapanja braka iz današnje perspektive teško shvatljiv i vjerojatno bi bio osuđen na neuspjeh. Vjenčali su se nedugo nakon Drugog svjetskog rata. Muškarci su ubijeni ili nestali, mali broj ih se vratio u selo, žene kojima je bilo vrijeme za udaju (a kazivačica ga je sa svojih 26 godina već premašila), nisu imale mnogo izbora. Njezin odabranik bio je devet godina mlađi, a iako se prethodno „obećala“ drugome, svome vršnjaku, pristaje se udati za znatno mlađega mladića. Njezin odabir opravdan je poticanjem starijih članova obitelji, ali i vlastitim promišljanjem o budućnosti – naime, mladić je bio jedini sin u obitelji. Zanimljivo je da je ona cijeli život ostala uvjerena u ispravnost svoga postupka iako se supružnici prethodno nisu poznavali i nisu prošli romantičnu fazu zavođenja, što nije bila rijetkost i što je kazivačica često isticala kao negativnost „svoga vremena“. Brak je sklopljen uobičajenim postupkom, temeljem trodnevnog *ugovora*¹⁰⁸ između obitelji odabranika. Među kazivačicama s istoga područja zapažene su slične pojave, ne mogu se smatrati pravilom, jer je riječ o specifičnome društvenome trenutku, poratnome vremenu te, posljedično, velikoj neimaštini koja je dugoročno bila od presudnoga značaja u spomenutim odlukama. Iz razgovora sa starijim stanovnicima Dalmatinske zagore može se zaključiti da svjetonazor područja, pa tako i promišljanje žena, odlikuje praktičan duh koji im omogućava izvršavanje dužnosti koje se od njih očekuju. Zapažene su i oprečne odluke zagorskih žena koje se poklapaju s tendencijom usmene književnosti „što je drago, to je blago“, kada djevojka odlazi s odabranim mladićem usprkos protivljenju roditelja ili se nevoljko udaje za onog kojega su joj odabrali, svjesna lošega odabira

108 *Ugovor (ići na ugovor)* je naziv za postupak formalnoga upoznavanja obitelji mladića i djevojke te dogovora o vremenu i načinu održavanja svadbe. Obično se sastojao od trodnevnoga susreta u kući mladića i djevojke.

i cjeloživotnoga kajanja. Takve situacije odraz su kompleksnosti žene, *prikrivenoga ženstva*, kada se žena oslobađa društvenih normi i suprotstavlja očekivanjima okoline. Mnogo je pjesama poput *Vino pije kralju od Budima*¹⁰⁹ (Botica 1996: 151 – 152) koje zagovaraju model iskazan paremiološkim izrazom „nije blago ni srebro ni zlato, već je blago što je srcu drago“.

Laganje članovima obitelji u svrhu zaštite same sebe ili drugih (često drugih žena), nije bilo nepoznato ženama u Dalmatinskoj zagori. Upravo obratno, kazivanja s terena potvrđuju da je takav oblik bezazlene laži omogućavao ženama bezbolno izražavanje svoga ženstva, ako ne pred drugima, a onda barem pred samom sobom. U Kotezima kod Vrgorca (Botica 1990: 214) laž i pretvaranje s ciljem uživanja u slastima ovozemaljskoga života, rezultirali su idealiziranom slikom kćeri u majčinim očima. Majka misli da joj je kći *luda i nejaka*, a njezine iluzije razbija mladić s kojim je ljubovala:

*Od' otolen Jagodina majko,
nije Jago luda i nejaka;
sinoć mi je na krilu prispala [...]*

Majčina nevjerica i negodovanje zbog kćerine (pa i vlastite) sramote, raspliće se Jagodinim suprotstavljanjem majci:

*Istina je, moja majko stara,
kad si, majko, moje dobi bila,
po devet si na noću ljubila,
a ja nisam neg njega jedinog.
Divojka sam, drago mi je bilo.*

Primjeri usmene književnosti u kojima se pojedinac odupire obiteljskoj stezi kada je u pitanju odabir životnoga partnera razlikuju se donekle u načinu na koji iskazuje svoje negodovanje. Ponekad je to suptilno podilaženje roditelju (prethodni primjer), ponekad buntovni otpor (takve su, primjerice, pjesme u

109 Pjesma zabilježena u Sinju.

kojima se djevojka otvoreno nudi mladiću), a ponekad, kao u narednome primjeru (Andrić 1929: 23),¹¹⁰ molba upućena roditelju, pristajanje na odluku roditelja, ali i svojevrsna prijetnja:

*Ako mene dadeš za nedraga,
 uvijek ću ga sideć dočikati,
 nogom ću mu stolac namišćati.
 Ako mene dadeš ti za draga,
 uvijek ću ga stojeć dočikati,
 desnom rukom stolac namišćati.*

U sljedećem primjeru djevojka se obraća majci:

*Oj, bora mi, s tobom ostat neću!
 Iman robe, iman dosta novca,
 udat ću se mlada za trgovca.* (Bezić 1967: 22).

Djevojka je samosvjesna i odlučna po pitanju svoje sudbine. Prethodno se navode njezine osobine: *Kuću nije znala reštrigati / nogom metlu po kući turala*. Kada dolazi mladić, kojega, doduše, nije odabrala djevojka, on *posao* ugovara s majkom. Oni odlaze u Sinj (*Oj, sluša Šima [majka], oni utvrdiše / pa se Sinju gradu uputiše. / Pa odoše do fratra župnika*), gdje se situacija dramatično zapliće, ali autor napominje da mu je ostatak teksta prilično nejasan pa ne znamo konačan ishod situacije. U sljedećem primjeru ljubav Jeline i Ivana je neupitna, no Ivan ipak pita Jelinu za mišljenje njezine majke (Bezić 1967: 141 – 144).

*Oj Jelino, draga dušo moja,
 šta govori mila majka tvoja?
 Oće li te, dušo, dati za me?
 A majka joj riči progovara:
 Ajd' ne luduj mило dite moje,*

¹¹⁰ Pjesma je zabilježena u Medovu Docu.

*ali Ivan ništa ne imade,
a on pase ovce po planini.
Ja ću tebe dati za boljega...*

Kraj je tragičan, završava samoubojstvom protagonista. Završni stihovi sadržavaju poantu:

*Bog ubio i staro i mlado,
ko rastavi i milo i drago.
Sapela ga Božja desnica,
ubila ga Marija Divica!*

Tragični završeci uzrokovani nesretnom ljubavi nisu nepoznati u usmenoj književnosti te su često odgovor na zamišljeni red tradicijske zajednice. Mladoženja ubije mladu da je ne bi drugi ljubio. Prije toga ponudi joj da ona ubije njega. Budući da nije mogla izvršiti njegov prijedlog, mladić se odlučuje na dvostruko ubojstvo – ubija djevojku, a na njezinu pogrebu izvrši samoubojstvo. Slična je pjesma o momku koji je pogazio obećanje da neće ostaviti djevojku, ali ju je, pod majčinim pritiskom, ipak ostavio. On također odabire tragično rješenje. Prve bračne noći prisilno nametnutoj djevojci priznaje ljepotu, ali i činjenicu da je ne voli, te izvrši samoubojstvo. Nakon što to sazna, isto učini i Mara, njegova istinska ljubav:

*Jesi lipša nego moja Mara,
bogatija nego moja Mara,
ruvatija nego moja Mara,
ali nisi mome srcu draga
ka je bila moja lipa Mara.* (Krstanović 1973: 29 – 33)

Delić primjećuje da su u pojedinim baladama likovi ovisni o obitelji, ali sukob nastoje aktivno riješiti ne vjerujući u onostrano dobro, prihvaćajući ovozemaljska djelomična rješenja. Bune se, ali u konačnici opet vraćaju u okrilje obitelji jer je njihova društvena pozicija bez nje nezamisliva (Delić 2001: 131). Izuzmemo li balade, to nije pravilo koje bi se odnosilo na usmenoknjiževni korpus u cjelini, osobito

ne na kratke dvostihovane oblike u kojima pojedinci u šaljivome tonu izlažu suprotstavljanje obiteljskim autoritetima. Balade s tragičnim ishodom mladića i djevojke koji ne žele prihvatiti odluku obitelji također potvrđuju da individualizacija likova nije rijetkost, da se nužno realiziraju kao dio obitelji, ali da njihova priča ne završava uvijek povratkom u obitelj.

Kako je već spomenuto, u određenom broju pjesama roditelji eksplicitno djeći (najčešće ženskoj) daju pravo na konačnu odluku u odabiru partnera. *Vino pije Banoviću Mate* (Botica 1996: 197 – 198) pjesma je u kojoj se Mate pri prosidbi obraća punici, ona prvenstvo daje kćeri. Slično je u pjesmi *Čobani se žele uzeti* (Banić 1885: 331), majka čobanice daje slobodu izbora djevojci, ali čobanova majka želi oženiti sina za *solinsku djevojku*. On ne prihvaća majčinu odluku i povlači se u Vran pećinu. Otac je osoba koja sinu daje dopuštenje za ženidbu. Terenska istraživanja, a i usmena književnost na mnogim mjestima ukazuju na obrazac koji se načelno protivi tradicijskom obrascu Dalmatinske zagore tolerirajući „nepoželjne“ životne obrasce, odnosno, prilagođavajući ih kodeksu tradicijske kulture.

Zaključno, može se ponoviti pitanje Simone Delić (2001: 125): „Nije li obitelj nespojiva sa slobodom pojedinca?“ i je li opravdan naslov *Obitelj – prostor ženske individualizacije*? Kontradiktornost obiteljskih odnosa nužno obilježava pojedinca u negativnome i u pozitivnome smislu, ali ga mučni zahtjevi koje obitelj postavlja preda nj neosporno potiču na borbu za vlastitu individualnost. Ako položaj žene i jest okamenjen obiteljskim zakonitostima unutar tradicijske zajednice, one su istovremeno poticaj za iskazivanje njezine individualnosti. Dodatni primjeri usmene književnosti o obiteljskome utjecaju na pojedinca, o njegovoj vezanosti za obitelj i otporu prema njoj vidljivi su u Prilogu 5.

6.2.2. Nevjesta – djever. Sestra – brat.

Za razliku od kontroverznoga odnosa nevjestice i svekrve o kojemu će biti riječi u narednome ulomku, tradicionalno dobri odnosi u usmenoj književnosti odnosi su nevjestice i djevera te, u nešto manjoj mjeri, brata i sestre. Prisnost nevjestice i djevera u usmenim je pjesmama opravdana djeverovom sviješću o tome da će i on dovesti suprugu kojoj će biti potrebna zaštita te nevjestinom potrebom za zaštitom unutar nove obitelji. Djever je oduvijek imao značajnu ulogu u životu žene, a u tradicijskoj kulturi obnašao je jednu od ključnih uloga za nevjestu na njezinu vjenčanju (usp. Lovrić 1948: 29). Ako muž nema braće,

odnosno žena nema djevera, treba ga zamijeniti blizak rod. U pjesmi iz Vrgorca djeverovi, izabrani iz reda tuđinaca, nisu htjeli spasiti mladoženju iz rijeke. Spašava ga mlada te prekorava svekrvu:

*Bor t' ubio, svekrvice,
kada nisi sina imala,
što si drugog ti mećala?
Ako nema brata ni rodjaka,
ima sestra Angjelija.* (Pavlinović 2007a: 583 – 585).

Isto upozorenje izrečeno je i u sljedećoj pjesmi zabilježenoj u Sinju:

*Muč, ne luduj, drago dite moje,
to je tvoja velika sramota
da tuđina zoveš za divera* (Botica 1996: 167).

Svjedoci o životu žene u Dalmatinskoj zagori djeverove smatraju i smetnjom dobroj udaji. Kriteriji dobre udaje su dvojaki – udati se u časnu, poštenu i zdravu obitelj čije se kvalitete prenose generacijama, što se u Dalmatinskoj zagori često objašnjava terminom *dobre race* te se udati u dobrostojeću obitelj. Ta dva svjetonazora ilustriraju sljedeći primjeri:

*Kakvo mu je ralo i volovi?
Kakva su mu braća i nevjeste?
Ima l' dosta u paši ovaca?
Ima l' dosta u zakljenju pčela?
Hoću l' poći za njega divojka?* (Pavlinović 2007a: 536 – 537);¹¹¹

*Udala se mala Jaka,
za bogata, za Nejaka.
Pitala je mila majka:
„Kako ti je, Jako moja?“
„Dobro mi je, majko moja,*

111 Pjesma zabilježena u Imotskome.

*dobra mi je svekrvica,
 dobra mi je i zavica,
 dobri su mi i diveri,
 a svekar je zlato moje;
 ne misli se Jakom svojom, (Pavlinović 2007a: 780).¹¹²
 [...]*

Manje djeverova u obitelji značio je i bolji položaj buduće snahe jer se udajom stečeno imanje dijeli na manje dijelova. Prema kazivačima, udaja za jedinca bila je prednost zbog materijalnih dobara, ali nedostatak zbog vrijednosti velike obitelji tj. tuge koju proživljava pojedinac koji nema „nikoga svoga“. Pod pojmom *sina jedinca* i danas se u Dalmatinskoj zagori podrazumijeva onaj koji nema braće i sestara, ali i jedini brat među sestrama. Pjesme s temom odnosa djevera i nevjeste, od kojih neki ukazuju i na naličje te načelno dobre obiteljske veze, nalaze se u Prilogu 6.

U bratsko-sestrinskom odnosu, brat je često zaštitnik sestre, iako određen broj tekstova ukazuje na komplicirane relacije, kao što su ubojstva ili incestuozni odnosi. Pjesma *Čoban i djevojka* (inačice *Jelina Kopčića i brat joj Todor* (Banić 1885: 218), *Ljuba i sestra izbavljaju Sekulu iz ropstva* (Banić 1885: 284), *Prosci seke Velagića* (Banić 1885: 357)), pokazuje privrženost brata sestri i njegovu često presudnu ulogu u sestrinu životu – brat štiti sestru koja ima nezakonito dijete i ubija ženu koja njegovu sestru ne prihvaća. U Dalmatinskoj zagori zabilježena je prihvatljivija inačica u odnosu na tradiciju u kojoj žena prihvaća zaovu i supružnici nastavljaju živjeti u slozi (Andrić 1909: 295). Snažnom emotivnošću obilježene su pjesme u kojima sestra oplakuje bratovu smrt (usp. Botica 1995a: 97).¹¹³ Sestra je često u natjecateljskom odnosu s majkom i ljubom, dakle, treća važna žena u muškarčevu životu. Brat ubija sestru nakon što ju je preoteo od otmičara jer joj ne vjeruje da nije bila obljubljen. U osnovi je, zapravo, smatra Čulinović-Konstantinović (1965: 15), povreda bratova autoriteta i njegova prava na raspolaganje sestrinim životom. Ponekad je povrijeđeno i sestrino dostojanstvo pa sestra u pjesmi *Brat prodao sestru*

¹¹² Pjesme zabilježene u Čvrljevu i Ogorju.

¹¹³ Pjesma zabilježena u Poljicima.

(Andrić 1909: 300 – 301) kune bratovo potomstvo, a kletva se ostvaruje iako je njezin život nakon prodaje bio sretan. U inačicama o Hasanaginici osobito je apostrofirana negativna uloga brata. U takvim pjesmama Hasanaginica se žali braći na fizičko zlostavljanje muža, moleći ih da dođu po nju (Andrić 1942: 51).¹¹⁴ Vraća se svome domu, ali joj braća ne pomažu, već je na silu udaju odvajajući je od djece. O narušenim odnosima braće i sestara također govori pjesma zabilježena na Šipanu (Andrić 1942: 80) u kojoj se spominje toponim *Zagorja* gdje živi Čengiđ Hasanaga. Prosi *prelijepu Mejrimu*, ali je njegova sestra otruje, ljubomorna zbog njezine ljepote. Merjima čak pruža otpor udaji zbog ženske obitelji koja je na zlu glasu (on ima *hudu sestru svoju, / sestru hudu, a maćeihu goru*), bez obzira na njegovo bogatstvo i ljepotu. Nerijetko je i sestra u poziciji aktivnoga subjekta. Domišljatošću¹¹⁵ ili prerusavanjem s ciljem spašavanja brata,¹¹⁶ suprotstavlja se bratu postavljajući se na stranu svog *turskog gospodara* ili je u ulozi hrabre bratove osvetnice,¹¹⁷ zahvalna zbog bratove obrane njezine časti. U pjesmi je vidljiva bratova dominacija u sestrinu životu i utjecaj na njezin životni izbor: Ivan Karlović moli sestru Mandalinu da ga oplakuje tri godine i da se onda udaje za koga želi, samo ne za bana od Budima koji mu je zbog obrane njezine časti zadao smrtnu ranu. Ona nakon tjedan dana od bratove smrti piše banu od Budima, s ciljem da osveti brata. Poziva ga da skupi svatove, ali kada dođe, opije ga i ubije. Brat brani sestrinu čast i u pjesmi *Senjanin Ivo i crni Arapin* (Banić 1885: 60). U istoj zbirci još je pjesama slične tematike.¹¹⁸ U dijelu pjesama sestra narušava tradicijski red da bi otkupila bratov život zbog umorstva koje je počinio; pri tom odluči žrtvovati najmlađeg, najdražeg sina (Banić 1885: 232 – 234). Sinovi osuđuju njezin naum:

114 Pjesma je zabilježena na Šipanu, ali je uzimamo u obzir jer je riječ o inačici Fortisove (H) asanaginice nastale na imotskome području.

115 Usp. pjesmu *Marka Kraljevića oslobađaju ljuba i sestra* u: Bosanac (1897: 270) zabilježene u Šibeniku.

116 Usp. pjesmu *Šišanje careva sina* u: Andrić (1914: 38 – 42), Dusina.

117 Usp. pjesme *Vojevanje i smrt Mustajbega ličkog* i *Ženidba i smrt od Budima bana* u: Banić (1885: 136, 42), Dolac Donji.

118 Primjerice, pjesma *Kraljević Marko i Nokić barjaktar* (Banić 1885: 165 – 167) zabilježena je u Biskome.

*Oj starice ostarila majko
da nam nije od Boga grihota
a od svita velika sramota
crne bi ti oči izvadili
u peći bi vatru naložili
i tebe bi staru zapalili
što šod brata nami učinila.*

Sestra često vješto balansira između dvaju prioriteta (Banić 1885: 234), sestra devet Jugovića njeguje rane Radi Radojici, smrtnome neprijatelju njezine devetorice braće.

Iako brat, uz druge članove obitelji, često određuje smjer privatnoga života svoje sestre, nisu iznimka ni pjesme u kojima braća sestri daju slobodu izbora, na što ukazuju i neki ženidbeni običaji. Prosidba mlade u Vrlici tako se odvija razgovorom s djevojčinim bratom koji pita: „Ko se prima moje sestre?“, a mladoženja mu nudi odgovor koji podržava pravo na slobodu izbora: „Bog, pa ja, pa moji stariji“ (Bonifačić Rožin 1958a: 3).

6.2.3. Svekrva – nevjesta

Utvdili smo već da u tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore u novoj obitelji uspostavljenoj nakon vjenčanja, *ljuba*, supruga, zauzima mjesto sestri i majci. Najznačajnije žene u muškarčevu životu podvrgnute su tako iskušenju. Tradicija pokušava uspostaviti red, ali ne uspijeva zatamiti česte anomalije proizašle iz odnosa *svekrva* – *snaha* u njihovoj borbi za prvenstvo u životu muškarca. Kada u usmenoj književnosti majka kćeri dijeli očekivane savjete pred udaju,¹¹⁹ pojavljuje se zla svekrva koja namjerno prkosi nevjesti tražeći da izvrši nemoguće. Zbog nemogućnosti izvršavanja dužnosti, nevjesta je primorana vratiti se kući, zbog čega njezin suprug, Senjanin Ive, žali, ali se mora pokoriti

119 Usp. Banić (1885: 247):

*Ti stoj nima za godinu dana
dok ugodiš svekru i svekrvi.
Mandalina primudrija bila
tri godine stala ona nima
dok ugodi svekru i svekrvi.*

običaju te dovodi *solinku divojku (sebi ljubiu, a majci izminu*¹²⁰) koja bi bolje ugodila majci. Mandalina rodi dijete, djever joj pomaže da dokaže svoju pravednost, Ivan ostaje s njom, a solinku divojku vraća majci: *da je nije svitu naučila, / neće li je naučiti mladu*. Arhetipski antagonizam između snahe i svekrve proširivao se često na druge odnose među ženama, između snahe i zaove te snahe i jetrve, iako su ti isti odnosi u usmenoj književnosti nerijetko i primjer ženske solidarnosti. Položaj je žene višestruk, ovisno o njezinoj poziciji u obitelji. U ženinu životnome vijeku postoji vrijeme podložnosti i vrijeme dominacije u odnosu na druge žene u obitelji. Dominantna figura je figura svekrve, ona zaslužuje poštovanje po prirodnom redu, svojim godinama, starošću koja implicira iskustvo. Poredak su utvrdili preci, prema patrijarhalnome kodeksu, i od njega nije preporučljivo odstupati. O sklonosti ljudi Dalmatinske zagore da se kruto drže uspostavljenoga reda, iz čega proizlazi specifičan mentalitet, govorio je još Lovrić,¹²¹ a načelno je prisutna i danas. U poštivanje poretka neosporno spada poštivanje kuće u koju se udajom dolazi, do te mjere da se primarna obitelj, ona iz koje djevojka potječe, rijetko i posjećuje, iako svijest o ulozi majke u životu pojedinca, osobito u životu djevojke, ostaje uvijek snažno prisutna. Snaha je došla u svekrvinu kuću pa je prema tome dužna poštivati red njezine kuće, pri čemu svekrva ima podršku svoje djece preko kojih se nevjesti pruža mogućnost ostvarivanja skladnoga odnosa sa svekrvom:

*Tišila je dva divera
„Budi dobra majci našoj,
vincu rese skovat’ ćemo,
i svako će dobro biti;
ne budeš li majci dobra,
i te ćemo razkovati!“* (Pavlinović 2007a: 582 – 583)¹²²

Nevjesta je u najtežem položaju, osobito ako je došla posljednja od svih nevjesta, a rijedak je slučaj da je bila jedina. Ona mora zadobiti naklonost

120 Usp. Čulin (2003: 23).

121 „Što nisu radili naši stariji, nećemo ni mi. Smatraju najvećom vrlinom ne mijenjati sistem naslijeđen od djedova, i tko radi drugačije, do toga ne drže mnogo.“ (Lovrić 1948: 142).

122 Pjesma zabilježena u Vrgorcu.

svekrve, što je osobito problematično ako se uzme u obzir specifičan odnos majke i sina i dvostruke ženske dominacije u istome kućanstvu. Također treba zadobiti naklonost zaove koja je do sada bila bratova saveznica te eventualno pronaći saveznicu u jetrvi.

„Ako postoji sin i ako se oženi, on obično nasljeđuje netaknuto porodično imanje i preuzima stvarnu kontrolu nad njim prije no što roditelji umru. Međutim, roditelji zadržavaju pravo da završe svoj život u kući i, obično, imaju pravo konačnog odlučivanja o mnogim stvarima. Tako da je česta situacija da se žena preseli u svekrvinu kuću i otud nastali sukob. Majka koja snahi ne dopušta pristup dobrobiti svoga sina, ili supruga koja pokušava da svekrvi otme svaki pristup dobrobiti svog muža, traži đavola“ (Harding 2003: 278 - 279).

Svekrva je u tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore nevjesti zamjenska majka; otuda je uobičajeno poistovjećivanje svekrve i majke. Istovjetnom analogijom, svekra se nazivalo *ćaćom* (*ćakom*). Danas se taj običaj izgubio, ali je dugo bio prisutan.¹²³ Kazivačica iz Dalmatinske zagore spominje obvezu svakodnevnoga jutarnjega ljubljenja svekra i svekrve 50-ih godina 20. stoljeća koju ona odbija izvršavati, što svakar i svekrva blagonaklono prihvaćaju. Zanimljivo je da je taj običaj nepoznat starijim kazivačicama s istoga područja.¹²⁴ Običaj ljubljenja svekra i svekrve prvo jutro nakon vjenčanja spominje i Bonifacić Rožin (1954: 6).

U Triljskome kraju zabilježen je ironični zapis o nevjesti koja nije mogla otići na sprovod svekru (*ćaći!*) jer je kupila *prase* pa je morala ostati kući da joj ne propadnu *divenice*. Drugoj ženi je platila da na pogrebu nariče za svekrom. Žaleći svekra, *zamjenska* nevjesta traži *da joj se se ulije u tu veću* (čašu), *ne bi li je prikinilo*.¹²⁵ Zanimljiva je skupina pjesama o *aginici*; u jednoj od njih, *Ali-*

123 Nerijetko nevjeste oslovljavaju svekrvu kao i njezina djeca, nazivom *maja*. Riječ je prosječno o generaciji rođenoj od 40-ih do 60-ih godina 20. stoljeća.

124 Kazivačica je rođena krajem 30-ih godina 20. stoljeća. Činjenica da svekar i svekrva prihvaćaju njezinu odluku da ih ne oslovljava ocem i majkom, kao i činjenica da je običaj nepoznat starijim kazivačicama, svjedoči o njegovoj sporadičnosti i izumiranju.

125 Fonoteka Muzeja triljskog kraja, CD 493, zapis br. 32; isto u: Bezić (1967: 128), Grab. Priča sličnoga sadržaja, ali u kontekstu žaljenja za mužem, zabilježena je u kazivača s istoga područja i navedena u prethodnim poglavljima.

aginica (Andrić 1909: 179 – 180), svojevrsnoj inačici (H)asanaginice, odražavaju se tipični konfliktni obiteljski odnosi među supružnicima, roditeljima i djecom, a jedan od njih je i onaj između svekrve i snahe. Svekrva ne želi pomiriti snahu i sina, ali to čini dijete. Nevjesta na mužev nalog počini samoubojstvo. Nevjesta je u Banovića nazvana *vragom zamotanim* (Banović 1929: 70 – 73).¹²⁶ U jednoj pjesmi (Andrić 1942: 114) mladićeva majka buduću nevjestu naziva *kujom*, prekora je zbog sklonosti dotjerivanju. Međutim, nevjesta vješto uzvraća sa željom da joj pripremi jelo od kojeg će umrijeti. Sličnu ulogu nevjesta ima u pjesmi *Nezahvalni sinovi* (Broz i Bosanac 1896: 111),¹²⁷ *devet sinov* je *kot devet kamenov*, *devet snaha* su *devet zmija ljutih* koje protjeraju svekrvu jer je ostarjela i nije korisna. U gori je sretnu dva anđela i omogućuju joj da k sebi pridobije najmlađega sina i snahu koji su je sahranili. U Banićevoj inačici *prometnuše se sinovi u devet kamenova*, a *devet nevjesta u devet golubova*, *nijedno se ne povrati* – tako su kažnjeni za zlo koje su učinili majci/svekrvi. U Tommasea je zabilježena pjesma *Marko Kraljević ubije ljub*u (Bosanac 1897: 117), a autor bilježi inačice u Banića (Srijane), u Pavlinovića (Imotski), u Pletikosića (Dugobabe). Majka kleveće ljub, Marko ljub ubija, ali ubije i čedo u njoj. Svekrva ostaje trajno osamljena, Marko je napušta. U pjesmi *Marko Kraljević i Mihna Kosturanin* (Bosanac 1897: 206)¹²⁸ Marko odlazi služiti caru, za to vrijeme majka mu šalje pismo da mu je Domjanin Alija zarobio vjernu ljub Andjeliju, oborio *bijelu kulu* i pogazio *staru majku*. Car ga tješi da stara majka ionako nije valjala, a da će mu za ljub dati svoju kći:

*Na to se je naljutio Marko,
cara hvata baš za bradetinu,
ter je njemu tiho besidio:
„Šuti, care, ti jarčino stara!
Mene moja odgojila majka,
ne ću naći divne Andjelije.“*

126 *Veseli se pirova majko, / evo tebi lipe kite svata, / i vode ti – vraga zamotana.*

127 Pjesma je zabilježena u Stativama kod Karlovca; inačica je zabilježena u Banića (1885: 49 – 54).

128 Inačica u Banića (1885: 96 – 99).

U Banića je uz inačicu iz Biskoga, zabilježena i inačica iz Donjega Doca u kojoj je majka zla svekrva. Prije odlaska caru, Marko ju moli da pazi na snahu, da je ne šalje *u goru na vodu* jer će je obljubit *neznana delija*, da je ne šalje u šumu jer će je hajduci uhvatiti, da je ne šalje *k ovcam u planinu* jer će je Turci oteti na silu. Svekrva, međutim, čini suprotno. Često se, ničim motivirana, suprotstavlja nevjesti:

*Ter je stara nevi besidila:
„Ti mi dvoru nemaš dohoditi,
dok se ovce ne budu hiljadit.“
Ode mlada cvileć u planinu.
Al je nojzi Bog i srića dala,
tri se puta ovce hiljadile.
Piva pive u zoricu,
budi mladu nevisticu:
„Ustani se, mlada nevo,
svekar vodu donio,
diver dvore omeo!“
Svekrva joj govori:
„Udrite je, ne držite je,
jer ona je za ništo,
u za čas ga praga prišla!“ (Pavlinović 2007a: 738).¹²⁹*

Odnosi između svekrve i snahe ponekad završavaju tragično. Ulogu pokretača radnje u pjesmi *Ženidba i smrt Jajčanina Ive* (Banić 1885: 193) ima zla svekrva koja želi otrovati nevjestu, ali na koncu otruje sina jer je nevjesta osjetila njezine zle namjere. Isto je i u pjesmi *Majka Mitrevića Janka* (Banić 1885: 232), u kojoj zla svekrva, bez naznačene motivacije, također nastoji otrovati nevjestu. Umjesto nevjestu otruje svoga drugoga sina koji je u ulozi djevera, a mladoženja, vidjevši to, počinu samoubojstvo. Nevjesta zaključuje pjesmu:

*Oj starice ostarila majko
moje ruho nije podijeljeno*

¹²⁹ Pjesma zabilježena u Čvrljevu.

*bilo lice nije obljubljeno,
ja ću steći i kuću i sriću
al ti nećeš do dva sina svoja.
Ona ode kući pivajući
pivajući konja igrajući.*

Dvostihovani zapisi uglavnom su ironijskoga sadržaja, životnu zbilju u odnosu svekrve i nevjeste prikazuju u spektru od dobronamjerno šaljivoga do crnohumornoga. Za razliku od prethodnih primjera gdje ulogu zloga agensa u većini slučajeva ima svekrva, u ovim zapisima, pokretač sukoba češće je nevjesta, tako da se može reći da su, gledajući ukupni usmenoknjiževni korpus, svekrva i nevjesta podjednako percipirane u ulozi zlog pokretača zbivanja:

*Svekrva mi sila u prašinu,
što joj nisan donila mašinu.*

*Neka side ako će u more
neću bratu opustitit dvore.*

*Svekrvice donit ću ti robu,
da bog da je derala u grobu. (Bezić 1967: 160);*

*Ugodit ću draganovoj nani
kupit ću joj šumicu po strani. (Bezić 1967: 213);*

*Svekrvice, ja ti želim sriću
prvo jutro užegla ti sviću.
Imam svekra dobar mi ko duša
u svekruvu đava mi je uša.
Svekrva mi bolja nego majka
ona ruča, mene istra vanka. (Milićević 1957, 1965 – 1967: 244).*

Ponekad se ironijski pristup prenosi na cijelu muževljevu obitelj u kojoj svekrva ima glavnu ulogu:

*Moj dragane, kajaću te vele
crnu mašnu metniću na tele.
Imam svekra i svekruva reži
dodi đavle, pa oboje sveži.
Sinoć sam se umaknuti tila
al sam slabi' opanaka bila*

[...]

*Svekrvice, prokleta ti bilo
ti si moje osušila tilo.* (Milićević 1957, 1965 – 1967: 245).

Nevjesta i svekruva česti su akteri narodnih priča. Mlade snahe nisu samo krotke i pasivne žrtve. Mladenka tako prijete da bi ona – da nije tek prvo jutro u kući – „svojom svekrvom kuću mela i žar iz peći njome izgrtala, a svekrovom bi glavom tukla sjeme i uzdom bi ga zauzdala“ (Bošković-Stulli 1965: 79). U Sinjskome kraju pripovijeda se o nevjesti koja je tjerala svekru da pleše kako bi zaslužila večeru (Bošković-Stulli: 1965: 175). Sin nije vjerovao majci, ali se, sakrivši se na *čeren* (tavan) i prisluškujući, uvjerio u istinitost njezinih riječi. Priča nije dovršena pa ne saznajemo o njegovoj reakciji i eventualnim sankcijama za nevjestu. Na istome području Dalmatinske zagore zabilježena je priča o svekruv vještici (Bošković-Stulli 1965: 356 – 359), koja priprema nevjestinu inicijaciju na vještičje sijelo. Svekruva od nevjestice na vještičjem sijelu traži srce svoga sina. Ne želeći usmrtniti vlastitoga djevera, nevjestica ubije psa i priloži njegovo srce. Završetak održava tradicijski red – sin ubije vlastitu majku. Brojne su demonološke predaje s motivima vještica. Navodim jednu prikupljenu terenskim istraživanjem (usp. Botić i Odža 2013: 254):

„Pričaju da se poslin ona ispovidila i da je rekla kako je svagdi bilo vila i vištica, a najviše u Slatinan. Tamo je bija niki orā¹³⁰ i tamo su se sastajale vile i vištice i odlučivale i svaka nova koja dođe mora donit od muža ili od sina na dar za u subotu srce da one mogu izist. A onda ti je bija momak dobrostojeći, oženija se. Bija bi običaj da bi nevista i svekruva sidile, razgovarale se, a ova svekruva njon: 'Aj leć, aj leć, šta će ti muž ležat sam.' Kad je ona otišla, svekruva gori na grede, uzela jednu šibicu, udre po

desnom prigradku, on se otvori, a ona se namazala masti i rekla sebi: 'Ni o drvo, ni o kamen, u Slatine na ora, i odnija je dava na ora. Išla probat i nevista, ali je rekla: 'I o drvo i o kamen, pa se sva izrazbijala. Kad je došla u Slatine, svekrva je pripoznala, dali joj zadatak da ubije čovika i izvadi mu srce. Materi se nije sviđalo, di će joj sina ubit, al mora, to jon je dota! Ona rekla da oće, al ubije pasa i izvadi mu srce. Donila, a vištican je smrdilo pa bacile, nisu tile ist. Nakon nekoliko dana nika žena i čovik išli u goru sić i bija s njima pas, padne priko njega rast¹³¹ i uginija. One djeluju noću.“

6.2.4. Vještice

Priča o vješticama logično se nastavlja na priču o zlim akterima, a u odnosu svekrva – nevjesta jedna je nužno zli pokretač. Usmena svjedočanstva o vješticama zabilježena su po cijeloj Dalmatinskoj zagori.¹³² Često je svaki kraj (ili mjesto) imao *svoju vješticu*, ženu kojoj su se zbog određenoga fizičkoga ili psihičkoga svojstva pripisivale nadnaravne sposobnosti negativnoga predznaka.¹³³ Biskup Bizza bio je zainteresiran za običaje stanovnika svoje dijeceze pa je zabilježio da se u Trnbusima priča o Luciji Čović koja je u lijevoj ruci držala zdjelicu soli, a desnu je držala savijenu na leđima te se tako naopako vrtjela oko tora Mihovila Marčelića, nakon čega je njemu pomrla stoka. Čulo se i da svojevrsna Lucija Gavrić izgovara neke molitve od uroka. U Donjem Docu Jelena Zelić liječi bahorenjem (usp. Katić 1957: 260). Nisu sva liječenja imala negativne konotacije, basmanje i molitva nisu se povezivali sa zlim silama, njihovo je umijeće naučeno/naslijeđeno u svrhu pomaganja drugima. U Biskome je Mate Bulat tužio Vidu pok. Luke Bulata da se bavi čaranjem. Na takvu optužbu navela su ga sljedeća saznanja: župnikova joj je sestra uzela lonac pun

131 hrast

132 Zanimljive suvremene zapise o vješticama na području Dalmatinske zagore te o društvenoj ulozi vjerovanja u nadnaravna bića vidjeti u: Dragić (2013: 202 – 214) i Šešo (2013: 229 – 245).

133 U svojoj zbirci zavičajnih novela *Ludi Mile* Ivan je Meštrović autentično opisao vjerovanja i način života svoga kraja. U jednoj od pripovijedaka za ženu se vjeruje da je vještica jer je radila noću, na što je kao udovica bila primorana kako bi prehranila obitelj; „danju je radila za druge, noću za sebe“. U Meštrovića također nalazimo i opise vještica, prema narodnome vjerovanju (usp. Meštrović 1970: 129 – 137). Riječ je o demonološkim predajama. O aktualnosti teme svjedoči nedavno objavljen roman Želimira Periša *Mladenka kostonoga* (2020) u kojemu se pisac, prikazujući sudbinu glavnoga lika, vještice Gile, poigrava usmenoknjiževnim nasljeđem, koristeći se njime kako bi upozorio na licemjerje kao općeljudsku kategoriju, ali i na individualnu priču „o položaju žene, roditeljstvu, materinstvu, nepravdi i mucu“ (usp. <https://mvinfo.hr/knjiga/13917/mladenka-kostonoga>).

smrdljive materije, a ova se usprotivila. Kada izlazi iz kuće nosi pod suknjom neke čarolije. Prošle godine umro joj je sin, a na njezinu se krovu čula velika buka; također, smrt sina i njegove žene nije oplakivala, poslala je sluškinju Vidu na Cetinu da opere *cidilu* naredivši joj da se ne osvrće natrag i da ostavi suknju na groblju sv. Mihovila. Po povratku kući na suknji joj je bila velika ptičurina koja je odletjela. Na Cvjetnicu je viđena kako bere trave i kiti svoju sobu (usp. Katić 1957: 261). U Kostanjama je Margarita Mandalinić okarakterizirana kao bludnica koja se bavi čaranjem (usp. Katić 1957: 271). U Sinjskome se kraju pripovijeda o ženi vještici koja se pretvarala u kokoš i slijedila sina (usp. Bošković-Stulli 1965: 261). U Kninskome kraju „uoči poklada se meće devet crnije konaca na verige. Za svaku peklju se nađe ime i bezime od vještica. I uveče se zaključa vrata. Ujutro prije sunca dođe se i vidi jesu li peklje odrješene. Koja se odriješila, ta je vještica. Onda se toj osobi čija peklja je razrješena reče, kad ga vidi: Ti si vještac nemoj me gledati u oči. Pogledaj u zemlju, naudi zemlji“ (Bonifačić Rožin: 1954: 23). Navod je zanimljiv kao pokazatelj da nisu samo žene proglašavane vješticama, postojali su i vješci: „Nesretne vile, to su vještice. Vještica se rodi u modroj košuljici. Dok se ne vjenča je mora, a kasnije je vještica. I muški se tako rodi. Dok se ne vjenča je morac, a kasnije vještac“ (Bonifačić Rožin 1954: 27). Kazivačica iz okolice Sinja također pripovijeda o muškarcu, svećeniku, koji je njezinu majku, svoju rođakinju, upozoravao kada bi prolazio: „Ukloni dicu, ja imam đavlije oči. Da bi ja pogleda uz ovu murvu, ona bi se ošušila, nego ukloni dicu da ti dicit što ne naškodim“ (Bošković-Stulli 1965: 229). Postoje i priče o muškarcima koji su imali posla s đavlom, pa su išli kuhati crnu mačku za novce koje im je nečastivi obećao (usp. Bošković-Stulli 1965: 279). Postupak razotkrivanja vještica bio je ponižavajuć, a često i fizički bolan. O vađenju *mazije*¹³⁴ Dinko Šimunović pripovijeda u *Alkaru*, a narodna je priča zabilježena upravo u Sinjskome kraju. Kazivačica je rođena 1892. godine, a učitelj joj je bio Dinko Šimunović (usp. Bošković-Stulli 1965: 8 – 9). Kada bi se ukućani posvađali i pri tome optuživali jedan drugoga za krađu ili slično (spominje se primjer sukoba svekra i nevjeste, djevera i nevjeste), iz vruće se vode vadila *mazija* kao dokaz (ne)pravednosti počinitelja.

134 Mazija je užareno željezo.

Slične sumnje često je izazivala udovica. U Sinjskome kraju zabilježena je priča o arambaši kojemu je umro sin „a bila je vrh sela amo gori udovica, koja je ostala nedavno udovica i imala je jednoga sina od godine dana. I on onamo, kako je bio običaj da je udovica ona zle naravi, da je vištica i da zlo nanosi narodu, odma je on posumnja da je ona njemu ustrilila sina“ (Bošković-Stulli 1965: 15 – 16). Arambaša naredi *bandurima* da je ubiju, no oni joj se smiluju, a gospodaru svoj čin obrazlože time da su je, jer su čuli da može letjeti, zamolili da im to i pokaže. Ona je, tobože, odletjela sa sinom u Bosnu (zapravo su je pustili da ode u Bosnu kako bi se spasila). U Biteliću se, navodno, zbio događaj sa ženom koja se, valjajući se u prašini, pretvara u vuka i mori stoku, a bila je udovica (usp. Bošković-Stulli 1965: 226, 276).

Sličnu društvenu poziciju ima i usidjelica. O usidjelici iz Čačvine, „di je gradina u Čačvinji, zaostala u pameti i u ekonomskom životu“ (Bošković-Stulli 1965: 18), pripovijeda se u zapisu iz Sinjskoga kraja. Budući da se spustila u selo, a molitva lokalnoga župnika nije pomogla, svećenik ju je optužio za pomor stoke. No, sažalio se nad njenom sudbinom i ostavio ju na životu. Kazivačica navodi vlastito iskustvo s vješticom (usp. Bošković-Stulli 1965: 140 – 142), pripovijedajući o vještici s uvjerenjem da je dotična skrivila smrt njezina sina; to je stvarna osoba od koje se ne smije uzeti jesti i piti, stalno je pitala za sina koji je bio u ratu. Kad se kazivačica jednom prevarila i uzela joj dinj iz ruke, sin joj je poginuo.

Dok su vještice uglavnom žene, vukodlaci su većinom muškarci. Spomenuto je da u usmenoj predaji i muškarci postaju vješci, jednako se tako i žene mogu povukodlačiti kao što je u usmenoj priči o povukodlačenoj kraljevoj kćeri (usp. Bošković-Stulli 1965: 376). Povukodlačila se i djevojka kojoj dolazi poginuli mladić te je navodi da pođe s njim: „Njega su zakopali, kasnije ona ostala, nije više s nikin odala i jedne večeri on je doša ispred kuće sa bilin konjon i kuca na vrata...“ (usp. Bošković-Stulli 1965: 239). Iz djetinjstva su mi poznate demonološke predaje o ljudima koje sam poznavala, a koje je pohodila *mora*. Sjećam se slične priče iz djetinjstva o ženi koja je u kliškome tunelu¹³⁵ zaustavljala automobile; tko bi joj uskratilo prijevoz, ne bi došao na svoj cilj jer bi mu se automobil pokvario. Prema iskazima kazivača, vještice se nije izlagalo formalnoj

135 Klis u neposrednoj blizini Splita.

javnoj osudi, samo im se prilazilo s oprezom¹³⁶. Kriteriji po kojima su se pojedincima pripisivala svojstva vještice/vješca, kako je iz primjera vidljivo, bili su vrlo fluidni, jasno neodređeni, zasnovani na proizvoljnim sumnjama i slučajnim iskazima pojedinaca, a širili su se usmenom predajom.

6.2.5. Udovica

Udovica je pravno bila zaštićena, u boljem položaju negoli usidjelica, pa čak i udana žena jer je preuzimala ono čime je do trenutka smrti rukovodio muž. U daljoj prošlosti, u dalmatinskim gradovima imala je pravo uživati imovinu, ali se nakon njezine smrti ona vraćala muževljevoj obitelji (usp. Nikolić 2004: 47). Danas udovica postaje punopravna nasljednica zajednički stečene imovine. Njezina društvena uloga u Dalmatinskoj zagori nije odgovarala njezinoj pravno zaštićenoj poziciji, realnost bez supruga bila je teška, ne samo zbog fizičke opterećenosti brojnim poslovima koji su prije smrti supruga bili podijeljeni, nego i zbog izostanka muške zaštite u dominantno patrijarhalnome društvu. Status udovice, naime, u tradicijskoj se kulturi dovodio u negativan kontekst pa su se udovicama često pripisivala nadnaravna (negativna) svojstva. Iako je takav pristup nadvladan, ostali su tragovi, osobito u narodnim vjerovanjima, ali i u poslovičnome korpusu.¹³⁷ U tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore, susret s udovicom znak je nesreće:

„Ako se ujutro pri polasku na posao sretne popa ili udovicu, neće uspjeti planirani posao i treba se vratiti kući“. (Milićević 1957, 1965 – 1967: 43);

„Kada domaćin ide na sajam prodati stoku, kada polazi od kuće, ako sretne udovicu, neće imati sreće u prodaji stoke, ako sretne mladića ili djevojku, sve će biti dobro“. (Milićević 1957, 1965 – 1967: 54).

Status udovice u različitim krajevima slično je opjevan:

136 O progonima vještica vidjeti u: Čulinović-Konstantinović (1989: 31 – 36).

137 Paremiološki korpus Dalmatinske zagore bilježi: *Udovica podgrijana čorba, a djevojka s medom varenika.*, *Udovici i usidilici i Bog je kriv.*, *Udovica, tuđa polovica.* (Kekez 1996: 69, 71, 74).

*Teško stricu gojiti sinovca
i divojci pojti za udovca,
udovici čekajući momka.* (Furčić 1988: 60 – 62).

Pripovijedanje iz okolice Sinja upućuje na podatak iz prošlosti o primornosti udovice da pristane na uzdržavanje:

„Otišla je u zaseok Jagnjiće da je uzdržavaju, a ona bi im za uzvrat dala imanje. Kad su to čuli Čorići koji su se također htjeli dokopati imanja, slagali su joj da joj Jagnjići daju magareće mlijeko. Ona im povjerova i dade imanje Čorićima. Postoje i danas te njive koje nose ime Podavlije (kuća mu je bila ograđena zidom, imala je veliku avliju, a imanje je bilo ispod kuće pa se zove Podavlije)“ (Bošković-Stulli 1965: 3 – 4).

Usmena književnost ironično spominje udovice u kontekstu njihove čežnje za ponovnom udajom. Pjesma zapisana u Slavoniji zanimljiva je za Dalmatinsku zagoru jer su se udovice na tom području u većini slučajeva odlučivale na cjeloživotnu samoću, brigu o obitelji i gospodarstvu. Terensko istraživanje ukazuje na mnogo takvih primjera. Zapaženi su obratni primjeri u kojima udovica realizira svoju nakanu, no kraj pjesme jasno ukazuje na njezino mjesto unutar tradicijske kulture:

*Oj Cetino, vodo hladna,
što se biješ o bregove
kano mlade udovice
o junake neženjene!
Al junaci i ne haju
već djevojke uzimaju.* (Botica 1990: 68).

U Dalmatinskoj zagori udovica je *grana ozobana* (Andrić 1929: 106). Sarajlija Mato šeta i prosi djevojke, udovica Jela mu se sama nudi, ali on ne želi *ozobanu granu* dok ima mladih djevojaka, *grana jorgovana / zelenih jabuka*:

*Resla jela nasrid Sarajeva,
 poda nju se kupile divojke.
 Šetala se udovica Jela.
 Susritne je momče neženjeno.
 Pitala ga udovica Jela:
 Što se šetaš Sarajlija Mate?
 Šetnju šetam, tražim divojaka.
 Uzmi mene Sarajlija Mate.
 Da ti boran udovice Jele,
 što će meni grana ozobana,
 kad ja mogu zelenu jabuku.
 Na to se je mlada razljutila.
 Govori joj Sarajlija Mate:
 Ne ljuti se udovice Jele,
 ja ću uzest zelenu jabuku. (Petričević 1953: 57).*

Slična sudbina udovice vidljiva je i u pjesmi *Momku mrska udovica* (Andrić 1929: 120) iz Popova u Hercegovini gdje se momak žali na omrzlu udovicu koju je, da se naslutiti iz pjesme, oženio. U pjesmi iz Srijana (Banić 1885: 167 – 169) udovica je prikazana kao snažni subjekt koji sudbinu uzima u svoje ruke, ali narušavajući pri tom višestruko red tradicijske zajednice. Zbog muškarca krši zakon majčinstva; da bi realizirali svoju ljubav, partneri međusobno dogovaraju ubojstvo udovičina sina Ivana koji na njihovo vjenčanje ne bi pristao. Ivan, međutim, ubija Barića kapetana.

U pjesmi *Stari Novačina pripoznaje sina* (Banić 1885: 256), starac tuguje jer ga napušta nevjesta koja ga je nakon sinova nestanka ostala njegovati, iako nije imala djece. Ona sada stječe pravo na udaju, ali je i sama zbog toga nesretna. Pjesma je zapravo starčeva i nevjestina ispovijest *neznanom deliji* u kojemu starac prepoznaje svoga sina te se sve vraća u prirodnu ravnotežu.

Ponovna udaja udovice pod budnim je okom zajednice, a pravovaljana je samo ako slijedi zakone običajnoga prava, o čemu svjedoči zapis iz Sinjskoga kraja: „Kad se udovica uda za momka, onda joj trube u rožine, udaraju u lonac. To udaraju susidi. To isto čine, ako udovac oženi curu.¹³⁸ Ne lupaju ako se uzmu

¹³⁸ U istom su društvenome položaju i udovica i udovac. Terenska istraživanja pokazuju da je tradicijska kultura Dalmatinske zagore na isti način doživljavala društveni položaj *staroga*

udovac i udovica“ (Bonifačić Rožin 1958b: 6). Pojedina kazivanja pokazuju da se prije trubilo i za vjenčanja udovca i udovice: „Do Prvog svjetskog rata, a poslije sve manje bio je običaj da se trubi prilikom ženidbe udovca ili udovice“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 62). Među brojnih igrama na prelima, a sudionici su uglavnom muškarci, igra se i *igra udovice* u kojoj udovica traži svog silovatelja, a prepoznat će ga po ožiljku (*biljegu*) na vratu. Kada ga prepozna, svi je napadnu i potjeraju jer je, tobože, optužila krivoga čovjeka (Bonifačić Rožin 1958a: 16). U Maovicama u maškarama sudjeluju muškarci, insinuirajući spolnu igru u kojoj jedan od likova predstavlja udovicu koja se žali da joj je muž umro, a ljudi joj savjetuju da nađe drugoga. Njezin odgovor javno je priznanje vlastite nesreće i prihvaćanje društveno dodijeljene sudbine: „A što ću, kad nemam prve sriće, ne trebam ni druge“. Ako se udovica odluči na udvaranje, usmena književnost njezin postupak ironizira:

*Sinoć Remo sakupio prelo
dvajest momak, trijes divojaka.
Među njima Mujo Čelebija
tanko kuca a sitno popiva
u pivanju vode zapitao.
Ne skače se trijes divojaka
već se skače Rema udovica,
ali prne kako magerica.
Odbi Muji iz ramena ruku
i u ruci tanjenu tamburu.
Ode jeka niz begovu luku
i begu je štete učinila:
na dva mlina vodu odvratila
pred mlinicom magarca ubila. (Milićević 1957, 1965 – 1967: 237).*

Odmak od zamišljenoga tradicijskoga reda, očekivano, zapažen je u usmenoknjiževnim zapisima šaljivoga karaktera; udovice su javno prokazivane, ali realnost ne odgovara uvijek očekivanjima okoline. U šaljivim dvostihovanim

momka. Jednako kao i prema *staroj curi*, odnosila se prema njemu sa sažaljenjem zbog nezavidne uloge koja je podrazumijevala ovisnost o drugim članovima obitelji.

usmenoknjiževnim oblicima,¹³⁹ udovice imaju bogat ljubavni život. Druga je mogućnost tumačenja stihova ta da je riječ o ironijski intoniranim usmenoknjiževnim izričajima proizašlima iz predrasude da udovica teži aktivnome spolnome životu. Udovice kao strastvene ljubavnice nalazimo i u starijim zapisima:

*Više moja valja vjerenica,
neg trideset mladih udovica!* (Andrić 1942: 40).

Prema Kutleši (1993: 215), navedeno je odgovaralo stvarnome stanju; udovice odgađaju udaju „radi svita, prvo godine neće nijedna (udati se), jer bi se svit ruga. A da nije zarad svita, bi prvog miseca!“. U iskazima kazivača, kao i u usmenoj književnosti, zabilježeni su primjeri pokušaja udaje udovice. Majka mladiću nudi sestru¹⁴⁰ djevojke koju on želi, udovicu Peru. Jovanka izvrši suicid, a za njom i Jovan. Pjesma završava formulom, svojevrsnom kletvom, na koju nailazimo u većem broju pjesama:

*Bog ubio i staro i mlado
ko rastavlja mileno i drago.* (Krstanović 1973: 34 – 36)

U Dalmatinskoj su zagori, temeljem terenskoga istraživanja, zabilježeni primjeri udaje žena u poznim godinama, na pragu starosti, nakon smrti muža, što najčešće nije blagonaklono prihvaćeno od drugih članova obitelji. Za razliku od žena, nije bilo neočekivano da se muškarci žene nakon smrti supruge, prvenstveno motivirani brigom o kućanstvu.

6.3. Brak

Muško-ženski odnosi temeljili su se najčešće na spolnoj (ne)naklonosti ili na praktičnim životnim ciljevima s krajnjom svrhom ženidbe/udaje. Kada do

139 *Oj, ti otole ja odzdole brale – oj / nek se s tobom udovice fale!* (Bezić 1967: 6).

140 U Dalmatinskoj je zagori dugo postojao običaj da se sestre trebaju udavati *po redu*, odnosno prema starosti, od starije prema mlađoj. Mlađa se ne bi smjela udati, bez obzira na to ima li prosaca, dok se ne uda starija.

vjenčanja dođe, podrazumijeva se ženska vjernost koja je ženi Dalmatinske zagore tradicionalno ukorijenjena kao životna vrijednost.

„Morlaci su ljubomorni do pretjeranosti, ali to ne pokazuju. Kad opaze, da su im žene nevjerne, onda je za takve žene najblaže sredstvo, da ih nestane ispred očiju živih ljudi. Gdje su i što se s njima dogodilo, to se ne zna. Takvi se neobični događaji obznanjuju morlačkim ženama s odgojem, i kako one predviđaju posljedice preljuba, paze jako da ostaju muževima vjerne“ (Lovrić 1948: 134).

Terenska istraživanja ukazuju na istinitost Lovrićeva navoda, čime sporadična odstupanja od općega svjetonazora bivaju još uočljivija. Zabilježena je priča iz Trogirsko-kaštelanske zagore o *starom momku* koji je održavao vezu s udanom ženom, štoviše, imao je s njom i izvanbračno dijete koje je umrlo vrlo brzo nakon poroda; kazivačici nije poznato u kojim okolnostima se dogodila smrt djeteta. Događaj je izazvao osudu sredine. Usmena književnost ne potvrđuje isključivu dominaciju muškarca u muško-ženskim odnosima. U usmenoknjiževnim oblicima s tematikom muško-ženskih odnosa, žena je često snažniji subjekt koji se i pokorava i prkosi, bilo da je riječ o bračnome ili predbračnome životu.¹⁴¹

U *Osnovi za sabiranje i proučavanje građe o narodnom životu* (1897) Antun je Radić među *važnim životnim radnjama* izostavio ljubav, odnosno, obuhvatio ju je kao općeljudsku emociju koja se tiče međuljudskih odnosa općenito. Uz ljubav, Radić ističe dužnost:

„Ili čovjek ima ženu, koju nije iz ljubavi uzeo, nego su ga primorali, ili ako ju je i uzeo iz ljubavi, poslie mu se zamjerila, pa je ne trpi, nema za nju ljubavi – ali ju ipak trpi u kući i pri stolu i daje joj, što joj treba. I to je dužnost ovomu čovjeku. On doduše ne vraća duga, kao što sin vraća otcu, ali je on toj ženi svojoj obećao i prisegao pred Bogom i pred svetom, da je do svoje, ili do njezine smrti, ne će zapustiti. A obećanje se mora držati, kao što se dug mora vratiti, jer bez toga nema među svetom obstan-ka ni života.“

141 U Prilogu 7 navedeni su usmenoknjiževni zapisi iz kojih je u različitim životnim situacijama vidljiva dominacija muškarca, ali i žene.

Prema Radićevu iskazu, ljubav podliježe drugim društvenim vrijednostima u koje je uklopljena pa se na terenu ne ispituje kao zasebni doživljaj. Ona je prirodna, ali istovremeno uređena pojava te je kodirana nizom pravila koja članovi zajednice poštuju. Radićevo shvaćanje braka odgovara poimanju braka u tradicijskim kulturama; brak je jedina legitimna zajednica muškarca i žene. Tako shvaćen, brak postaje prvenstveno ekonomska zajednica jasno utvrđenih pravila koja se, po naravi stvari, prihvaćaju i obnašaju (prema Škokić 2011: 9 – 94). U Dalmatinskoj zagori uglavnom ne govorimo o nevjenčanim zajednicama u pravom smislu riječi ili pak na njih nailazimo u iznimnim okolnostima. *Probni brak* i *umicanje* neki su od oblika takve zajednice, ali privremeni te u većini slučajeva, iako ne uvijek, gravitiraju k legitimnoj zajednici – braku. U Dalmatinskoj zagori izvanbračne zajednice bile su rijetkost, ali je fenomen prisutan i obično je društveno opravdan.¹⁴² Brak je društvena realizacija pojedinca. Kutleša (1993: 206) tako konstatira kako „u našem narodu malo će se komu mušku reći da je čovik prvo nego se oženi, tako isto žensku da je žena, prvo neg se uda. Ima narod i pravo. Čovik i žena tek u obitelji zadovoljavaju i Bogu i naravi i čovičanstvu“. U Dalmatinskoj se zagori i danas za muškarca često pita: „Je li čovik ili momak?“, pri čemu se misli na njegov bračni status, odnosno na to je li oženjen ili nije. Ženu se pita „Di ti je čovik?“, pri čemu se pod pojmom *čovika* podrazumijeva muž. Muškarac se unutar zajednice doživljava tek kad se oženi, a osobito kada dobije djecu, što ga izjednačava sa ženom koju identificiraju također udaja i rađanje. Čežnja djevojke za udajom česta je tema usmene književnosti.¹⁴³ Ne udati se znači ostati usidjelica, *stara cura*, što nadalje znači ostati sam, bez ikakve zaštite, na društvenoj margini, najčešće u krugu bratove obitelji gdje kućanstvo vodi druga žena, što usidjelicu ostavlja bez vlastitoga digniteta, bez prostora moći. Problematika (ne)udaje otvara pitanje ženske moći. Ženska moć manifestira se u vođenju kućanstva. Dakle, i ako jest podređena u odnosu na muškarca, preuzimanjem brige o kućanstvu žena ostvaruje svoju dominaciju u

142 Ponekad do realizacije vjenčanja nije dolazilo zbog praktičnih razloga, kakav je, primjerice, nemogućnost dolaska svećenika koji su do polovice 20. stoljeća rijetko obilazili svoje župe ili kakve su specifične ratne okolnosti zbog kojih je vjenčanje odgođeno. Terenskim istraživanjem zabilježeno je kazivanje žene koja se formalno trebala vjenčati nakon što se suprug, s kojim je očekivala dijete, vrati iz rata, ali on je u ratu poginuo. Iako se nisu vjenčali, cijeli je život nosila njegovo prezime.

143 Primjerice, pjesma *Djevojka i jabuka* iz Ogorja (Andrić 1929: 5).

odnosu na drugu ženu, ali i u odnosu na ostatak vlastite obitelji. Neudana žena pravno je bila u boljem položaju od udane, ali su običajnim pravom sva njezina formalna prava dokinuta. U usmenoj književnosti Dalmatinske zagore, doduše, u nevelikom broju pjesama razrađen je motiv žene usidjelice; ona je nezadovoljna svojim položajem i nerijetko je predmet poruge.¹⁴⁴ U dinarskome području zabilježena je endemska pojava *virdžina* koju se može spomenuti u kontekstu usidjelica zbog zanimljivosti fenomena, ali i zbog toga što ta pojava govori o važnosti udaje za identifikaciju žene jednako kao što je odraz svojevrstne emancipacije žene koja bira svoj put, u potpunosti oprečan očekivanju zajednice. Virdžina nije tipična *stara cura*, jer se, za razliku od *stare cure* koja teži udaji, svjesno odlučuje ostati usidjelica. Osim što se odijeva kao muškarac, virdžina se iz određenoga razloga zavjetuje na neudaju, ona „doživotno neće ni udajom pokazati da je zapravo žensko biće“ (Vince-Pallua 2004b: 121). Zavjet je najčešće povezan s prevladavanjem nekakve bolesti, zlog uroka, a što jedino može „životna snaga jačeg“, tj. muškarca, zbog čega se virdžina odriče vlastite ženskosti, što implicitno ukazuje na udaju kao na proces ženske identifikacije i potvrde. Postupak je javan i društveno kodificiran pa virdžina nije subverzija društvenih konvencija, nego općeprihvaćena pojava (Vince 2004b: 128).¹⁴⁵ Drugo je *samčon* („ostala je sama“), muškobanjasta žena, „koja nema puno ženskosti, koja je na pô muškarac ili pak žena neudata i bez djece“ (Vince-Pallua 2004b: 130). U Dalmatinskoj zagori evidentirani su usmeni zapisi o spomenutoj problematici (usp. Dragić 2017: 23 – 25), a i na širem hrvatskome prostoru u usmenoj književnosti zabilježeni su primjeri u kojima se djevojka svojevoljno odlučuje na samostalan život izvan bračne zajednice (usp. Andrić 1929: 292). Djevojka se zaklinje da se neće udavati mlada, da će služiti ocu, *čuvati mu goveda i presti majci kudjelju*, ali se kaje zbog svoje odluke:

*Pokrepala ćaćina goveda,
izgorila mamina kudilja!*

144 Vidjeti u: Prilog 8.

145 O temi virdžine vidjeti više u Vince-Pallua (2014).

Pojedini kriteriji važni za udaju odražavaju društveni koncept zajednice: u nekim područjima Dalmatinske zagore starija je *udavača* bila poželjna ako je imala dobar miraz. U pojedinim krajevima bivše Jugoslavije ista je bila poželjna jer se od nje očekivalo da bude radna snaga, a ne fizički atraktivna mladenka (usp. Škokić 2011: 36). Kriterijima koji vrijede za djevojku najčešće su obrnuto proporcionalni oni za odabir momka. Dok su u usmenoj književnosti fizički izgled i odjeća žensko sredstvo zavođenja, muškarci zavode svojim vještinama. Sram je, kako je napomenuto u prethodnim poglavljima, temeljna *ženska* vrijednost, kod muškarca je obratno; „cure vole onog momka, koji je najjači, najsrčaniji i najbezobrazniji. Momak koji dobro beštima, dobro piva, dobro igra, druge nadjača, priskoči, odbaci, nikoga se ne boji, tá¹⁴⁶ osvoji cure redom“ (Kutleša 1993: 215). Vještina sviranja, pjevanja, dominacija u društvenome životu, često je u funkciji zavođenja: „Kad bi unda momak iša curi i volijo je, već se zamirili, a ona voli onoga koji zna bolje pivat i čakulije, ona ga bolje voli“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 144). Usmena književnost u muškarca naglašava njegovo stvaranje (*kulturu*), u žene se ograničava na njezino tijelo (*prirodu*). Sviranje odražava umjetnički pogled muškarca na svijet u prostoru koji, opterećen svakodnevicom, nije imao značajan prostor, ali nije bio lišen sluha za umjetnička nadahnuća. Takav pogled omogućuje muškarcu (tajno) izražavanje emocija jer mu javno nije priličilo:

*Resla trava vehnika,
na trnovim poljovim;
pod njom dragi boluje,
nitko ne zna šta mu je;
samo srdce kazuje,
da za dragom boluje.* (Pavlinović 2007a: 291).¹⁴⁷

Društveno pozicioniranje muškarca zasluženom posjedovanjem određene vještine nerijetko je bilo presudno za konačan ženski odabir budućega

146 Tá – dijalektni oblik zamjenice taj.

147 Pjesma zabilježena u Ogorju.

supružnika.¹⁴⁸ Iskazi s terena pokazuju da su se otvorenost te spremnost na šalu i zabavu, dakle, stvaranje, *kultura*, a ne isključivo *priroda*, cijenili i kod žena,¹⁴⁹ usprkos sramu i suzdržanosti koji su se smatrali poželjnim modelom ženskoga ponašanja. Osim podataka o momcima sviračima koji su bili osobito cijenjeni, zabilježene su i potvrde o ženama sviračicama¹⁵⁰, iako je sviranje bilo gotovo isključivo muški posao.

„Vrlo je malo dokumentiranih dokaza o postojanju sviračica od sredine 19. do sredine 20. stoljeća pa je za sada nemoguće pisanje povijesti o ženama sviračicama. Uopćeno je mišljenje među strukom i amaterima da žene ne sviraju narodna glazbala. U poznatim primjerima, pa i na prostoru Dalmatinske zagore, žena sviračica ima zamjensku ulogu, ona uskače po potrebi, ubacuje se kada se muškarac nećka, ima privremenu sviračku funkciju i svjesno naglašava šaljivi karakter svoga sviranja. Zabilježen je vrlo mali broj pravih sviračica, a svoju ulogu potvrđivale su komercijalnim angažmanom u društveno potvrđenim situacijama (nedjelje, poklade, svadbe). Nekolicina autora spominje žene sviračice, uglavnom po otocima i u sjevernoj Hrvatskoj, ali pojava je sporadična i sasvim sigurno neuobičajena“ (Ceribašić 2004: 142, 152, 159).

U poglavlju o glazbi Ivan Lovrić spominje instrumente, način pjevanja, prigode u kojima se pjevalo, ali nigdje ne spominje spol pjevača.

Česte su pjesme u kojima djevojka dominira, postavljajući uvjet koji momak treba ispuniti da bi pošla za njega, postajući time subjekt. Vještine koje momak treba posjedovati da bi ispunio uvjet uglavnom su vezane za fizičku snagu. Ideal junaštva kao očitovanja muškosti ukorijenjen je u svijesti Zagorana do današnjih dana:

148 O društvenoj popularnosti muškaraca koji su posjedovali određene vještine, najčešće sviranja, pjevanja, fizičke snage, vidjeti u Prilogu 9.

149 Kazivačica iz Imotskoga kraja rođena krajem 20-ih godina 20. stoljeća hvalila se svojim pjevačkim umijećem i širokim repertoarom koji je usvojila služeći u Bosni. Zbog svoje otvorenosti, društvenosti i pjevačkih sposobnosti, usprkos fizičkoj neatraktivnosti, bila je omiljena među suprotnim spolom. Isto potvrđuje njezina sestra rođena sredinom 30-ih godina.

150 U pojedinim poglavljima uputilo se na monografiju Klementine Batine (2018) koja govori o snažnome kazivačkome potencijalu žena.

*Ako mogu biti svima sluga,
ja ne mogu svima virna ljuba,
neg' onomu golemu junaku,
koj pripliva svu Cetinu hladnu,
i pod puškom, i pod brickom ćordom,
i pod svojom divan kabanicom.* (Pavlinović 2007a: 371);¹⁵¹

*Koji prvo meni u krilo da dodje,
onoga je mlada dievojka.* (Pavlinović 2007a: 379 – 380);¹⁵²

Porijeklo je također važan kriterij odabira supružnika, a najčešće se spominje u kontekstu žene, njezin identitet opterećen je identitetima predaka, osobito osobinama majke:

*Zdravo svati do djevojke došli,
i zdravo se k dvoru povraćali.
To su, Pavle, nesrećne djevojke
od nesrećnog roda i plemena.* (Andrić 1909: 76 – 78);¹⁵³

*Ti se opet ženi, gospodare,¹⁵⁴
jal od moga, jal od tvoga roda.
Ne bi li mi kćeri podgojio
i bilo im ruho sakrojio!* (Andrić 1909: 59 – 62);

*Sad će tvoja priminuti ljuba,
ti se opet ženi gospodare
jal od moga jal od tvoga roda
ne bi li mi kćeri odgojio.* (Banić 1885: 254).¹⁵⁵

151 Pjesma zabilježena u Čvrljevu.

152 Isto.

153 Iz Dalmacije.

154 Pokojnica se obraća suprugu riječima gospodare, što je u usmenoj književnosti uobičajen način komunikacije među supružnicima.

155 Srijane.

Ivan ne sluša savjet, ženi se *solinskom divojkom*, maćeha je zla prema djeći, supruga mu se ukazuje u obličju starice, on ubija novu suprugu i ženi se iz svoga roda. Brojnost obitelji često je bila odlučujuća komponenta u konačnom odabiru djevojke, preferirala se manja obitelj jer je jamčila materijalnu sigurnost i manje fizičko opterećenje žene. Usmena književnost i u takvim slučajevima podržava slobodu odabira pojedinca. Kada kći i majka razgovaraju o činjenici da je kći isprošena u brojnu obitelj *kuće Etlegića*, djevojka ne sumnja u ispravnost svoje odluke, usprkos objektivnim poteškoćama na koje će naići:

*Di no ima devet diverova
i deseta neudana za'va.
Kako ćeš im ugoditi mlada?
Lako ću in, majko ugoditi.
Ja ću majko rano ustavati,
diverove u lov opremati,
a jetrvom dicu milovati.
Oni će se na me smilovati.* (Petričević 1953: 9)

U pjesmi iz Imotskoga (Andrić 1929: 14), djevojka se u sokola raspituje o imanju i obitelji svoga odabranika, sokol joj daje zadovoljavajući odgovor te zaključuje da za mladića može poći. Život sretno udane djevojke uspoređuje se s cvijećem čije postojanje ima smisla u *žardinu*, a kad ga snijeg pomete, ono umire; jednako tako tiho umire i nesretno udana djevojka:

*Tako ti je i divojci mladoj,
kad s' udade za nedraga svoga;
nit imade žarka ogrijala,
nit imade slatka razgovra.* (Petričević 1953: 59)¹⁵⁶

Autorska novela *Kako je Mate umerao Jelu* (usp. Plepel 1996: 20–46) anegdotalno prikazuje položaj supružnika unutar bračne zajednice. Financijska nadmoć žene te njezina *zubata* narav daje joj hrabrost za pobunu i suprotstavljanje,

¹⁵⁶ Pjesma zabilježena u Žeževici.

ali patrijarhalni model pobjeđuje *diplomatskim* metodama koje se svodi na fizički obračun. Mate Junaković, glavni lik novele, zamišlja kvalitete svoje žene i njezinu ulogu u obiteljskome životu:

„Žena mu eno nosi ručak na njegovu podvornicu [...] u kući svaku redi i svakoj znade kraja naći i odvjeta dati. Sluša, kako mu dječicu milo kara, nek čaki ne dodijavaju, jer je umoran i nije mu do igre i šale, a on se posmijava i dječicu milo zagovara i draga. Eno, suđe joj je redno, kuća izmetena, polica očišćena, dječica oprana i okrpljena, a stariji mu ono blaška izvodi i u dvojnice svira [...]“

Seoski glavar, prijatelj Matinog pok. oca, odluči Matu oženiti *prćijašicom* Jelom koja njegov model narušava:

„Čestita jest, reče župnik – ali je zubata. Znaš ti onu: Dokle ćerka s majkom stoji, pod kosama jezik goji. [...] Ja ih ne silim. Kako oni odvole, a čuvaj ih Bože kakve prikojase, tako će im biti. A najpotla, nek se okušaju. Konju, ženi i luli ne zna se za čud i manu, dok se ne okušaju. Ona ima svoju baštinicu, a on ima snažne ruke, pa neka trude i rade. Bez truda ne vrije ruda. A opet na vrijeme su, da stvar i prelome, ako hoće [...]“

Jela je obedičala svoje posle, u koje se Mate nije prtio, a ma htio je, da se njegova svagda vrši, ka i dolikuje kućnjem starješini. Ma, koliko je to trajalo! Žena je anđeo i vrag. Jela nenavidna da joj drugi zapovijeda, isprve se pokoravala i obedičala, al malo pomalo počelo njoj bivati mučno njegovo gospodarstvo. ‘Ja sam gospodarica’, umovala Jela, ‘ne ću ja, da mi na mom i nada mnom ni čovjek tavri. Ne treba ni čovjek da svaku zna. Čovjek je čovjek, to je istina, ma ako ga žena zaulariti zna, ne škodi joj’ [...]“

Budući da je bila kći jedinica, dakle, poželjna nevjesta, smatrala je da joj muškarac ne smije naređivati pa mu kaže:

„Da je druga na mome mjestu, ni ptičjeg joj mijeka ne bi falilo. Sjedila bi ka gospoja, naređivala i dosta bi bilo, da pregleda posle, a ne bi zvrčila od zore pa do crnog mra-ka. ‘Vako ti je svakoj ženi, koja hrani tuđu sirotu, a čovjeku pušta, da joj tuče orahe na glavi. Što sam dobra, tako mi je‘.“

Mate joj odgovara: „Što si dobra, nisi modra. Svaka kuća ima svoju glavu. Teško ti se kući, gdje pjevac ne pjeva, ni kućni starješina zapovijeda“. Jela je ustrajala u svojoj odluci, uporno se pozivajući na činjenicu da on živi na nje-nome. Slijedeći upute starješine Marka da na pod stavi svoj biljac, pograbi je i pretuče, Mate to i napravi. Jela je i dalje tvrdila kako on nije čovjek jer je tuče, a on mudro odgovarao da ne tuče nju, nego „izgoni moljca iz kabana“. Fizičko kažnjavanje neugodno joj je priznati pred svijetom i prijateljicama te prihvaća patrijarhalni poredak.

„Dok si dobra, nijesi modra, tješila se jadnica, pa je slatka i medena čekala čas odmazde, koji joj se domalo pruži. Odbijala mu je naložiti vatru kad se vratio mokr s polja. On je snažno pograbio Jelu te je šinuo na dvor. Mate, ne ide ovako dalje. Ovog se neće više ponoviti između nas. Bit ću ti pokorna, i Bog me i poštenje na to duži. Oprosti!....“

Usmena književnost jasno ukazuje na to da je odabir supružnika slijedio razrađene kriterije. Uopćeno, oni bi se mogli objasniti kroz različite pristupe seksualnosti. *Esencijalistički pristup* temelji se na biološkom determinizmu. Seksualnost se doživljava prirodnom, neizbježnom i biološki određenom. Muškarci odabiru žene koje svojom fizičkom pojavnošću jamče kvalitetnu brigu za potomstvo i zajednicu. Upitno je koliko je izbor isključivo genetski uvjetovan, a koliko je pak riječ o kulturološki oblikovanoj slici žene. Iz toga proizlaze i zamjerke drugoga pravca, tzv. *socijalnog konstruktivizma*. Pojedine činjenice potvrđuju društvenu uvjetovanost određenih pojava u Dalmatinskoj zagori. Vrijeme udaje/ženidbe tako je u različitim razdobljima variralo od 15. do 30. godine. Rana se udaja/ženidba može povezati s kraćim životnim vijekom, a s tim u skladu se mijenjalo i poimanje reproduktivne dobi. Dob ženidbe i udaje uvelike je povezana s ekonomskim promjenama (usp. Stein Erlich prema Škokić 2011: 36).

„Nekada su se mladići ženili nakon odsluženog vojnog roka (s 23, 24 godine), djevojke nakon 20. godine, katkad i blizu 30. Danas¹⁵⁷ se žene ranije (ima slučajeva udaje

157 Zapis je iz 1966. godine.

djevojke s 13 godina). Stariji ne odobravaju ženidbu suviše mladih parova, smatrajući važnim životno iskustvo pojedinca (Od pameti je mlada, di će se udavat?)“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 2).

„Prija su se ženili muški oko 30. godine a ženske oko 20 – 22, a danas ranije. Kuća stoji jednu čošu na zemlji a tri na ženi i zato triba žena bit pametna“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 308 – 309).

Kultura određene društvene zajednice određuje odnose prema društveno važnim pitanjima. Pravoslavno stanovništvo Dalmatinske zagore, primjerice, manje značenje pridaje obredu vjenčanja pa se zna dogoditi da jedne subote bude *rakija*, a već se ujutro djevojka vodi u mladoženjinu kuću i bez pravog vjenčanja, da bi treći dan od dolaska otišla k svojim *na mir*. Iako se nije vjenčala, pri ulasku u mladoženjinu kuću prolazi sve službene obrede vjenčanja (usp. Milićević 1957, 1965 – 1967: 188 – 189).

Vrijednosni sustav pojedinih kultura uvjetovali su i različite odnose prema ljubavi; a doživljaj ljubavi na području bivše Jugoslavije Vera Stein Erlich (1964) razvrstala je u tri skupine:

- neprijateljsko raspoloženje prema svemu što izgleda kao ljubavni sentiment, brak je dužnost, a spolni odnosi njegova naplata;
- romantična ljubav koja dirigira životom nepismenih seljaka, a nosi pečat fatuma i tragike;
- naklonost prema ljubavnome životu.

Doživljaj ljubavi u Dalmatinskoj zagori fluidan je i giba se na granici između prve (*zamišljeni red*) i treće odrednice (*ostvareni red*), pri čemu nije zanemariv ni zaokupljenost utjecajem *fatuma* na odabir partnera. Iz prethodnoga poglavlja takvo kolebanje vidljivo je u odnosu između roditelja koji predstavljaju zamišljeni red i djece koja se često protive roditeljskim odlukama, želeći ostvariti vlastiti red.

U Slavoniji je do početka 20. stoljeća samo muškarcu bilo dozvoljeno raskidanje braka, poslije to pravo ima i žena. Muškarac može potjerati ženu ako prvih mjesec-dva braka ne zadovoljava kao žena i domaćica, ali isto pravo

ima i žena – vratiti se u roditeljski dom ako muž ne obavlja svoje dužnosti. Nakon ostavljanja muža, udaju se ili žive nevjenčano, što je jednako položaju žena u registriranim brakovima (usp. Čulinović-Konstantinović 1982: 55). U Dalmatinskoj zagori ne možemo govoriti o istovjetnom položaju žene, evidentan je niži stupanj emancipiranosti, uz mjestimična odstupanja. Razvodi brakova bili su rijetkost, bilo s muške, bilo sa ženske strane, iako terenski iskazi pokazuju neformalno razvrgavanje braka. Biskupske vizitacije bilježe primjere žena koje napuštaju muževe, ali posljedice takvoga izbora bile su teško izdržive za njihov dalji život.¹⁵⁸ U daljoj prošlosti zabilježeni su i primjeri ženske pobune koje su društvene institucije riješile u korist žene. U Muću je biskup riješio jednu ženidbenu parnicu: djevojka Jelena Tamurinovića tužila je Petra Jurja Božidarevića jer je nije htio vjenčati, a rodila mu je dijete. Ženidbu je Petar mogao zamijeniti odštetom, ali mu je istovremeno bilo zabranjeno vjenčanje s drugom ženom (usp. Katić 1957: 243). Razvidno je da sustav vrijednosti nije recipročan današnjem poimanju istoga problema te da nije bilo ponižavajuće od strane žene tražiti da je muškarac vjenča, za što je postojala i zakonska osnova te je time takav pothvat na neki način i odraz žene kao subjekta, njezine emancipacije. Isti postupak danas bio bi odraz njezine ovisnosti o muškarcu. U Neoriću nadbiskup izdaje naredbu Mateju Turkoviću da mora živjeti sa svojom ženom. U Sinju je nadbiskup bio sudionik događaja koji karakterizira prilike onoga vremena: prišao mu je Bartul Lučić Pavlov izjavivši kako je žena odbjegli od njega prije 12 godina, udala se za Turčina i prešla na islam, a on se oženio kršćankom te moli biskupa da mu prizna građanski brak obavljen pred kadijom u Mostaru, što ovaj nije učinio. U Kijevu je nadbiskup Cupilli riješio nekoliko ženidbenih zapreka, ali ne govori se o kakvim je zaprekama riječ pa ne znamo tko je uzrok zapreci, žena ili muškarac. Petar Rodić živi u suložništvu s Margaretom Grabravinom već 10 godina. Ni župnik ni harambaša nisu ga uspjeli nagovoriti da je otpusti. U Poljicima (Tugare) Marko Novaković živi u suložništvu sa svojom kumom Jelenom Jurišić koja je, ostavši trudna, otišla u Split. Ivanica, žena Jure Bašića, već 15 godina živi razvedena od muža bez zakonita razloga i također je odselila u Split. Moralni život ima nekoliko loših

158 „Ako žena pobjegne od muža onda joj se cijelo selo ruga a isto tako i njenom ocu i ostaloj porodici i te rugalice su prilično vulgarne i uvredljive“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 188 – 189).

strana. Ima slučajeve da žene bježe od muževa, a opet muševci napuštaju svoje žene i žive s drugima (usp. Katić 1957: 240 – 244, 261, 270 – 275). Iz ovih primjera vidljivo je snažno odstupanje od zamišljenoga reda tradicijske zajednice, što je vjerojatno odraz općedruštvene nepovoljne klime nakon odlaska Turaka jer biskupske vizitacije iz toga vremena ponekad svjedoče o različitim društvenim anomalijama koje se ne uklapaju u suvremeniju etnografsku sliku.

U Dalmatinskoj su zagori podaci o obredu vjenčanja i svemu što mu prethodi vrlo šaroliki, od mjesta do mjesta razlikuju se u detaljima, no paradigma je ista – brak je nužnost i dužnost, prethode mu jasno utvrđena pravila prosidbe i vjenčanja kao krajnjega cilja koji, kako je već naznačeno u prethodnim poglavljima, ne mora biti odmah realiziran, tj. mogu mu prethoditi različiti oblici predbračnoga života. Najčešći mjeseci za ženidbu bili su studeni te pretpokladno vrijeme, vjenčanja uglavnom nije bilo u prosincu i siječnju. Najčešći dani za ženidbu bili su srijeda, četvrtak i nedjelja. Nakon Drugog svjetskog rata učvršćuje se običaj vjenčavanja subotom ili nedjeljom. Najviše podataka o običajima vezanima za vjenčanje je iz Vrličkoga kraja. Vjenčanje je najčešće nedjeljom, od studenoga do travnja. K mladenkinjoj kući kreće se od mladoženjine oko dva sata u noći (sa subote na nedjelju) ili nešto ranije, oko ponoć, ako mladenka živi dalje. Mladenkini se prave da spavaju (a zapravo ih očekuju) (usp. Milićević 1957, 1965 – 1967: 174). U prošnju djevojke odlaze mladić, njegov otac, stric, kum, brat ili koji drugi bliži rođak. U odnosu na usmenu književnost, gdje je muškarac znatno marginaliziran u procesu prošnje odabranika za svoje dijete, terenska kazivanja ukazuju na značajniju ulogu muškarca. Mlada treći dan nakon svadbe odlazi u posjet svojim roditeljima donoseći darove. Mladoženja ženine roditelje zove didom i babom, mladenka njegove tatom i mamom. Nevjestina se roba ponegdje dovozi tek osmi dan nakon vjenčanja, negdje na samome vjenčanju, ali kola s robom ne idu pred crkvu, nego čekaju na putu dok se svatovi vrate iz crkve pa onda skupa idu mladoženjinoj kući (usp. Milićević 1957, 1965 – 1967: 173 – 185). U slučaju obreda *rakije*, napominje se da žene nisu sudjelovale. U nekim dijelovima Vrličkoga kraja mladić je prvo trebao doći sam i zaprositi djevojku od njezinih roditelja ili je to roditeljima obznanjivao odmah na sijelu, a na dogovoreni dan službene prošnje dolaze samo muškarci – mladić u pratnji rodbine i prijatelja, njih nekoliko (4-5) s poklonima (usp. Milićević 1957, 1965 – 1967: 3 – 12). Spominju se također

slučajevi *umaknuća* djevojke neposredno prije vjenčanja. Na vjenčanje idu ponekad i poslije godine dana od prosidbe (Bonifačić Rožin 1958a: 7), što ukazuje na mogućnost prakticiranja predbračnoga života. Pripovijedanje kazivača o ovoj temi relativno je rijetko; od generacije rođene 20-ih godina 20. stoljeća uglavnom sam slušala iskaze o trodnevnoj prošnji, tzv. *ugovoru*, a vjenčanje bi se realiziralo vrlo brzo nakon dogovora obitelji. Ne znamo koliko je prosječno trajalo predbračno druženje mladića i djevojke. Već desetak godina mlađe generacije (rođene od sredine 30-ih) svjedoče o drugačijim muško-ženskim odnosima pa donekle možemo govoriti o romantičnoj ljubavi jer se događa da su mladić i djevojka prije vjenčanja već nekoliko godina u javnosti poznat i priznat ljubavni par. Nema traga današnjim odjevnim kombinacijama povezanima s vjenčanjima. U sjevernim krajevima djevojku su odijevali u bijelo, u Dalmatinskoj zagori svadbena je odjeća bila samo „malo bolja“ od svakodnevne, često i posuđena. Nijedna kazivačica nije znala opisati svoju vjenčanicu, niti je u svojim kazivanjima pridavala posebnu pažnju procesu uređivanja za dan vjenčanja. Kada mladenka dođe u mladoženjinu kuću, daju joj dijete, uglavnom muško, ali može i žensko, staro do godine dana. Pred vjenčanje mladenci mole oprost: „Molim oprost najprvo u Boga, pa u svojih starijih, a onda u svega puka koji je tute na svadbi“. Oko ponoći idu na spavanje, nitko ih ne prati. Mladoj se plaća jutarnje umivanje svatova, a iznos ovisi o bogatstvu pojedinca. Gleda se koliko će tko dati i o tome se poslije priča. Nakon toga, izvode se razne šale, primjerice, sa starim svatom i svekrvom. Fingira se da će ih se, tobože, baciti u vatru, a mlada ih darovima (čarape, pršut) mora iskupiti (usp. Milićević 1957, 1965 – 1967: 3 – 12). Vrlo je raširen običaj bacanja jabuke, mjestimično je zadržan do današnjih dana.

„Kada mladenka baca jabuku (ili naranču) preko kuće, kaže se da jabuku baca da se vidi je li zdrava i može li se za svekrvom bacat stinam. Nekada je na pir morala doći sva rodbina s djecom pa bi bilo prisutno i stotinjak osoba. Danas su često pirovi sa 10-15 osoba kojima ponekad ne prisustvuje ni sva bliža rodbina“ (usp. Milićević 1957, 1965 – 1967 : 45).

U Maovicama je od Drugog svjetskog rata uz jabuku koju preko kuće prebacuje mlada, ponegdje i drugi svatovi, zabilježeno i djeverovo prebacivanje boce vina.

„To je samo u novije vrijeme tj. od posljednjega rata pa se sad u svatovima mnogo razbijaju čaše o zid i boce pune vina. Ranije se jako pazilo da se pri svadbi ništa ne razbije jer se vjerovalo da to donosi zlo mladenki“ (usp. Milićević : 175).

Nisu istaknute značajnije razlike između (pred)ženidbenih običaja katoličkoga i pravoslavnoga stanovništva. U Maovicama su dva sajma, Rožarice i Materice, a od njih potječe i izreka zabilježena u Maovicama: „Rožarica je zamirašica“. *Zamiranja* su se događala svake nedjelje, poslije mise gdje su se mladi redovito zadržavali. Javno mjesto udvaranja u selima Dalmatinske zagore je crkva, važan objekt u gotovo cijeloj Dalmatinskoj zagori, ne samo kao okupljalište vjernika, već i kao, uz sijela, mjesto sastajanja i zabave, što se zadržalo i dulje od sredine 20. stoljeća.

Vrlo je nezahvalno navoditi ženidbene običaje, uz zajedničku prohodnu nit iz koje su vidljive osnovne odlike tradicijske kulture (brak kao osobna i društvena realizacija pojedinca, važnost potomstva, utjecaj roditelja na odabir supružnika), brojne su inačice u različitim mikrosredinama i, usprkos relativno dobroj istraženosti, gotovo je nemoguće iznijeti precizne detalje u procesu ženidbe. Tradicionalni običaji zadržali su se do velikoga vala iseljavanja u gravitacijska gradska središta. Nakon toga obred vjenčanja postupno postaje skup uopćenih, nediferenciranih praksi kakve su karakteristične za širi kulturološki krug.

Običaj ženidbe unutar *svoga* područja, a to je uglavnom podrazumijevalo selo, sveprisutan je u prošlosti Dalmatinske zagore. Dijelom je to i očekivano zbog slabe mobilnosti stanovništva. Ona je ponekad bila toliko slaba da je i odlazak u drugo selo bio veliki korak. Naveden je u prethodnim poglavljima primjer žene koja je nakon triju crkvenih napovijedi, kojima je trebalo slijediti izricanje bračnih zavjeta, otkazala vjenčanje. U svom kazivanju ona navodi kako je, između ostaloga, bila motivirana i činjenicom da je između mladića dvaju sela došlo do svađe jer njihova ponajbolja djevojka odlazi u susjedno

selo. Navedeno je vjerojatno bilo tek opravdanje za stvarni razlog, ali i ono svjedoči o ukorijenjenome običaju zadržavanja unutar područja kojemu se rođenjem pripada.¹⁵⁹ Bračni odnosi nerijetko se ironiziraju.¹⁶⁰

Ozbiljne namjere realiziranja bračne zajednice kodificirale su se međusobnim darivanjem budućih supružnika, ali i donacijama šire društvene zajednice. Mauss je prvi teorijski objasnio značaj davanja, primanja i uzvrćanja darova u društvenome komuniciranju. U takvim društvima u razmjeni kruže sve vrste stvari: hrana, čini, rituali, riječi, imena, ukrasi, alatke i moći. On pojavu objašnjava značajem darivanja kojim se izražava, potvrđuje ili stvara društvena mreža među partnerima u razmjeni koji na takav način uspostavljaju odnos povjerenja, solidarnosti i uzajamnoga pomaganja. Ponudom dara može se tražiti prijateljstvo, može biti i znak suparničkoga natjecanja, kada se, primjerice, daje dar koji se ne može uzvratiti. Darovi specifični za bračne obrede „bogat su izvor podataka za točno određivanje tko ima pravo nad kim. Na osnovi takvih transakcija nije teško izvesti zaključak da su u većini slučajeva prava žena znatno manja od prava muškaraca“ (prema Rubin 2003: 108), čemu bi kao najbolja potvrda mogao poslužiti miraz kao primjer (gotovo) isključivoga dara za ženu koja ulazi u bračnu zajednicu, za razliku od muškarca koji ulaskom u bračnu zajednicu raspolaže značajnijim materijalnim dobrima. Običaj darivanja mladića i djevojke prije ženidbe/udaje značajan je proces u Dalmatinskoj zagori. Kada se mladenci i poznaju već duže vrijeme, tek darivanjem na *derneku*¹⁶¹ mladić javno očituje ozbiljnu namjeru da djevojku oženi. Stariji komentiraju koliko joj je kupio grotulja, koliko voća, koliko je potrošio na *pojenje* – čašćenje rodbine te se time ocjenjuje njegovo bogatstvo. O prirodi darova govori mnoštvo pjesama usmene književnosti. Najčešće su to bili dijelovi odjeće, a imali su značenje naklonosti i obećanja. Ako bi se obećanje prekršilo, darovi bi se vraćali. Dio usmenih pjesama govori i o odbijanju vrijednoga dara, u zamjenu za momka koji je najveći dar i kojega ništa materijalno ne može zamijeniti. Na taj način, minorizirajući značaj materijalnoga dara, usmena književnost

159 Poslovični korpus Poljičkoga kraja svjedoči o takvim društvenim vrijednostima: „Sadi lozu iz temelja, ženi sina iz plemena“ (Kekez 1996: 70).

160 O tome vidjeti usmenoknjiževne zapise u Prilogu 10.

161 Dernek je naziv za sajam, proštenje. U prošlosti je uobičajen dar bila grotulja – niska, ogrlica načinjena od oraha.

šalje važnu poruku: s jedne strane moguće ju je shvatiti kao ironijski odnos prema zamišljenome redu, u ovom slučaju prema običaju darivanja, što istovremeno upućuje na svijest o stvarnoj vrijednosti – dar je mladić, odnosno djevojka, moralne kvalitete pojedinca. U pjesmi *Čemu hoće djevojka* (Pavlinović 2007a: 544 – 545)¹⁶² djevojku prose donoseći joj: *čemer blaga, lipo voće, tunja i jabuka*. Djevojka ponudu ne prihvaća. Treću večer *donili su mlado momče*, na što ona odgovara *Hoću tomu, neko moja*. U pjesmi *Babić Usein i kćer Merdžem kapetana* (Pavlinović 2007a: 730 – 732)¹⁶³ Babić Usein i Hrnjica od Kladuše prose istu djevojku. Prošnja podrazumijeva darivanje djevojke. Usprkos bogatim darovima o kojima govore stihovi, djevojka odabire siromašnijeg mladića koji je prosi sedam godina. Mnogo je inačica u kojima žena odbija vrijedan dar u zamjenu za istinsku ljubav.¹⁶⁴

6.4. Žena-radnica. Društveni život žene

Društveni prostor određen je u skladu s temeljnom dihotomijom: ženom kao prirodnim bićem i muškarcem kao društvenim bićem. Ženi, stoga, pripada obitelj i svijet privatnoga i intimnoga, a muškarcu politika, kultura, javni pothvati, svijet akcije i kapitala (usp. Rihtman Augustin 1984). Upravo je kapital u javnoj sferi, tj. mogućnost zarade muškarca u odnosu na ženu ono što je stvorilo percepciju o privatnoj sferi kao manje vrijednome području djelovanja, a time ženu postavilo u neravnopravan položaj. Međutim, u daljoj prošlosti, žene se u dokumentima često pojavljuju kao aktivni sudionici u određenome poslu, kao donatorice i prodavačice posjeda.¹⁶⁵ Status žena, pripadnica viših društvenih slojeva, pogoršavao se tijekom oživljavanja gospodarstva u kasnosrednjovjekovnome društvu. Postojala je tendencija isključivanja žena iz imovinskih transakcija. Mogle su prisustvovati poslu samo ako su ih muževi ovlastili kao prokuratorice za vrijeme njihove odsutnosti. Ovo još nije bio slučaj u 11. stoljeću kada žene posjeduju, uživaju, pribavljaju i općenito raspolazu svojom imovinom te samostalno nastupaju na sudu u obrani svojih interesa (Nikolić 2004: 52 – 53). Postojanje poslovno aktivnih žena u srednjovjekovnim društvima nije

¹⁶² Pjesma je zabilježena u Ugljanima.

¹⁶³ Pjesma je zabilježena u Čačvini.

¹⁶⁴ O tome vidjeti usmenoknjiževne zapise u Prilogu 11.

¹⁶⁵ Stojan (2003) dokumentira brojna zanimanja žena u Dubrovniku od 1600. do 1815. godine.

bila neobična pojava. Ako su bile u braku, njihova je poslovna aktivnost bila važna kako bi dopunila obiteljske prihode, a ako su bile udovice ili neudane, kako bi same sebi osigurale sredstva za život. Brojni primjeri iz povijesnih vrela svjedoče da u gradskim naseljima sjeverne Hrvatske poslovno aktivne žene nisu bile samo neudane i udovice, već su i žene u braku bile uključene u različite gospodarske aktivnosti, pri čemu zanimanje žene nije nužno povezano sa zanimanjem muža. U 15. stoljeću u Varaždinu se spominju žene krojačice, izrađivačice svijeća, u Gradecu se spominje Margareta, upraviteljica hospitala (usp. Karbić 2004: 61 – 62). Veliki dio zaposlenih žena obavljao je posao služavke. Od svega navedenog, žene iz Dalmatinske zagore odlazile su raditi kao služavke, najčešće na otoke, u primorska mjesta te u Bosnu. Nadničarenje (*žurnati*) bilo je uobičajeni način preživljavanja velikih obitelji u siromašnim predjelima, ne samo u Dalmatinskoj zagori, o čemu je mnogo svjedočanstava:

„Bilo mi je samo osam godina kad san išla prvi put u težake i dobila prvu žurnatu. Brala san višnje i platili su mi žurnatu 5 dinari. [...] Za večeru bi se donilo i vina napiti. Poslin večere ostalo bi se malo duže sedit. Muški bi zaigrali na karte, a mi ženske bi štakod radile u rukan: plele, pripređale oli krpale, sve uz pismu i smih. Prije nego bi išli doma gospodar bi nam isplatija žurnatu. Muška žurnata je uvek bila veća bar za trećinu nego ženska, neka je bilo puno ženskih koje su bolje i više radile od puno njih muških. Jopet smo mi dobijale manje, samo zato što smo ženske. Je li da ni to bilo pravo?“ (Furčić 1988: 76).

Poslovna aktivnost žena povezana je i s njenim ravnopravnim imovinskim položajem u braku i obitelji. U gradovima sjeverne Hrvatske svaki je odrasli član obitelji, bilo muškarac, bilo žena, mogao slobodno raspolagati svojom imovinom, bez obzira na to je li ju naslijedio ili stekao. Može se razlikovati zajedničku imovinu bračnog para od one koja pripada samo jednom ili drugom supružniku. Gospodarska neovisnost žena, neovisno poslovanje i posjedovanje osobne imovine, omogućili su ženama da se javljaju kao jamci za dugove svojih muževa. Ravnopravnost su žene uživale i na području nasljednoga prava. U pravu nasljeđivanja žena je izjednačena s muškarcem, pred zakonom su jednaki muški i ženski potomci (Karbić 2004: 64 – 67). Iz primjera o zajedružnome životu vidimo da je u ruralnim područjima žena posjedovala miraz i skromnu privatnu imovinu tzv. *osebušak*, ali i da su žene osobnu imovinu bile

primorane privređivati dogovorenom krađom iz zajedničke, zadružne imovine. Nasljeđivanje je češće regulirano običajnim pravom, u korist muškarca.

U daljoj prošlosti urbanih područja žene su ravnopravne i u sudskim procesima, gdje se pojavljuju kao tužitelji, optuženici i svjedoci, što je zabilježeno i u Dalmatinskoj zagori.¹⁶⁶ Za razliku od slavonskih gradova gdje su žene mogle biti svjedoci u građanskim parnicama, u dalmatinskim gradovima žene mogu biti svjedoci samo u kaznenim parnicama (usp. Katić 1958: 68 – 69). Izgleda da nije bilo razlike ni u kažnjavanju žene i muškarca. Kažnjavani su jednako za preljub, a za fizičko zlostavljanje muškarac je čak više kažnjavao negoli žena. Žena preljubnica kažnjava se oduzimanjem imovine (čak i miraza) koja prelazi u muževo vlasništvo. Silovanje se kažnjavalo smrtnom kaznom, jednako kao i ubojstvo; a onaj tko zavede djevojku obećavši joj brak bio ju je dužan oženiti. Isto je zabilježeno u Poljičkom statutu (usp. Novaković 2007: 425).¹⁶⁷ Zabilježeni su primjeri sinova obilježenih majčinim imenom, kao i muževa obilježenih ženinim (usp. Karbić 2004: 73 – 75).

Govorimo li o ruralnim područjima Dalmatinske zagore, područje ženskog djelovanja najvidljivije je (gotovo isključivo) u vođenju kućanstva. Kuća je prostor ženske moći iako je ovo ponekad podrazumijevalo tešku fizičku aktivnost. Monografije Dalmatinske zagore uglavnom spominju istu skupinu kućanskih poslova koje obavljaju žene i njihovu isključivu odgovornost za društveni ugled kućanstva koje vode:

„Ženski je posa: šiti, prati, presti, plesti, tkati, krpiti, dicu rediti, kuću mesti, rānu gotoviti, blago pasti i musti i živo namirivati, travu brati, kuću vodom i drvim obskrbljivati.“

„Kako se po licu raspoznaje čeljade, tako se i kuća i čeljad raspoznaju po stopanjici. Ako je ona čista, čista su i njezina čeljad [...] Je li stopanjica nečista i tuzgava, sva je kuća tuzgava. Stopanjica je obraz i duša kuće. Od ranog jutra do kasne večeri uvijek za poslom, uvijek na nogam. Prava stopanjica prava je i mučenica. Nu sve to ona dragovoljno podnosi samo ako je u kući mir, sklad i ljubav.“

166 O tome vidjeti u prethodnim poglavljima zapise iz vizitacija Lovre Katića.

167 „Ako bi tko razbio ili silovao žensku glavu najparvo oće zakon da je po svaki put dužan glavom.“

Poslovi su jasno spolno uvjetovani iako je žena u tome odnosu bila u znatno težoj poziciji jer je uz *ženske* poslove, pomagala u obavljanju *muških*. Osobito je udovica bila u nezahvalnom položaju, jer je bila primorana preuzeti sve što je do tada obavljao muž:

„Ako muškić ženski posa radi, rugo mu je. Ako žensko ore, sije, krči, trapi, kosi, rugaju mu se i ljudi i žene. [...] U mucu i potribi žena će priskočiti u pomoć čoviku, čovik ženi neće u ženskim poslim, jer bi mu se rugali da je ženskonja. Bude i toga kad ne vidi niko“ (Kutleša 1993: 206 – 207).¹⁶⁸

Od sredine 20. stoljeća postupno se proširuje područje ženskoga društveno-ga djelovanja. Povećavanjem zapošljavanja muškaraca u industriji, žene preuzimaju veći dio obveza vezanih za kućanstvo ili s obitelji napuštaju Dalmatinsku zagoru. Proces značajnije obuhvaća žene od 70-ih godina prošloga stoljeća.

U sjevernim krajevima Hrvatske striktna podjela na muške i ženske poslove nije univerzalna: „Pavao Subašić mi kazuje da i ljudi znaju šiti, zapregove špicati, kamizole praviti, čarape i rukavice plesti, slamne kape šiti. To sve i mlogi ljudi na *uji* (za vrijeme užine) rade“ (Lovretić prema Rihtman Augustin 1984: 308).

Usmena književnost potvrđuje Kutlešine bilješke, žene se prikazuje najčešće kao čobanice ili žeteoce:

*Oj divojko, gjule moja
gdi si gjule razvijala?
„Kod dolaca, kod ovaca,
i kod bilih jaganjaca.“* (Pavlinović 2007a: 337);¹⁶⁹

*Žetvu žela seka Todorova,
bilom rukom i srebrenim srpom.* (Pavlinović 2007a: 637).¹⁷⁰

168 O podjeli poslova prema spolu vidjeti: 203 – 206.

169 Pjesma je zabilježena u Čvrljevu.

170 Pjesma je zabilježena u Vrgorcu.

Poslovi namijenjeni ženama odražavali su, prema shvaćanju tradicijske kulture, prirodu njezina bića.

„Veći broj radnih dana u veljači žene su provodile u njivama pliveći žito. Ovaj se rad smatrao njegovateljskim, pa se, prema ondašnjem vjerovanju da samo žena može biti njegovateljica, prepuštao isključivo ženama. Kako ove prve sjetvene radove, tako i sve ostale preko godine obično su obavljali muškarci, ponajviše zbog vjerovanja da je muškarcima dano da siju i da će svakako bolje roditi ono što oni posiju. Veljača je poznata prema jednom narodnom ženskom kalendaru koji je počinjao prvim danom veljače, a imalo ga je svako naselje. Naime, svaka je domaćica imala svoj dan. Dani bi se počinjali brojiti s kraja naselja ili dijela naselja, ili s kraja duže ulice. Prvi dan u veljači bio je dan domaćice prve kuće, ovisno od kuda bi se počelo brojiti, zatim druge domaćice iz druge kuće i tako redom. Domaćica bi se smatrala da je onakva kakvo je bilo vrijeme tog njezinog dana: dobra ili loša. Tradicijska unutarnja organizacija muške radne snage u domaćinstvu bila je sljedeća: muškarci koji rade u polju, nadničari, oni koji rukuju kolima (konjima, volovima). Dužnost domaćice bila je voditi brigu o domaćinstvu (uređivati kuću, pripremati hranu, hraniti životinje). Dužnost se određivala svake nedjelje i trajala je tjedan dana. Druge žene, izuzevši čobanice, određivale su se svakodnevno za radove u polju zajedno s muškarcima. Čobanice (ispaša stoke, mužnja, pravljenje sira) su taj posao obavljale cijeloga života. Drugi ukućani su im pomagali u sakupljanju stočne hrane kada se stoka ne bi mogla izgoniti na pašu. Ovakav poredak karakterizira zadružna vremena, poslije više ne. U poslovima u polju i oko kuće običavalo se ispomagati jedan drugome. Ispomaganje je naročito dolazilo do izražaja kod žena. Djeca su se već nakon pete, šeste godine tretirala kao i odrasli. Na njih se gledalo kao i na ostalu radnu snagu u domaćinstvu, u skladu s njihovim uzrastom. Neobavljanje zadanih poslova kažnjavalo se najčešće odlaskom na lijevanje bez večere. Za vrijeme večere ili ručka djeci nije bilo dozvoljeno sjediti i jesti za stolom, djeca su jela odvojeno od odraslih. U nekim domaćinstvima i ženama nije bilo mista za stolom. I one su, kao i djeca, jele odvojeno. Njihova je dužnost bila da jelo pripreme, da posluže muškarca jelom, a one će kasnije lako i di bilo poisti. S obzirom na to da je trebalo puno raditi da bi se priživilo, radi čega su trudnice običavale raditi u polju sve do poroda (mnoge su znale donijeti dijete na svijet u polju), za bolest se priznavalo samo ono što se vidi“ (Furčić 1988: 19, 32).

U pjesmi *Tri mahne, tri vrline* (Pavlinović 2007: 337)¹⁷¹ prikazan je ideal žene koja rano ustaje i obavlja svoj posao. U velikome broju usmenoknjiževnih

¹⁷¹ Pjesma je zabilježena u Čvrljevu.

zapisa žena je u ulozi krčmarice.¹⁷² U starije doba žena je bila plaćena za oplakivanje mrtvaca na pogrebima, „dade joj se plaća, da bolje žali“ (Bonifačić Rožin 1954: 13). Običaj naricanja 50-ih godina 20. stoljeća zamire, ali se održao do danas, ne više kao plaćena aktivnost, već kao ostatak tradicijske kulture. Čuvanje mrtvaca (Milićević 1957, 1965 – 1967: 13) popraćeno je večerom tzv. *sedminom pokojnika* ili *popudbinom*. Mrtvac se čuva uz molitvu koju predvodi uvijek jedna žena, a drugi prihvaćaju. Pri tome se pričaju razne priče, čak i šaljive, ali se nikada ne pjeva. Kroz pjesmu su žene izražavale svoj kreativni potencijal. Rad i društveni život stoga su se često odvijali istovremeno. Zanimljivo je da pjesme puno više oslikavaju upravo ženski svijet, iako je riječ o patrijarhalnome društvu¹⁷³.

Žene su se nerijetko bavile trgovinom, obično prodajom poljoprivrednih dobara uzgojenih u vlastitome domaćinstvu, što je bio značajan korak približavanja vanjskome svijetu jer je ženi omogućavao uspostavu društvenih kontakata. Na Blagdan sv. Luke, M. Bošković-Stulli, J. Bezić i J. Milićević osobno posjećuju *dernek* u Otoku gdje zatječu žene kao većinske prodavačice grotulja (Milićević 1957, 1965 – 1967: 114).

Stihovi iz Sinjskoga kraja *Mala moja na Zelovu živi / lule pravi i kamuše krivi* (Milićević 1957, 1965 – 1967: 232) opisuju ženu kao izrađivačicu lula. Kazivač iz Imotskoga, govoreći o svitnjacima, spominje tri varoška lokaliteta na kojima su se palili: Jezero, Bazana i Điroda te u istome kontekstu spominje gumno na Jezerima ispred kuće Marice Jusupove koja je „oblačila mrtvu čeljad, žene i probijala djeci roćine i šila robu“ (Bonifačić Rožin 1967: 24).

Ardalić navodi kako žene posjeduju autonomiju u svom opsegu posla i jasno zabranjuju muškarcu da se miješa. Podjela rada pojačana je simbolizacijom i magijom. Primjerice, žene vjeruju da je nesretno ako muškarac dotiče jaja. Muškarci ne štete žene „jer se smatra da žene jedu jednako kao i muškarci i da tako mogu i raditi“. Iako je stvarnost takva da žene rade jednako kao i

172 Osobito vidljivo u pjesmama iz zbirke Stjepana Bosanca (1897).

173 Batina u svojoj monografiji govori o ženama-kazivačicama ukazujući tako na umjetničko, društveno djelovanje žene inkorporirano u svakodnevne radne aktivnosti koje se odvijaju unutar doma koji je „važna referentna točka prostora u ženskim pjesmama“ (Rudan Kapec i Tomašić prema Batina 2018: 227) te na neosporan talent kazivačica, na istančan osjećaj za umjetničko djelovanje (usp. Batina: 2018: 232 – 235).

muškarci, „muški autoritativni zamišljeni red te zajednice ženama ne ostavlja mnogo prostora“. Ardalić kaže kako je žena rijetko starješina jer „valja raniti, kasniti, ići po putovije“, kuće zidati, vinograde saditi, na pravde ići, te za to žensko nikad nije, niti ima snage ni pameti ka muško. Ovuda zamjeraju onoj kući, ako je đe žensko gospodar: Tu drže ljude, da su budale i bezijaci“ (Ardalić prema Rihtman Auguštin 1984: 104).

Položaj žene Dalmatinske zagore u Poljicima bio je specifičniji, jasnije definiran i povoljniji za ženu. Poljička žena ima pravo na individualnu imovinu, može donijeti u miraz i nekretnine. Time raspolaže zajedno s mužem, ali opći nadzor ima upravitelj zadruga. Ako je, primjerice, u miraz donijela zemlju, dobije novčani udio od uroda. Ako je više braće u jednoj kući, zarada od ženine zemlje se ne dijeli, ne miješa se s kućnom. Ako bi novac trebao djeverima ili mužu, ona bi posuđivala i moralo joj se vratiti. Ivka Narančina iz Jesenica u oporuci je ostavila svoju imovinu sinovima i kćerima i to na način da je sinovima ostavila polovicu, a kćerima zakonski dio od druge polovice, no braća su sestrama dužna dati još 400 kruna za opremu. I ovdje se spominje krađa kao mogućnost da žena poveća svoj prihod (*osobak, baškaluk*). Rihtman Auguštin primijetila je da je Ivanišević donekle nedosljedan, da u jednome trenutku govori o teškoćama ženskoga posla, a u drugome o tome kako je muškarcima teže te time argumentira njegovu pristranost u odnosu prema muškarcima. Tome doprinosi i njegova misao o ugledu i društvenome statusu žene, dok istovremeno kaže kako muškarac predstavlja svoju ženu, kako je to i Fortis primijetio: *da prostitute, moja žena*. Navodno su žene u donjim Poljicima (primorskome dijelu) puno više radile, vjerojatno zbog razvoja trgovine prema kojoj se orijentiraju muškarci, a opseg njihova dotadašnjega posla vezanoga za zemlju preuzima žena. Slično se događa i u Dalmatinskoj zagori kada muškarci odlaze raditi u gradove. U srednjim i gornjim Poljicima žene navodno manje rade, čobanice su i žetelice. Rihtman Auguštin smatra da u Poljicima postoji „latentna dilema između ženskih i muških poslova, dilema o položaju i ugledu pojedinog spola što ne odgovara onome na što u monografijama redovito nailazimo: susrećemo se dosta često sa ženskom subkulturom ili s posvemašnjom negacijom uloge i statusa žene. U ovoj zajednici i podjela rada i međusobni status spolova kao da naginju stanovitaj ravnoteži“ (Rihtman Auguštin 1984: 121).

Monografija Gordane Radić (2010) potvrđuje činjenicu koja se često ističe kada se želi raskinuti sa stereotipima o zaostalosti Dalmatinske zagore, a veza-na je za gradske sredine Dalmatinske zagore koje su živjele intenzivan građan-ski život, u kulturološkome smislu prilično udaljen od bliskih ruralnih sredina. U okvirima građanskoga života žene su imale gotovo ravnopravno mjesto u kulturnim zbivanjima pa je vidljivo da je njihova prisutnost kontinuirana od početaka razvoja imotskoga karnevala, od kada datiraju fotografije (početak 20. stoljeća). Seoski karnevali magijskoga karaktera, koji je zadržan do danas, postupno su se počeli uključivati u život gradskoga. Gotovo isključivo sudjelo-vanje muškaraca specifičnost je ruralnih karnevala; u literaturi prevladava mi-šljenje da seoske žene nisu sudjelovale u maskirnim ophodima, što često potvr-đuju i suvremena kazivanja.¹⁷⁴ Međutim, fotografije iz Muzeja Grada Trilja¹⁷⁵ kao i dio etnografskih zapisa iz Dalmatinske zagore pokazuju da su u ruralnom dijelu Sinjske krajine žene ipak sudjelovale u karnevalskim ophodima. Iskazi iz Sinjske krajine nedvosmisleno ukazuju na činjenicu da su se žene od 50-ih godina 20. stoljeća postupno uključivale u karnevalske povorke te da se situaci-ja razlikovala od mjesta do mjesta. U Hrvacama su djevojke sudjelovale u ma-skirnoj povorci, najčešće su kitile barjak¹⁷⁶ barjaktaru. Pokrivale su se rupcem po glavi da ih se ne prepozna (Bonifačić Rožin 1958b: 15). U Dicmu „mačkare idu u trećem mjesecu. Kod nas idu samo muški. Djevojke kite barjak kolačima i jabukama i bičvama“ (Bonifačić Rožin 1958b: 15). U Košutama su žene dis-kretno sudjelovale u maškarama, također kiteći barjak:

„Djevojke stavljaju na barjak grotulje i kićanke kod kojih su nanizane jabuke, smokve i orasi. Djevojke su se natjecale koja će dati ljepšu crvenu jabuku jer je sramota dati ružnu. Djevojke su stajale na prozoru a barjo je pružio barjak i one su sa prozora stavljale grotulje i kićanke na barjak. Uz barju ide jedna cura ili jenga koja sakuplja te darove u torbu“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 140).

174 Kazivačica rođena krajem 80-ih godina 20. stoljeća iz Ogorja koja živi u Muću poznatome po tradicijskome karnevalu, kaže kako joj je „bezveze ići u maškare“, naglašavajući *muški* karakter karnevala.

175 Vidjeti Prilog 12.

176 Barjak je obično ogranak od borova drveta.

U Dugopolju „u mačkare idu samo muški“ (Bonifačić Rožin 1958b: 19). U različitim područjima Dalmatinske zagore, iskustva sa ženama u maskirnim povorkama različita su:

„U prijašnje vrijeme maškarakali su se samo muškarci, a od prošle godine¹⁷⁷ počele se maškarati i ženske.“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 127);

„U Bakovoj povorci nema ženskih osoba.“ (Bonifačić Rožin 1967: 1, 5);

„Ja sam išla u mačkare, kao žena noseća.“ (Bonifačić Rožin 1967: 12, 13);

„Samo su muškarci sudionici maškara.“ (Alaupović Gjeldum 1996/1997: 266);

„Na ulazu iz Tugara u Dubravu, nadbiskup je dočekan defileom na čelu sa knezom. U povorci su sudjelovale žene, na začelju.“ (Katić 1957: 270).

Pojava je vjerojatno sporadična pa je moguće pretpostaviti da je sudjelovanje žena u maskirnim ophodima variralo u različitim područjima Dalmatinske zagore ili se njihov položaj mijenjao u različitim povijesnim razdobljima. Na sudjelovanje obaju spolova na kninskome području upućuje i iskaz: „Na poklade i cijelu sedmicu idu uvečer ili danom po selu. Oni se oblače muški u žensko, a ženske u muško. I izgare se, da im se lice ne pozna“ (Bonifačić Rožin 1954: 22). U pravoslavaca se na Vidovdan izvodi dramska igra *Ženidba Kraljevića Marka*. Iz opisa proizlazi da su sudionici pretežno muškarci: „Više momaka bude obučeno kao svatovi“ (Bonifačić Rožin 1954: 27).

Kazivačica iz Studenaca govori o običaju da maškare prisustvuju svadbama te kazuje sljedeće stihove upućene mladencima:

*Ubi, Bože, na veselje.
Ne žali ni pare davat,
večeras ćeš s mladom spavat.
Dobro joj se ti pokaži,
odma ćeš joj biti draži.*

¹⁷⁷ Riječ je o 1965. godini.

*Sretno tebi, Bože, bilo
za tri noći ne svanilo.*

Mladoj se pjeva:

*Anka moja, seko mila,
što si mi se pokunjila,
noćas moraš hrabra biti,
ne daj bunker osvojiti.
Ostala si u svom selu
dobro čuvaj bauštelu.*¹⁷⁸ (Bonifačić Rožin 1967: 16).

Maškare su prilika za iskazivanje eksplicitne seksualnosti; „maškarani pandur“ u svatovima govori mladencima: „Vidite ove ženice, drage gospođice. Imala je muža, pa joj nije bija ka ruža. Nije ima svoje pravo poslo, narav svoj, ono što u gaćama stoji pa se drugoga ne boji. Voli boljega, ko je bolji nek joj bude sretan’. Dok im govori, mladenci se miluju i ljube, što je novija pojava u maškarama, kako kažu prisutni“. O društvenim promjenama govori i čauš: „A vi mladi postali ste ambiciozni, puni mašte, samo da vam je prolaziti se, luksuzirati“. „Maškarani pandur“ pripovijeda kako su žene išle za bogate, a on ih je znao prevariti obećavši im pokazati bogatstvo, vodio ih je kući, a potom bi „da njoj ono drugo... Ja sam smatra da je jedino tako mogu zadržati. Ako cura neće onda je treba umaknut i kad je dovedete u svoju vlastitu kuću i ona makar tamo je čitavu noć bila sama i ni s kim nije imala kontakta, ali je već ušlo u narod: ‘Ležala je s ovim i mora bit njegova’“ (usp. Milićević 1957, 1965 – 1967: 132 – 134). Iako je riječ o šali, iz nje prodiru određeni stavovi i običaji. Razlog (većinskoga) ženskoga nesudjelovanja u maskirnim ophodima moguće je tražiti u magijskome karakteru seoskih karnevala, na što upućuju i etnološka istraživanja, a riječ je o uvjerenju da je jedino muška snaga kadra otjerati zle sile. Magijski karakter seoskih karnevala u imotskoj okolici (pa i u ostatku Dalmatinske zagore) vidljiv je u zagovaranju čovjekove podložnost višoj sili i prirodi te njegovoj nemogućnost da im se suprotstavi kao ni društveno nadređenim autoritetima, za razliku od gradskih koji

178 Riječ bauštela ovdje poprima značenje burme, vjenčanoga prstena, uz napomenu sakupljača: „najnovija riječ, donesli ‘Švabe’ iseljenici“.

se temelje na kritici društvenih zbivanja (usp. Lozica 1996). Usprkos nemogućnosti izražavanja u „najluđem“ periodu godine, žene su posjedovale i nesmetano pokazivale svoj šaljivi karakter u drugim, često kriznim, prigodama. Zabilježila sam kazivanja o ženama koje su u ratnim vremenima prerusene u vojnike obilazile seoska kućanstva zabavljajući se plašenjem svojih sumještana. Tražile su od njih hranu, odjeću te u konačnici vulgarno provocirale domaćine što bi rezultiralo razotkrivanjem.¹⁷⁹ Žene su često bile uključivane i u političke intrige, svjesno su ili nesvjesno obnašale ulogu doušnika ili su pak spašavale mještane bez obzira na političku pripadnost.¹⁸⁰ Dragić u Dalmatinskoj zagori bilježi fenomen tzv. ženskog sila, na kojemu su se „kupile samo cure“ (Dragić 2017: 124).

Na seoskim *dernećima* guslari često pjevaju pjesme čiji je sadržaj vezan za onodobne društvene aktualnosti pa je nerijetko riječ o parodiranju svakodnevice. Naredna pjesma parodijski je osvrt na karakterne osobine, društvene uloge ili zanimanja žena pojedinih krajeva Dalmatinske zagore:

*Moje gusle i na vami ruža
teško ženi koja nema muža
udovicam samim spavajući
mladim curam momke čekajući.
Lipe li su Zadarke divojke
nože nose kano i Kotarke
ljude tuku kano i Bišćanke
lulu rade kano Zelovkinje
kafu peku kano Vrličkinje
boležljive kano Otočkinje
žutljikave kano Dolačkinje
[...]
namiguše kao Sočušuše
podruguše kano Garinuše.
rakarice kano Kalodojke
lulu puše kano Imoškinje
ovčarice kano Čačvinkinje
kozarice kano Veličkinje*

179 Kazivanja zabilježena na drniškome području.

180 Kazivanja zabilježena na imotskome području.

*sitno vezu kano Jabučkinje
a gnjoj kupe kano Strmedočke
gude paze kano Budimirke
platno bile kano Triljkinje
pivačice kano Gardunkinje
ruvarice kano Rakaičkinje
igračice kano Mučkinje
žabarice kano Košutkninje
rakarice kano Turjačkinje
ruvo nose kano Brnaškinje
pičke daju kano Varoškinje.* (Milićević 1957, 1965 – 1967: 247)

6.5. Žene koje su rekle *ne*¹⁸¹

Priča o ženi Dalmatinske zagore neprestano se vraća na kontroverzni odnos između onoga što se od žene očekuje i onoga što ona jest ili želi biti. Žena Dalmatinske zagore često kontradiktorno balansira između tih dviju suprotnosti. U svim segmentima ženskoga djelovanja, bilo da je riječ o etnološkim istraživanjima ili pak o tekstovima usmene književnosti, vidljivo je žensko manje ili više pritajeno odupiranje, a onda opet pomirljivo prihvaćanje tradicijskoga reda.

U ovome će se poglavlju pokušati objediniti sva područja života žene manifestirana u usmenoj književnosti u kojima je vidljiv eksplicitniji oblik njezine pobune, iako je područje pobune vidljivo i u prethodnim ulomcima u vidu tihe dominacije u kućanstvu, u suprotstavljanju roditeljima i drugim članovima obitelji i sl. Niz je primjera iz usmene književnosti gdje žena upućuje jasno ili suptilno *ne*.

U pjesmi *Ona ljubi do dva lica*¹⁸² (Andrić 1929: 189) majka ne želi oženiti sina za Jelačkinju jer *ona ljubi do dva vojna* pa prema tome nije uzorna djevojka za njezina sina. *Jadan mladoženja* (Andrić 1929: 290) ispovijest je mladoženje kojega žena tjera da obavlja sve („ženske“) poslove dok ona ide na prelo (aktivno sudjeluje u društvenom životu neutilitarnog karaktera!) te ga, ako ne obavi zadano, fizički zlostavlja (*ona mene stocem iza vrata*). Zabavljanje koje je samo sebi svrhom, lišeno utilitarnoga karaktera, pripadalo je muškome svijetu pa je u sljedećoj pjesmi djevojka prekršila pravilo:

181 Pojediniosti ovoga ulomka djelomično su objavljene u kontekstu stvaralaštva Luke Botića. Usp. Odža (2020).

182 Pjesma zabilježena u Docu Donjem.

*Lipu curu odgojila baka,
sidi s momcima i igra na štaka.*¹⁸³ (Bonifačić Rožin 1958b: 44)

U zbirci Nikole Andrića (1942) nema pjesama iz Dalmatinske zagore, ali ove muslimanske pjesme upućuju na zanimljive pojedinosti iz ženskoga života čije su reperkusije osjetne u Dalmatinskoj zagori, s obzirom na značajne seobe s područja današnje Bosne i Hercegovine u Dalmatinsku zagoru te s obzirom na dugotrajnu vladavinu Turaka. Takvih pjesama najviše je zabilježeno u Sinjskome kraju, u zbirci Filipa Banića. U pjesmi *Fukara djevojka* beg *ašikuje* i ispriži Fatimu, a već ima dijete s drugom ženom. Otac je nagovara da ga ipak ne odbije, ali ona odluči sačuvati dostojanstvo, odbije bega, odriče se udaje te ostaje brinuti za oca vlastitim radom (*vest ću, tkać ću* (Andrić 1929: 24)). *Asanagi pobjegla djevojka* (Andrić 1929: 35) govori o ženskoj odvažnosti i pokušaju da popravi prošlost. Osim djevojke, značajan akter je i njezina majka, koja, shvativši svoju pogrešku, daje pravo kćeri da napusti muža. Djevojka je u jednogodišnjem braku, ali je muž vara i zanemaruje (*nije sa mnom noću prenoćio*), ona se u pismu žali majci što ju nije dala za Ivu Senjanina, a ne na silu za Kunu Asanagu koji je uzdržava u dvoru samo s ciljem da se njome hvali. Majka je savjetuje da pobjegne u Senj i nađe Ivu koji se još nije oženio.

U pjesmi *Zašto Bumbićeva udovica ne će žaliti za mužem* (Andrić 1929: 70) žena na samrtni obznanjuje mužu da neće za njim žaliti, dapače, veselit će se njegovoj smrti jer ju je varao s *vlahinjacama*. Jedna mu je rodila žensko dijete, a nju je, koja mu je rodila deset djevojaka, nakon posljednjeg poroda, protjerao iz kuće na zimu pri čemu je dijete preminulo. U pjesmi *Ženidba od Zadra Ivana* (Banić 1885: 8 – 9) Ajkuna se zavjetuje da se neće udavati dok ne vidi od Zadra Ivana (iako je vjerena s drugim).

*Ja sam mlada zavrit učinila
da se mlada udavati neću
dok ne vidim od Zadra Ivana
i njegova brka do ramena.*

183 U napomeni sakupljača stoji objašnjenje da su štake društvena igra kad se s dlana bacaju kamenčići u zrak.

Ivan je na prevaru otima rekavši joj da ne može sići s konja, da mu se ona približi i donese mu vode pri čemu je ugrabi. Djevojčin postupak nije naivan, Ajka zapravo svjesno odlazi Ivanu suprotstavljajući se tako bratu (za kojega moli Ivana da ga ne ubije, nego da ga veže i vrati kući), nesuđenome odabrani-ku (kojeg Ivan ubije) i odlukama svoje obitelji. Isti motiv prisutan je u većem broju pjesama (usp. Banić 1885: 12 – 16). Često se u njima ponavlja formula-ična struktura koja ukazuje na tradicionalni obiteljski poredak:

*Lip je s njome porod porodio
prve kćeri, posljednje sinove,
nek neviste ne zatiču zove,
nek jim nije na odžaku kara.*

Slično je i u pjesmi *Ženidba Ilije Smiljanića* (Banić 1885: 39). Bogata djevojka udajom dolazi u siromašnu kuću, ali svojom požrtvovnošću uspijeva stvoriti pristojne životne uvjete. Završava gotovo identično, neznatna je razlika tek u posljednjem stihu (*nek u kući nema posli kavge*). Isto je u još nekoliko pjesama (usp. Andrić 1942: 31). Muslimanska djevojka često dobrovoljno odlazi za kršćanina, prkoseći ocu ili bratu, tj. onima koji preuzimaju odgovornost za njezinu udaju.

EksPLICITNIJA ženska pobuna, komičnoga i ironijskoga tona, bizarnih uspo- redbi preuzetih iz svakodnevice, izražena je u pjesmama u kojima su, za razliku od prototipa junaka karakterističnoga za usmenu epiku, muževi slabići koji se ženi nikako ne mogu oduprijeti, a njihova nemoć rezultira njezinom demon- skom snagom kojom ih ponižava, minorizirajući njihovu vrijednost do krajnjih granica, polažući apsolutno pravo na svoje tijelo. Tako je u pjesmi o mužu koji odlazeći u vojsku savjetuje ženu da čuva obraz, da ga ne prevari, skrušeno se koristeći litotom (*Najviše se toga bojim vraga, da te kogod ne prevari, draga*), prebacujući tako odgovornost na nekoga tko će tobože nju prevariti i pokazuju- ći time vlastiti strah u priznavanju istine sebi i drugima. Bolna istina o apsolut- noj dominaciji žene sadržana je u njezinome britkome odgovoru.¹⁸⁴

184 Vidjeti Prilog 10, primjer br. 2.

U dijelu pjesama žena se suprotstavlja društvenim normama, ona se ponaša „neprilično“, odnosno preuzima model ponašanja svojstven muškarcu ili pokazuje sklonost alkoholu kao što je u priči o čovjeku koji je poslušao savjete mudroga starca da ne ide sa ženom na pir. Ženu je pustio samu da ode na pir sestri i *šuri*. Ispratio ju je riječima: „I nemoj se opijat“. Usred noći otiđe vidjeti kako se žena ponaša na piru. Baba, pijana, ne prepoznaje ga. Žena lumpuje, dijete je samo u kolijevci i videći da je nezbrinuto, muž ga ponese sa sobom. Žena, ne znajući da je muž uzeo dijete, na nagovor majke zapali čardak kako bi prikrila nestanak djeteta. Muž joj ipak pokaže dijete i tako je umiri. Žena u alkoholiziranom stanju tematizirana je u određenom (manjem) broju pjesama.¹⁸⁵

Kategoriji *žena koje su rekle ne* mogle bi se pribrojiti i pjesme o samohranim majkama (koje nisu nesretnim slučajem ostavljene, nego uopće ne znaju tko je otac njihove djece) kao i o ženama koje pokazuju neobičan odnos prema ljubavi, ne žure s udajom, uopće nemaju odabranika ili mu jasno obznanjuju da ga ne vole i da im predstavlja trenutnu zabavu, ne boje se javno iskazati svoju čežnju usprkos poželjnome modelu prikrivenoga iskazivanja erotskih čežnji.¹⁸⁶

Neuobičajeni način iskazivanja ljubavi prisutan je u pjesmi *Guslarka obljubila lijepu Mandu* (Andrić 1914: 91, 92).¹⁸⁷ U inačicama iz drugih krajeva Hrvatske završeci su različiti; negdje djevojka dragovoljno dopušta da ju se oblubi te se udaje za mladića, drugdje ga odbija. Majka uvijek moli mladića da svoju sramotu opravda ženidbom. U pjesmi *Udovac činima domamio djevojku*¹⁸⁸ (Andrić 1914: 153) djevojka se sama nudi muškarcu. U pjesmi *Dat ću mu dukat, da ne gleda preda se* (Andrić 1929: 28)¹⁸⁹ žena preuzima inicijativu u zavođenju; dragi je obilazi svake nedjelje, ali *preda se gleda* (ne gleda u nju!); ona razmišlja kako će bacanjem dukata s đerdana zaokupiti njegovu pažnju. U sljedećoj pjesmi žena se grubo suprotstavlja mužu:

185 Primjerice, u pjesmi *Opila se bula Renkovica* (Andrić 1942: 31).

186 Vidjeti Prilog 13.

187 Inačica zabilježena u Banića, Dolac Donji (1885: 293 – 296; 527 – 528).

188 Pjesma zabilježena u Ravnome u Popovu polju, Hercegovina. Andrić bilježi i inačicu iz Medova Doca.

189 Pjesma zabilježena u Ričicama.

„Ako sam ti dovedena
ja ti nisam najmenica
nego kućna domaćica.“
„Prokleta ti majka bila
šta te taku uzgojila!“
Kad ču žena ove riječi
na muža se ispopreči.
Pred njeg na tle baci zdjelu
i pobježe niz planinu. (Milićević 1957, 1965 – 1967: 287).

Muž se odluči riješiti žene te je baci u jamu. Na sinovo pitanje gdje je majka, sažali se i pođe je tražiti. Iz jame mu se javlja sam vrag. U inačici iz Potravlja (Milićević 1957, 1965 – 1967: 218) postoje neznatne razlike; kći pita oca gdje je mati, a sam đavao ne može izići na kraj sa zlom ženom:¹⁹⁰

*Psuje, viče, ona vije,
sve nas oče da pobije.*

Niz je priča demonološke provenijencije s motivom đavla kojega žena svojom mudrošću pobjeđuje. One su redovito humoristične, slave žensku mudrost, ali i zaokružuju stereotipnu sliku o nestalnoj i malicioznoj ženskoj naravi kojoj uspijeva nadmudriti i samoga vraga:

„Čovjek je sijao proso i kako je koje zrno bacio, tako je predavao đavlu. Kad je doša kositi, đavao ne da svoje. Žena odluči riješiti stvar, obrati se đavlu: ‘Ja ćemo se i ti nagodit. Ako ti uhvatiš šta ja pušten, proso će bit tvoje, a ako ne uhvatiš, proso će bit moje.’ Tad je žena prdnila kao iz puške. Đava je poletio u kupinu, iščeprljao se, al’ uzalud, ništa nije ufatio. Tad je ovo proso pripalo ženi i žena je nadmudrila đavla“ (Bošković-Stulli: 1965: 312).

U priči *Čovjek nadmudrio vraga* (Milićević 1957, 1965 – 1967: 208) prave zasluge opet pripadaju ženi. Vrag sretne čovjeka u vrtu onemogućavajući

190 O motivu zle žene vidjeti u: Odža (2017b).

mu obavljanje uobičajenoga posla zbog čega čovjek ne može posaditi povrće za svoju obitelj. Nagode se da će vrt pripasti onome koji sutradan bude došao s boljim konjem. Žena predloži mužu da će ona biti njegov konj, vrag je na koncu primoran priznati čovjeku boljega konja i vrt.

„Ja ću se svući gola – i ondar kose rastresla niz brdo – ti uzjaši na me.’ A đava doša na konju u vrtu. ‘E, sad, đavle, čiji je lipši konj?’ ‘E’, kaže, ‘vaš je lipši. Nisan vidija takog, u vašega konja na glavi rep, na prsima muda, a među nogama griva.’“

Zabilježene su i pjesme o ženama koje fizički zlostavljaju muškarca, pri čemu, očekivano, moć pobune češće imaju žene *dotarice*, a ona proizlazi iz njihove materijalne nadmoći. Nakon što se muž napije, žena ga potjera. On po svijetu pokušava naći sreću, ali svugdje nastrada, ponekad opet od strane žena.¹⁹¹ Hrabrost žena osobito je vidljiva u postupku prelaska žene na drugu vjeroispovijest motiviranim iskrenom ljubavi:

Šarac mamut-aga gubi Nutijak

*Ponajviše bud šućur Alahu,
što ću imat za ženu kaurku,
lipu Jelu, Gabrijela ćerku!
Sad je Jelka, bit će brzo Zemka.
Ja ne žalim gotovinu blago
što sam na nju do sad potrošija
doklen sam je za se pridobija.
Dobro znade Jelica jadnica,
da će morat biti usidilica,
jer od nikog ne biše voljena
rad ašika s Turčinom vođena,
pa joj ne bi drugog izbora,
nego sakrit agu ranjenoga,
ličit ranu Turčinu zadanu.
U pojatu Jela ga sakrije,
pit mu daje pučke likarije,*

191 Usp. Fonoteka Muzeja triljskog kraja, CD 403, br. 4.

*a na ranu melem udara mu:
list kupine, jeruzalem travu
i bobice sa drače žestice.
Dugo agu Jela njegovala,
da ozdravi, s njime se vinčala.* (Čulin 2003: 68 – 71).

Spomenuto je već kako se često u usmenoj epici naivnost junaka uspoređuje s naivnošću žene ili djece. Rijetke su pjesme poput sljedeće, u kojima se žena svojim postupcima prikazuje naivnom. Akteri su pjesme čovjek i naivna žena koja bi sve što se pričalo u kući ispričala vani pa bi cijelo selo znalo njihove poslove. Kad je on umro, ona ga je žalila, obraćajući se Gospi:

*Eto ti ga Gospe,
lako češ ga, Gospe, pripoznati
bile bičve crnim koncem okrpljene.*¹⁹²

Usmena književnost prepoznaje i ističe žensku mudrost. U pjesmi *Tamnovanje bana Zrinjanina* (Andrić 1914: 78 – 81) aktivna, domišljata žena mudrošću spašava junaka (Andrić 1914: 78 – 81).¹⁹³ U nekim pjesmama ženska mudrost i dosjetljivost, sposobnost da šalom odgovori na šalu, prevladavaju nad fizičkom slabosti žene. Vidljiva je dominacija psihičkih karakteristika žene nad fizičkim izgledom.¹⁹⁴ Zahvaljujući lukavosti Ajkune, pašine kćeri koja dopusti da ga zakopaju pa ga preko noći otkopa, spašen je klišanin Bariša iz istoimene pjesme.¹⁹⁵ Njezina je obitelj brutalno kažnjena, ali je ona nagrađena udajom za Barišu. U nekolicini pjesama žena svojim savjetima nadjačava mušku sposobnost odlučivanja.¹⁹⁶ Žena savjetuje svoga muškarca da ne poziva Turke *jer su Turci vire od već male*. Ona osluškuje turske namjere da ubiju Mitra i njezina djevera Stipana, upozorava ih na njihovu jeziku da je Turci ne bi razumjeli.

192 Fonoteka Muzeja triljskog kraja, CD 403, br. 9.

193 Andrić bilježi inačice s glavnim likom zaljubljene muslimanke koja pogazi vjeru zbog ljubavi prema *kaurinu* u Kačića Miošića, u Tommasea te u Banića.

194 Usp. u Andrić (1914: 213) Tommaseove inačice koje autor navodi.

195 *Klišanin Bariša izbavlja se iz tamnice paše bosanskoga* (Banić 1885: 108 – 112).

196 Usp. pjesmu *Braća Mitrovići i Turci* (Banić 1885: 208 – 209).

U naslovnoj je uloži priče *Siromah nadmudrio fratra* (Milićević 1957, 1965 – 1967: 207) muškarac, a dio zasluge zapravo pripada ženi koja ga je navodila da, čuvši fratrovu izjavu s oltara „Ko meni jedno, njemu Bog deseterostruko“, dà jedinu junicu fratra. Igrom slučaja, junica se vrati kući s još junica za sobom, a žena to protumači kao ostvarenje fratrova obećanja. Kada je fratrov momak došao po junice, žena ih ne da, pozivajući se na fratrovu izjavu.

Svojom dovitljivošću nevjesta uspijeva otjerati nepristojnoga gosta. Naime, kada bi gost došao u kuću i ostao predugo, bilo ga je nezgodno potjerati. Mlada se ponudi da će doskočiti tom problemu:

„Kada se gost digao, mlada mu je, prema običaju, držala peškir i polijevala ga vodom. Ona je to činila polako, a njemu je trebalo više kako bi se dobro oprao pa joj je rekao: ‘Nevisto polij mi više, da mogu oprat obraz.’ A ona njemu odgovara: ‘Ti nemaš obraza, jer da imaš obraza, napustio bi posle osam dana tuđu kuću.’ I tako ga se oslobodili“ (Bonifačić Rožin 1967: 26 – 27).

Mudrost ženi pomaže u situacijama opasnim po život:

*Mudra bila pa se dositila,
te Turčina lipo zamolila:
“Na konju sam previše sidila,
pa me leđa silno zabolila,
A boli me tako nemilice,
da se priget ne mogu zerice.
Uslugu mi, molim te, učini,
u crpanju vode me zamini!”
Na te lipe riči Ilijane,
nad bunar se on sa sićem nagne,
Ilijana u vodu ga gurne,
na konja se baci, kući jurne. (Čulin 2003: 123).*

Nasuprot tome, u nekim pjesmama (Andrić 1914: 100 – 101) djevojka fizičkom snagom nadjačava muškarca, skače u vodu da spasi junaka.

U usmenoj književnosti žena često sudjeluje u društveno-političkome životu šire zajednice; nije joj strano ratovanje, ponaša se ekvivalentno muškarcu, obnaša poslove koje patrijarhalni poredak dodjeljuje muškarcu, umije jahati, svoja umijeća koristi kako bi se osvetila muškarcu ili zadobila njegovu naklonost. U pjesmi *Ljuba Marka Kraljevića prevari junaka* (Bosanac 1897: 88) iz Podgore, čije su inačice zabilježene i u Dalmatinskoj zagori (Dolac Donji, Medov Dolac (Bosanac 1897: 369)), glavni je lik vjerenica Marka Kraljevića. Ona s robinjom dogovori zamjenu odjeće i uloga kako bi se osvetila za prevaru Juri Daničiću. Prevara se temelji na okladi dvaju muškaraca, Marka Kraljevića i Jure Daničića, a tiče se časti Markove ljube. Žena uzvraća istim postupkom, predstavlja se robinjom, prevarivši tako Juru Daničića. Nakon što shvati da je prevaren, umjesto trijumfa pred Markom, mora oženiti robinju s kojom je noćevao misleći da je Ljuba Marka Kraljevića. U Banića (1885: 43) Ljuba Kraljevića Marka ide na vodu; da je ne oblubi od Sibinja Janko, oblači Markovo odijelo i prevari Janka Sibirjanina. Slično, djevojka preobučena u muškarca mijenja brata na dvoru turskoga cara u pjesmi *Seka Pile Madžarina* (Bosanac 1897: 73, 204). Nakon svih iskušenja koje joj je u devet godina paša zadavao, a ona ih uspijevala savladati, posljednje je bilo preplivati vodu. Nakon što je to učinila, obznanjuje svoju ženskost, što je stereotipan završetak pjesama slične tematike:

[...] razponja putce na nidarce
pa povadi dojke na nidarce,
hladnom jih je vodom polivala
ter je družinici besidila:
„Mili Bože velika ti hvala
dvorih pašu devet godin dana
on ne znade da sam ženska glava
već on misli da sam muška glava“
pa zajaši doru pritiloga
ode mlada k dvoru bijelome.

Slično je u pjesmi *Mezimica Manda dvori cara mjesto otca starog Janka* (Banić 1885: 131) te u pjesmi *Kraljević Marko i Arapin* (Banić 1885: 156, 159). U središtu je zbivanja Markova pobjeda nad Arapinom. Nekoliko je situacija u kojima se spominje majka. Marko s njom večera i izlaže joj sadržaj

pisama koja su mu stigla te je pita za savjet: *Što mi kažeš, hoću l'poći, majko!* Marko poslušaj majčine savjete: odlazi do Grahova, gdje je pozvan da bude kršteni kum, potom odlazi na megdan *od delije Pilipa Madžara* te, kao posljednje, spašava kći cara Sulejmana od prosidbe *troglavog Arapina*. Djevojka ne prepoznaje Marka i kune ga misleći da je nije došao izbaviti:

*Jeda otud, Kraljeviću Marko!
Ljuba mu se u crno zavila.
Tri sam njemu knjige otpavila,
obećala devet tovar blaga,
da on dođe Carigradu momu,
otme mene iz ruku Arapskih
volju bit vode utopnica,
neg Arapa biti ljubovnica.*

Djevojka je pismena i samostalno odlučuje o svojoj sudbini iako je u nemogućnosti reći *ne* bez uporabe sile jer je prosca potrebno ubiti da bi je ostavio u miru.

U sljedećem primjeru (Čulin 2003: 50 – 52), žena je vrlo cijenjena zbog svoga doprinosa zajednici:

Dolazak franjevacu u Cetinu 1357.

*Novi temelj crkve Marijine
i ujedno tijog samostana
knez Ivaniš Nelipić udara
u Cetini gradu ubavome¹⁹⁷*

[...]

*Da je komu stati, pa gledati,
a starici kako Velislavi,
od naroda kad se ona dili,
obaraju suze niz obraze,
kako teku niz staračke bore,
videć ljubav virne dice svoje!*

197 U nastavku se pjesme spominje voda Goručica, ispod Sinja, grada u Cetini, narod vodi kneginja Velislava.

*A puk na te suze materinje,
Velislave, koja za nji' brine,
ganut radi sada još marnije.*

Ovoj skupini pjesama pribrajamo i brojne primjere o ženama-ratnicama s naglašenim izostankom njihove fizičke moći, ali kompenzirane njihovom mudrošću, duhovnim i moralnim kvalitetama, a nerijetko i vjerskim nadahnućem.¹⁹⁸ Pjesme o ženama-ratnicama nisu isključivo simboličke naravi, većinom su zabilježene u poljičkom dijelu Dalmatinske zagore, gdje je sudjelovanje žena u ratu bio realitet (usp. Pavešković 2007: 64).¹⁹⁹

Mnoštvo je pjesama u kojima žensko tijelo postaje medij izražavanja vjerskoga opredjeljenja, bilo da žena odlučuje preći na drugu vjeru, bilo da u dvojbi da promjeni vjeru ili ode u smrt, odlučno bira smrt.²⁰⁰

Ponovno je razvidno da je usmena književnost istovremeno čuvar i narušitelj reda tradicijske zajednice. Ukazuje na pravila zajednice, ali obiluje i nizom primjera u kojima je red poremećen, čime je stereotipna slika o ženi kao o njegovoj čuvarici uzdrmana. Potvrđuje se tako iznova složenost slike o ženi Dalmatinske zagore kao i dvostruka predodžba o ženi ratnici – s jedne strane znaku emancipacije, s druge strane znaku repatrijarhalizacije čak i određenoga zazora prema takvom obliku ženskosti.

198 Jambrešić Kirin (2008), poziva se na zaključke Branislave Baranović o socijalizmu koji je zadržao autoritarne obrasce moći patrijarhalnoga kulturnoga naslijeđa (21). Žene tako svojim maskulinitetom djelovanjem kakvo je sudjelovanje u ratu nisu iskoristile mogućnost utjecaja na dominantnu politiku te je emancipacija, unatoč visokom postotku obrazovanih i zaposlenih žena, ostala u granicama tradicionalne svijesti potvrđujući uloge patrijarhalnoga muškarca i solidarne žene (24). Jednako tako, upitno je koliko je sudjelovanje u ratu, prihvatanje muške uloge, „ubrzo poratne emancipatorske i demokratske procese, a u kojoj je mjeri izazvalo *moralnu paniku* i povratnu redomestifikaciju žena u dominantno seljačkom i patrijarhalnom društvu. [...] Odgovori veteranki (riječ je o sudionicama II. svjetskog rata) pokazuju kako poratna podjela moći u vojnim i političkim strukturama vlasti nije proporcionalno nagradila sudjelovanje i požrtvornost žena“ (55). Žena-heroj, politizirana, naoružana žena koja luta zemljom bez djece, a u pratnji muškaraca, sve je češće počela izazivati moralno, društveno i nacionalno propadanje (68) te strah od gubitka ženskih mitologema. Usprkos ženskoj hrabrosti, patrijarhalna kultura žene više cijeni ratnu ulogu domoljubne majke i supruge koja svoje junake šalje u rat i potom veliča njihov povratak ili oplakuje njihovu slavnu smrt.

199 Više vidjeti u Prilogu 14.

200 Vidjeti Prilog 15.

ZAKLJUČAK

Oslanjajući se na teorije o odnosu zbilje i književne zbilje, usmena književnost poslužila je kao polazište za (de)konstrukciju života žene Dalmatinske zagore, kao svojevrsna povijest njezine svakodnevice. Između faktografije (fakcije) i fikcije granica je fluidna, nije uvijek moguće razgraničiti i jasno odrediti što je fakcija, a što fikcija, je li sve ono čime raspolažemo kao fakcijom nastalo kao posljedica proučavanja fikcije, je li proces obratan ili je pak dvosmjernan. Uz pomoć etnoloških i antropoloških istraživanja, u usmenoknjiževnoj građi prepoznali smo životne obrasce karakteristične za ženu Dalmatinske zagore. Tradicijska kultura, u Dalmatinskoj zagori utemeljena na patrijarhalnom porijeklu koji u svojoj biti sadrži nekoliko temeljnih postulata (majčinstvo, brak, vjera, pokoravanje sudbini), snažno je prisutna u usmenoj književnosti kao i u svakodnevici toga prostora. Usprkos teorijama o kulturi kao permanentno promjenjivome sustavu, tradicijska kultura pokazuje određenu stabilnost koja proizlazi iz naravi prostora unutar kojega se oblikovala. Dalmatinska zagora granični je prostor izložen dugotrajnim povijesnim previranjima između Istoka i Zapada, geografski i kulturološki, riječ je o siromašnom području. Takav prostor iznjedrio je ljude sličnih karakteristika, neupitnog potencijala, ali snažne potrebe da sačuvaju svoj prostor od vanjskih utjecaja.

Život žene Dalmatinske zagore manifestira se kroz sve oblike života tipičnoga za ženu na bilo kojem drugom prostoru, ali dominiraju tradicijske vrijednosti, zbog čega određena razdoblja ženina života poprimaju veće značenje negoli druga, a određene su situacije, zbog izrazite obilježenosti tradicijom, specifične. Mnogi primjeri potvrđuju značenje tradicije u životu žene Dalmatinske zagore. To su oni koji govore o ljepoti djevojaštva, ističući ga kao bezbrižan period u životu žene, nakon kojega slijede znatno teža razdoblja – udaja, majčinstvo i uloga supruge, ali ih žena priželjkuje jer, prema tradicijom utvrđenim zakonitostima, samo ona znače cjelovitu realizaciju žene. Značajan

dio pjesama govori o ženi koja čezne za udajom, koja *nema kome dati jabuku* te zbog toga osjeća nelagodu i tugu, a recipijent takve poezije postavljen je u istovjetnu empatičnu poziciju. O značaju tradicije u životu žene govore i usmenoknjiževni oblici o utjecaju obitelji na odabir pojedinca, o nezavidnom položaju žena nerotkinja, o velikim kućanstvima i teškom položaju žena unutar njih, o želji za materijalnim boljitkom koji proizlazi iz takvoga položaja, o tradicionalno lošem odnosu svekrve i nevjeste i dobrom odnosu nevjeste i djeve-rova, o muško-ženskim odnosima koje prate specifični obrasci zavođenja koji kod žena cijene kategoriju srama i neisticanja, u odnosu na muškarca za kojega vrijede suprotni kriteriji.

Izdvojilo se nekoliko manifestacija života od kojih se dvije čine ključnima i najprisutnije su u usmenoj književnosti jer, prema tradicionalnim očekivanjima, znače cjelovitu realizaciju ženstva. Riječ je o ženi-majci i ženi-supruzi. Iz njih proizlaze i druge pozicije žene kao što su njezin položaj u obitelji ili uloga u obavljanju svakodnevnih poslova. Položaj žene u obitelji polivalentan je te kroz svoj životni vijek žena biva u povoljnijem i manje povoljnom položaju, ovisno o poziciji koju u danom životnom trenutku obnaša. Prema vrijednostima tradicijske kulture, u zadružnim kućanstvima koja su dugo opstajala dominira žena-svekrva. Na njezinoj su strani djeca koja od žene-nevjeste, po prirodnom redu, očekuju poštivanje njihove majke. Nevjesta je najmlađa, pridošlica je u obitelj te snosi veliki teret fizičkog posla, ali i psihičkog pritiska *trpljenja i strpljenja* (Muraj). Raspadom zadružnih kućanstava ne nestaje tradicijom utvrđena svijest o značenju (šire) obitelji pa novoformirane obitelji dugo ostaju živjeti s roditeljima u istom kućanstvu ili barem u neposrednoj blizini, a utjecaj roditelja i dalje je snažno prisutan u njihovu životu.

Usprkos vrijednostima tradicijske kulture koje snažno obilježavaju život žene u Dalmatinskoj zagori, prisutan je ženski otpor tako da usmena književnost istovremeno afirmira kompleksnost ženske prirode. On je često pritajen, ne uvijek eksplicitan, a vidljiv je ponajviše u usmenim oblicima koji tematiziraju neprihvatanje roditeljskoga upletanja u životne odluke žena pa one bježe s odabranikom po vlastitoj volji ili na drugi način otkazuju poslušnost. Vidljiv je i u usmenoknjiževnim oblicima u kojima djevojka surađuje s djeverom tražeći zaštitu u izbjegavanju vlastitih dužnosti kao i u onima u kojima se bori protiv dominacije svekrve. Svojevrsno oslobađanje i mogućnost tihe dominacije

žena pronalazi u vođenju kućanstva i u manipulativnom korištenju riječi koje zajednica prihvaća jer se stereotipno pripisuju ženi. Ženska rječitost dolazi do izražaja ponajviše kroz kletve, iako u usmenoj književnosti one nisu ženski specifikum. Riječi su njezino oružje i u brojnim primjerima omogućuju ženi okretanje nepovoljne situaciju u vlastitu korist. Takve su pjesme i priče u kojima žena uspije okrenuti muža protiv njegove obitelji, prikazati ga *rogonjom* ili se lukavošću i mudrošću izdignuti iznad muškarca. Epilog književnih oblika takvoga sadržaja varira od ozbiljnih sankcija za ženu zbog počinjenih prijestupa (opravdavanje tradicijskog reda) do humoristične glorifikacije ženske mudrosti i snalažljivosti (otklon od tradicije).

Jedan od uzroka teškom položaju žene jest njezina podređenost muškarcu, što je temeljni predmet izučavanja feminističke kritike na čijim se zaključcima temelji dio teorijskih polazišta rada. Feministička kritika pokušava otkriti korijene ženske podređenosti kako bi shvatila prirodu njezina položaja. U kolebanju između *prirodne* podređenosti i njezine društvene uvjetovanosti, jasno se opredjeljuju za drugo, smatrajući da biologija žene jest snažan, ali ipak nedovoljan argument za afirmaciju njezine podređenosti muškarcu. Nasuprot dominantnim strujanjima, postmodernističke teorije u izučavanju društvenih fenomena uopće otvaraju pitanje relativističkoga pristupa pa postavljaju pitanje kako definirati podređenost, jesmo li podređeni ako se podređenima ne osjećamo i može li se pitanje podređenosti žena izučavati iz pozicije dominantne (zapadne) kulture ili ga je potrebno gledati iz pozicije pripadnika kulture koja se promatra, pri čemu je nemoguće izbjeći apsolutnu subjektivnost. Problem podređenosti u usmenoj književnosti možemo otkrivati posredno; tamo gdje ga nalazimo, njegovo isticanje nije bilo temeljni cilj, usmena književnost eksplicitno ga zanemaruje. Ipak, implicitno ga uvodi u svoj korpus kroz pitanja psiho-fizičkog zlostavljanja, ali i sadržajima u kojima se muškarac zaštitnički odnosi prema ženi, brat prema sestri, nastojeći je spasiti od sramote koja je čeka, primjerice, nakon saznanja o rođenju nezakonita djeteta. Poljički statut ukazuje na realitet koji je, barem pravno, ženi jamčio zaštitu. U Dalmatinskoj zagori takav podređen položaj u odnosu na muškarca usađen je odgojem i žene ga istovremeno osjećaju kao teret, ali i kao danost koju ne treba preispitivati. Iako je takav stav čest u usmenoj književnosti, nisu rijetki ni oblici u kojima je žena subjekt koji se otvoreno suprotstavlja takvome stanju ili u kojima se

nastoji dokazati ravnopravnom u odnosu na muškarca. U takvim usmenim oblicima žena se opija, seksualno provocira muškarca, sudjeluje u društvenim događanjima koji su, sukladno tradicijskoj kulturi, primjereni muškarcu, verbalno mu se suprotstavlja. U usmenoj književnosti isprepleću se, gotovo jednakim intenzitetom, sadržaji koji potvrđuju važnost tradicije u životu žene, ali i koji istovremeno ukazuju na žensku evaziju od tradicionalnih obrazaca, osobito prikazanu kroz suvremenije usmenoknjiževne zapise. Nedatirani novinski članak iz građe Gradskog muzeja Drniš, pretpostavljamo s početka 20. stoljeća, ukazuje na mogućnost sinkretizma tradicionalnog i modernog u životu žene:

„Biti majkom i čistom suprugom, a biti istovremeno rasadnicom kulture to može zajedno postojati bez ikakve tragedije i obiteljske katastrofe. Pa i naš narod u svojoj narodnoj pjesmi stvorio je ideal takove žene, koja je istodobno najsavršenija mati, ali i svećenica najjačih socijalnih i etičkih principa i umna radnica. Ženu koja neće da je majka osudio je naš narod u pjesmi Ognjena Marija u paklu na strašne muke. U pjesmi Smrt majke Jugovića naš narod pokazao je da je njemu ideal žena koja može umom svojim shvatiti velike čudoredne i narodne ideje i njima posvetiti sav svoj ženski rad i svoja čuvstva“.

Zaključujemo u konačnici da, usprkos snažnom utjecaju tradicije, ženski svijet Dalmatinske zagore prikazan u usmenoj književnosti odražava kompleksnost *ženskoga realiteta*, odnosno pokušaj otklona od tradicijom uspostavljeno-ga reda. On jest sporadičan u odnosu na odgojem usađene tradicijske vrijednosti koje dominiraju životom žene Dalmatinske zagore, ali je dovoljno prisutan da opravda potrebu kompleksnijega sagledavanja problematike. Na taj se način pokušalo usmjeriti na razbijanje kulturnih stereotipnih predodžbi o životu žene Dalmatinske zagore, orijentiranih prečesto na njezinu zaostalost, primitivnost, podređenost muškarcu, te na otvaranje mogućnosti drugačijega sagledavanja koje, uz dio spomenutih stereotipa, sadrži i dublju sliku ženskoga bića.

LITERATURA

Tumač kratica

IEF – Institut za etnologiju i folkloristiku

Rkp – rukopis

Znanstveno-stručna literatura

Adamović, Anja. 2017. *Istraživanje fizičkog, društvenog i virtualnog prostora, njihove interakcije po modelu tijelo – medij – prostor putem osjetilne etnografije*. Diplomski rad. Filozofski fakultet Sveučilišta u Rijeci. <https://zir.nsk.hr/islandora/object/ffri:993/preview> (preuzeto 2. 2. 2022.).

Alaupović Gjeldum, Dinka. 1996/1997. „Običaji Trogirske zagore u prvoj polovini XX. stoljeća“. *Vartal* 1-2/1996, 1-2/1997. Trogir: Ogranak MH. 247-288.

Alaupović Gjeldum, Dinka. 2019. *O tradicijskoj kulturi srednje Dalmacije*. Split: Književni krug.

Ardalić, Vladimir. 2010. *Bukovica. Narodni život i običaji*. Novi Sad: Srpsko kulturno društvo „Prosvjeta“, Budućnost.

Assmann, Jan. 2005. *Kulturno pamćenje. Pismo, sjećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama*. Zenica.

Bajsić, Vjekoslav. 1991. „Žena kao čovjek. Prologomena na temu tjedna“. *Bogoslovska smotra*, vol. 60, br. 3-4. 144-154.

Bajuk, Lidija. 2013. „Tko je lijepa Mara u hrvatskom usmenom pjesništvu?“. U: Kapitanović, Vicko (ur.). *Kultovi, mitovi i vjerovanja u Zagori*. Split: Veleučilište u Šibeniku, Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta u Splitu, Kulturni sabor Zagore. 175-193.

Bandalović, Gorana i Buzov, Ivanka. 2012. „Odnosi u seljačkoj obitelji i položaj žene u zagorskoj Dalmaciji“. U: Pilić, Šime (ur.). *Titius: godišnjak za interdisciplinarna istraživanja porječja Krke*. Split: Filozofski fakultet. vol. 4, br. 4. 195-209.

Batina, Klementina. 2018. *Aspekti ženskoga autorstva u ranijoj hrvatskoj etnologiji i folkloristici*. Zagreb: Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti.

Bauman, Zygmunt. 2009. *Identitet. Razgovori s Benedettom Vecchijem*. Zagreb: Pelago.

Bećirbašić, Belma. 2011. *Tijelo, ženskost i moć. Upisivanje patrijarhalnog diskursa u tijelo*. Zagreb-Sarajevo: Synopsis.

Bemberdžer, Džoun (Bamberger, Joan). 2003. „Mit o matrijarhatu: zašto u primitivnom društvu vladaju muškarci?“. U: Papić, Žarana i Sklevicky, Lydia (ur.). *Antropologija žene*. Beograd. 243-267.

Benčić, Živa. 2006. *Lica Mnemozine. Ogledi o pamćenju*. Zagreb: Naklada Ljevak.

Bezić-Božanić, Nevenka. 1979. „Stanovništvo Sinja u Lovrićevo doba“. U: Gunjača, Stjepan (ur.). *Ivan Lovrić i njegovo doba: referati i saopćenja sa znanstvenog skupa, Sinj 27-29. listopada 1978. Zbornik Cetinske krajine I*. 125-154.

Bilokapić, Šimun. 2016. „Značenje i funkcija stida iz perspektive moralne teologije“. *Crkva u svijetu*, god. 51, br. 3. 426-452.

Bošković-Stulli, Maja. 1962. „Sižei narodnih bajki u hrvatskosrpskim epskim pjesmama“. *Narodna umjetnost*, knj. 1. 15-36.

Bošković-Stulli, Maja. 1963. „Hrvatskosrpska narodna književnost u svjetlu nekih komparativnih proučavanja“. *Narodna umjetnost*, knj. 2. 39-50.

Bošković-Stulli, Maja (ur.). 1971. *Usmena književnost. Izbor studija i ogleda*. Zagreb: Školska knjiga.

Bošković-Stulli, Maja. 1982. „Žena u slavonskim narodnim pjesmama“. U: Domaćinović, Vlasta (ur.). *Žena u seoskoj kulturi Panonije*. Zagreb: Etnološka tribina, Hrvatsko etnološko društvo. 75-84.

Bošković-Stulli, Maja. 1999. *O usmenoj tradiciji i o životu*. Zagreb: Konzor.

Bošković-Stulli, Maja. 2004. „O mizoginim pričama“. U: Jambrešić Kirin, Renata i Škokić, Tea (ur.). *Između roda i naroda*. Zagreb: Centar za ženske studije. 205-219.

Bošković-Stulli, Maja. 2005. *Od bugarštice do svakidašnjice*. Zagreb: Konzor.

Botica, Stipe (pr.). 1990. *Biserno uresje. Izbor iz hrvatske usmene ljubavne poezije*. Zagreb: Mladost.

Botica, Stipe. 1995a. *Hrvatska usmenoknjiževna čitanka*. Zagreb: Školska knjiga.

- Botica, Stipe. 1995b. *Biblija i hrvatska kulturna tradicija*. Zagreb: Vlastita naklada.
- Botica, Stipe (pr.). 1996. *Usmene lirske pjesme*. Zagreb: SHK.
- Botica, Stipe. 1998. *Lijepa naša baština (književno-antropološke teme)*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Botica, Stipe. 2011. *Biblija i hrvatska tradicijska kultura*. Zagreb: Školska knjiga.
- Botica, Stipe. 2013. *Povijest hrvatske usmene književnosti*. Zagreb: Školska knjiga.
- Botić, Jurica i Odža, Ivana. 2013. „Geografski determinizam u pučkim vjerovanjima i tradiciji sela Opor“. U: Kapitanović, Vicko (ur.). *Kultovi, mitovi i vjerovanja u Zagori*. Split: Veleučilište u Šibeniku, Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta u Splitu, Kulturni sabor Zagore. 247-263.
- Božić, Mirko. 2004. *Kurlani, Gornji i Donji*. Zagreb: Večernji list.
- Božić Blanuša, Zrinka. 2014. „Ispisivanje traga: književnost, politika i političko“. *Umjetnost riječi*, br. 2. 119-137.
- Braća Grimm. 2018. „Njemačke predaje“. U: Marks, Ljiljana i Rudan, Evelina (ur.). *Predaja: temelji žanra*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku. 53-65.
- Braudel, Fernand. 1990. *Civilizacije kroz povijest*. Zagreb: Globus.
- Brković, Ivana. 2018. *Političko i sveto. Identitet prostora i prostori identiteta u dubrovačkoj književnosti 17. stoljeća*. Zagreb - Dubrovnik: HAZU, Zavod za povijesne znanosti u Dubrovniku.
- Butler, Judith. 2000. *Nevolje s rodom. Feminizam i subverzije identiteta*. Zagreb: Ženska infoteka.
- Ceribašić, Naila. 2004. „Između etnomuzikoloških i društvenih kanona: povijesni izvori o sviračicama narodnih glazbala u Hrvatskoj“. U: Jambrešić Kirin, Renata i Škokić, Tea (ur.). *Između roda i naroda*. Zagreb: Centar za ženske studije. 147-163.
- Čapo Žmegač, Jasna. 2004. „Pogled izvana: Hrvatska i model ‘balkanske obitelji’“. U: Jambrešić Kirin, Renata i Škokić, Tea (ur.). *Između roda i naroda*. Zagreb: Centar za ženske studije. 49-65.
- Čavka, Ante (ur.). 1995. *Povijest Drniške krajine. Zbornik povijesnih studija 1494.-1940*. Drniš, Split: Biblioteka Zagora.
- Čistov Vasil'evič, Kirill. 2018. „Problem kategorije usmene proze nebajkovitoga tipa“. U: Marks, Ljiljana i Rudan, Evelina (ur.). *Predaja: temelji žanra*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku. 105-121.

Črpić, Gordan i Novak, Krunoslav. 2016. „(Be)sramna kultura“. *Crkva u svijetu*, god. 51, br. 3. 379-395.

Čulinović-Konstantinović, Vesna. 1965. *Otmica kao tradicionalni oblik pribavljanja nevjeste kod naroda Jugoslavije*. Doktorska disertacija.

Čulinović-Konstantinović, Vesna. 1979. „Položaj žene u Lovrićevo doba i danas“. U: Gunjača, Stjepan (ur.). *Ivan Lovrić i njegovo doba: referati i saopćenja sa znanstvenog skupa, Sinj 27-29. listopada 1978. Zbornik Cetinske krajine I*. 319-333.

Čulinović-Konstantinović, Vesna. 1989. *Aždajknja iz Manite drage. Običaji, vjerovanja, magija, liječenja*. Logos: Split.

De Beauvoir, Simone. 2016. *Drugi spol*. Naklada Ljevak: Zagreb.

Delić, Simona. 2001. *Između klevete i kletve. Tema obitelji u hrvatskoj usmenoj baladi*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.

Delorko, Olinko. 1963. „O nekim našim narodnim pjesmama s novelističkim osobinama“. *Narodna umjetnost*, vol. 1, br. 1. 37-50.

Delorko, Olinko. 1964/65. „Sinjske pjesme iz prve Vukove knjige i neke njihove kasnije nađene varijante“. *Narodna umjetnost*, knj. 3. 3-16.

Dekanović, Marija i Helebrant, Munchen. 1982. „Žena u Slavoniji u svjetlu nekih historijskih i literarnih izvora 18. st.“ U: Domaćinović, Vlasta (ur.). *Žena u seoskoj kulturi Panonije*. Zagreb: Etnološka tribina, Hrvatsko etnološko društvo. 9-13.

Dogan, Nikola. 1990. „Žena u crkvenim dokumentima do Ivana Pavla II“. *Bogoslovska smotra*, vol. 60, br. 3-4. 229-245.

Dotolo, Carmelo. 2016. „Stid i sram: teološka hermeneutika ljudskoga stanja“. *Crkva u svijetu*, god. 51, br. 3. 413-425.

Dragić, Marko. 2005. *Književna i povijesna zbilja*. Split: Hrvatsko kulturno društvo Napredak.

Dragić, Marko. 2008. *Poetika i povijest hrvatske usmene književnosti (fakultetski udžbenik)*. Split: Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu. http://marul.ffst.hr/dokumenti/izdavastvo/predavanja/Dragic_poetika.pdf (preuzeto 12. 12. 2021.)

Dragić, Marko. 2013. „Mitski svijet Zagore u kontekstu europske mitologije“. U: Kapitanović, Vicko (ur.). *Kultovi, mitovi i vjerovanja u Zagori*. Split: Veleučilište u Šibeniku, Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta u Splitu, Kulturni sabor Zagore. 195-227.

Dragić, Marko. 2017. *Tradicijske priče iz Zagore*. Split: Književni krug, Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu.

Duda, Dean. 2002. *Kulturalni studiji – ishodišta i problemi*. Zagreb. AGM.

Fortis, Albeto. 2004. *Put po Dalmaciji*. Split: Marjan tisak.

Fridl, Ernestina (Friedel, Ernestine). 2003. „Spor o determinantama polnih uloga“. U: Papić, Žarana i Sklevicky, Lydia (ur.). *Antropologija žene*. Beograd. 31- 49.

Furčić, Ivo. 1988. *Narodno stvaralaštvo šibenskog područja III, mjesta u šibenskom zaleđu*. Šibenik: Muzej Grada Šibenika.

Genette, Gérard. 2002. *Fikcija i dikcija*. Ceres: Zagreb.

Grbeša, Jakov. 1997. *Unešić i okolica kroz tisućljeća*. Poglavarstvo općine Unešić.

Grdešić, Maša. 2011. „S onu stranu ‘popularnog feminizma’: razvoj feminističkih kulturalnih studija početkom 2000-ih“. U: Maša Grdešić (ur.). *Malleus maleficarum. Zagorka, feminizam, antifeminizam*. Zagreb: Centar za ženske studije. 207-220.

Grgić, Josip...et al. 1999. *Zbornik o Zagori: knjiga o Muću*. Split.

Gross, Mirjana. 2001. *Suvremena historiografija: korijeni, postignuća, traganja*. Zagreb: Zavod za hrvatsku povijest Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.

Grubišić Pulišelić, Eldi. 2013. *Konstrukcija ženskog identiteta u njemačkoj drami*. Zagreb: Leykam International. d.o.o.

Harding, Susan. 2003. „Žene i riječi u jednom španjolskom selu“. U: Papić, Žarana i Sklevicky, Lydia (ur.). *Antropologija žene*. Beograd. 268 - 291.

Ivanišević, Frano. 2006. *Poljica - narodni život i običaji*. Priko: Društvo Poljičana *Sveti Jure*.

Jakobson, Roman i Bogatirjov, Pjotr. 1971. „Folklor kao naročit oblik stvaralaštva“. U:

Jambrešić Kirin, Renata. 2008. *Dom i svijet. O ženskoj kulturi pamćenja*. Zagreb: Centar za ženske studije.

Janeković Römer, Zdenka. 2004. „Marija Gondola Gozze: La guerelle des femmes u renesansnom Dubrovniku“. U: Feldman, Andrea (ur.). *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*. Zagreb: Institut Vlado Gotovac, Ženska infoteka. 105-123.

Kačić Miošić, Andrija. 1983. *Razgovor ugodni naroda slovinskog*. Split: Zbornik Kačić.

Karbić, Marija. 2004. „‘Nije, naime, njezina duša drugačija nego kod muškarca’. Položaj žene u gradskim naseljima međurječja Save i Drave u razvijenom i kasnom

srednjem vijeku“. U: Feldman, Andrea (ur.). *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*. Zagreb: Institut Vlado Gotovac, Ženska infoteka. 57-76.

Katić, Lovre. 1957. „Prilike u splitskoj okolini poslije odlaska Turaka“. *Starine* 47. Zagreb: JAZU, Odjel za filozofiju i društvene nauke. 237-279.

Katić, Lovre. 1958. „Povijesni podaci iz vizitacija trogirске biskupije u XVIII. stoljeću, Zlopolje ili Bračević, 16. svibnja 1757., izvještaj župnika Babaje“. *Starine* 48. Zagreb: JAZU, Odjel za filozofiju i društvene nauke. 274-330.

Kekez, Josip (pr.). 1996. *Poslovice, zagonetke i govornički oblici*. Zagreb: SHK, Matica hrvatska.

Kekez, Josip. 1998. „Usmena književnost“. U: Stamać, Ante i Škreb, Zdenko (ur.). *Uvod u književnost. Teorija, metodologija*. Zagreb: Nakladni zavod Globus. 133-192.

Kodrić Ivelić, Ana. 2015. „Očuvanje vokalne glazbene baštine kroz izvannastavnu aktivnost ‘Mučki pivači’ – metodologija rada, održivost i značaj, promidžbeni potencijal“. U: Marinov, Nedjeljko (ur.). *Školstvo na prostoru Dalmatinske zagore – zalog za budućnost*. Split: Kulturni sabor Zagore, Filozofski fakultet u Splitu – Odsjek za povijest. 355-369.

Kozić, Maja. 1982. „Bračni život slavonske graničarske žene u svjetlu suvremenih zapisa“. U: Domaćinović, Vlasta (ur.). *Žena u seoskoj kulturi Panonije*. Zagreb: Etnološka tribina, Hrvatsko etnološko društvo. 15-21.

Kusin, Vesna (ur.). 2007. *Dalmatinska zagora nepoznata zemlja*. Zagreb: Galerija Klovićevi dvori.

Kutleša, Silvestar. 1993. *Život i običaji u Imockoj krajini*. Imotski: Ogranak MH Imotski, HAZU, Zavod za znanstveni i umjetnički rad u Splitu.

Kužić, Krešimir. 1997. *Povijest Dalmatinske zagore*. Split: Književni krug.

Likok, Elinor (Leacock, Eleanor). 2003. „Položaj žene u egalitarnom društvu: implikacije po društveni razvoj“. U: Papić, Žarana i Sklevicky, Lydia (ur.). *Antropologija žene*. Beograd. 207-242.

Lovrić, Ivan. 1948. *Bilješke o Putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i Život Stanislava Sočivice*. Zagreb: Izdavački zavod Jugoslavenske akademije znanosti.

Lozica Ivan. 1996. *Folklorno kazalište*. Zagreb: Matica hrvatska.

Lukács, György. 1986. *Roman i povijesna zbilja*. Zagreb: Globus.

Marinov, Nedjeljko (ur.). 2015. *Školstvo na prostoru Dalmatinske zagore*. Split: Kulturni sabor Zagore, Filozofski fakultet u Splitu – Odsjek za povijest.

Marković, Jelena. 2012. *Pričanja o djetinjstvu. Život priča u svakodnevnoj komunikaciji*. Biblioteka etnografija: Zagreb.

Marks, Ljiljana. 2018. „Priča o terenu ili teren kao priča“. U: Rudan, Evelina, Nikolić, Davor i Tomašić, Josipa (ur.). *Tragovi tradicije, znakovi kulture. Zbornik u čast Stipi Botici*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada, Hrvatsko filološko društvo, Matica hrvatska. 241-251.

Marks, Ljiljana i Rudan, Evelina (ur.). 2018. *Predaja: temelji žanra*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.

Matas, Mate i Faričić, Josip. 2011. „Zagora – uvodne napomene i terminološke odrednice“. U: Matas, Mate-Faričić, Josip (ur.). *Zagora između stočarsko-ratarske tradicije te procesa litoralizacije i globalizacije*. Zadar, Split: Sveučilište u Zadru, Kulturni sabor Zagore, Ogranak MH Split. 45-74.

Matković-Vlašić, Ljiljana. 1990. „Žena u Starom i Novom zavjetu“. *Bogoslovska smotra*, vol. 60, br. 3-4. 155-160.

Mesić, Milan. 2006. *Multikulturalizam: društveni i teorijski izazovi*. Zagreb: Školska knjiga.

Meštrović, Ivan. 1970. *Ludi Mile*. Zagreb: Matica hrvatska.

Mimica, Ivan. 2017. *Di si pošla lipa zvizda. Usmene i pučke pjesme moliških Hrvata./ Dove sei andata bella stella. Poesie orali e popolari dei Croati Molisani*. Split: Književni krug Split. Filozofski fakultet Sveučilišta u Splitu.

Muraj, Aleksandra. 2004. „Samostalnost i/ili podređenost: ambivalencija društvenog položaja žena na Zlarinu“. U: Jambrešić Kirin, Renata i Škokić, Tea (ur.). *Između roda i naroda*. Zagreb: Centar za ženske studije. 85-95.

Nikolić, Zrinka. 2004. „Između vremenitih i vječnih dobara: Žene u dalmatinskim gradovima u ranom srednjem vijeku“. U: Feldman, Andrea (ur.). *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*. Zagreb: Institut Vlado Gotovac, Ženska infoteka. 33-56.

Nikolić, Davor. 2011. „Antonozmazija – figura kulturnoga pamćenja“. *Fluminensia - časopis za filološka pitanja*, vol. 23, no. 2: 129-142.

Nikolić, Davor. 2015. „Mali, sitni, jednostavni, govornički ili jednostavno - retorički: povijest naziva i koncepta usmenoretoričkih žanrova u hrvatskoj folkloristici“. *Narodna umjetnost: hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*, vol. 52, no. 2: 163-178.

Nikolić, Davor. 2019. *Između zvuka i značenja. Fonostilistički pristup hrvatskim usmenoknjiževnim žanrovima*. Zagreb: Disput.

Novaković, Jozo Bepo. 2007. „Poljički statut. Prijevod s pojašnjenjima manje poznatih riječi i pojmova“. *Poljica, godišnjak Poljičkog dekanata*, br. 32. god. XXXII. 332-440.

Odža, Ivana. 2017a. „Djevojaštvo i predbračni život u tradicijskoj kulturi Dalmatinske zagore“. *Etnologica Dalmatica*, vol. no. 24. 95-117.

Odža, Ivana. 2017b. „Odjeci biblijskog poimanja žene u slici žene u usmenoj književnosti – od zle žene do žene mudre“. *Bosna franciscana, časopis Franjevačke teologije*, XXV. no. 46. 373-394.

Odža, Ivana. 2020. „Luka Botić, usmena književnost i žene koje su rekle ‘ne’“. *Hrvatska obzorja: časopis Ogranka Matice hrvatske Split*, br. 4. 9-14.

Ortner, Šeri [Ortner, Sherry]. 2003. „Žena spram muškarca kao priroda spram kulture?“. U: Papić, Žarana – Sklevicky, Lydia (ur.). *Antropologija žene*. Beograd.

Papić, Žarana – Sklevicky, Lydia. 2003. „Antropologija žene – novi horizonti analize spolnosti u društvu“. U: Papić, Žarana - Sklevicky, Lydia (ur.). *Antropologija žene*. Beograd. 5-30.

Paglia, Camille. 2001. *Seksualna lica: umjetnost i dekadencija od Nefertiti do Emily Dickson*. Ženska infoteka: Zagreb.

Pavešković, Nedjeljko (Anđelko). 2007. „‘Utopija’ T. Morea i seljačka republika Poljica“. U: *Poljica, godišnjak Poljičkog dekanata*. god. XXXII, br. 32. 49-80.

Perić-Polonijo, Tanja 2015. „Predgovor“. U: Perić-Polonijo, Tanja i Banić, Ivan (pr.). *Narodne pjesme iz Donjeg Doca, Srijana i Biska (Poljica)*. Zapisao Filip Banić (1881-1885). Zagreb: Matica hrvatska. 5-33.

Perić-Polonijo, Tanja i Banić, Ivan (pr.). 2015. *Narodne pjesme iz Donjeg Doca, Srijana i Biska (Poljica)*. Zapisao Filip Banić (1881-1885). Zagreb: Matica hrvatska.

Periš, Želimir. 2020. *Mladenka kostonoga*. Zagreb: Oceanmore.

Peterson, Jordan B. 2019. *12 pravila za život. Protuotrov kaosu*. Zagreb: Verbum.

Plepel, Luj. 1996. *Dalminke: pripovijetke dalmatinskog sela*. Zagreb: Hrvatsko književno društvo Svetog Jeronima. (pretisak izdanja iz 1925.)

Popović, Anto. 2004. „Biblija kao knjiga pamćenja“. U: Vuleta; Bože, Anić, Rebeka, Milanović - Litre, Ivan (prir.). 2004. Kršćanstvo i pamćenje. *Kršćansko pamćenje i oslobođenje od zlopamćenja*. Zbornik radova s međunarodnog simpozija, Trogir, 15. - 17. svibnja 2003. Split - Zagreb: Franjevački institut za kulturu mira i Hrvatski Caritas. 21-56.

Radić, Gordana. 2010. *Bako. Imotske karnevalije*. Split: Vlastita naklada.

- Raos, Ivan. 1984. *Prosjaci i sinovi. Knjiga prva*. Zagreb: Nakladni zavod Matice hrvatske.
- Raspudić, Nino. 2010. *Jadranski (polu)orientalizam. Prikazi Hrvata u talijanskoj književnosti*. Zagreb: Naklada Jurčić.
- Rihtman Auguštín, Dunja. 1982. „O ženskoj subkulturi u slavonskoj zadruzi”. U: Domaćinović, Vlasta (ur.). *Žena u seoskoj kulturi Panonije*. Zagreb: Etnološka tribina, Hrvatsko etnološko društvo. 33-38.
- Rihtman Auguštín, Dunja. 1984. *Struktura tradicijskog mišljenja*. Zagreb: Školska knjiga.
- Rihtman Auguštín, Dunja. 2001. *Etnologija i etnomit*, Zagreb: ABS 95.
- Rorlih-Livit, Rubi (Rohrlich-Leavitt, Ruby), Sajks, Barbara (Sykes, Barbara) i Vederford, Elizabet (Weatherford, Elizabeth). 2003. „Domorotka: viđenja antropologa-muškaraca i antropologa-žena”. U: Papić, Žarana i Sklevicky, Lydia (ur.). *Antropologija žene*. Beograd. 50-86.
- Rowbotham, Sheila 1983. *Svest žene – svet muškarca*. Beograd: Studentski izdavački centar.
- Rubin, Gejl (Rubin, Gayle). 2003. „Trgovina ženama: bilješke o ‘političkoj ekonomiji’ spolnosti”. U: Papić, Žarana i Sklevicky, Lydia (ur.). *Antropologija žene*. Beograd. 87-145.
- Rudan, Evelina. 2016. *Vile s Učke. Žanr, kontekst, izvedba i nadnaravna bića predaja*. Zagreb: Hrvatska sveučilišna naklada.
- Rudan, Evelina. 2018. „Temelji žanra: konstituiranje predaje”. U: Marks, Ljiljana i Rudan, Evelina (ur.). *Predaja: temelji žanra*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku. 19-50.
- Runje, Domagoj. 2016. „Stid u Post 2, 25 – 3, 21”. *Crkva u svijetu*, god. 51, br. 3. 396-412.
- Russo, Andrea i Popović, Toni. 2013. „Mogućnost revitalizacije ruralnog prostora Splitsko-dalmatinske županije”. U: Šutić, Branislav (ur.). *Održivi razvoj ruralnih krajeva*. Gospić: Veleučilište Nikola Tesla. 27-38.
- Sablić Tomić, Helena. 2002. *Intimno i javno. Suvremena hrvatska autobiografska proza*. Zagreb: Znanje.
- Schneeweis, Edmund. 2005. *Vjervovanja i običaji Srba i Hrvata*. Zagreb: Golden marketing.

- Scurati, Antonio. 2018. *Najbolje doba našeg života*. Zagreb: Fraktura.
- Simmel, Georg. 2001. *Kontrapunkti kulture* (ur. Katunarić, Vjeran). Zagreb: Naklada Jesenski i Turk, Hrvatsko sociološko društvo.
- Slavić, Dean. 2011. *Simboli i proroci*. Zagreb: Školska knjiga.
- Slavić, Dean. 2016. *Književno čitanje biblijskih tekstova*. Zagreb: Školska knjiga.
- Soja, Edward W. 1989. *Postmodern geographies: the reassertion of space in critical social theory*. London, New York: Verso.
- Solar, Milivoj. 1994. *Teorija književnosti*. Zagreb: Školska knjiga.
- Stein Erlich, Vera. 1964. *Porodica u transformaciji. Studija u tri stotine jugoslavenskih sela*. Zagreb: Naprijed.
- Stojan, Slavica. 2003. *Vjerenice i nevjernice*. Zagreb – Dubrovnik: Prometej.
- Stojan, Slavica. 2010. *Priče iz ljetnikovca*. Split: Književni krug.
- Stojković, Branimir. 2004. „Multikulturalizam, Balkan i planetarna kultura“. U: Semprini, Andrea. *Multikulturalizam*. Beograd: Clio. 147-159.
- Sunara, Nikola i Bošković, Ivan. 2014. „Identiteti Dalmatinske zagore u romanu i pripovijestima Dinka Šimunovića i romanima Mirka Božića i Ivana Aralice“. *Zadarska smotra*. 3: 98-117.
- Šešo, Luka. 2013. „Nadnaravna bića tradicijskih vjerovanja. Zašto još uvijek ‘postoje’?“. U: Kapitanović, Vicko (ur.). *Kultovi, mitovi i vjerovanja u Zagori*. Split: Veleučilište u Šibeniku, Odsjek za povijest Filozofskog fakulteta u Splitu, Kulturni sabor Zagore. 229-245.
- Šimunović, Dinko. 2018. *Alkar*. Zagreb: Zaklada čujem, vjerujem, vidim.
- Škokić, Tea. 2011. *Ljubavni kod. Ljubav i seksualnost između tradicije i znanosti*. Zagreb: Biblioteka Nova etnografija, Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Šutalo, Goranka i Tomašić, Josipa. 2019. „Identity and Cultural Memory in Cvit razgovora naroda i jezika iliričkoga aliti rvackoga [The Flower of Conversation of Illyrian or Croatian People and Language] (1747) by Filip Grabovac“ *Narodna umjetnost : hrvatski časopis za etnologiju i folkloristiku*. 56, 2: 157-183.
- Tomašić, Josipa. 2016. „Pučka književnost i kulturno pamćenje na primjerima poetike Luke Ilića Oriovčanina i Andrije Kačića Miošića“. *Fluminensia: časopis za filološka istraživanja*, vol. 28., no. 2. 135-148.

- Ujević, Ante. 1991. *Imotska krajina*. Imotski: Matica hrvatska, Ogranak Imotski.
- Vekić, Denis. 2016. „Mitske i demonološke predaje u usmenoknjiževnoj teoriji: poetička obilježja i žanstovske odrednice predaje“. *Craotica et Slavica Iadertina*, vol. 12/1, no. 12. 199-230.
- Velčić, Mirna. 1991. *Otisak priče. Intertekstualno proučavanje autobiografije*. Zagreb: August Cesarec.
- Vidović Schreiber, Tea-Tereza. 2011. *Suvremene predaje grada Splita*. Doktorska disertacija. Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- Vince-Pallua, Jelka. 2004a. „Vlažni monoliti BABE“. U: Feldman, Andrea (ur.): *Žene u Hrvatskoj. Ženska i kulturna povijest*. Zagreb: Institut Vlado Gotovac, Ženska infoteka. 21-31.
- Vince-Pallua, Jelka. 2004b. „Amazonke iz Istre: na tragu istarskih, u muško preobučenih žena“. U: Jambrešić Kirin, Renata i Škokić, Tea (ur.). *Između roda i naroda*. Zagreb: Centar za ženske studije. 119- 135.
- Vince-Pallua, Jelka. 2014. *Zagonetka virdžine. Etnološka i kulturnoantropološka studija*. Zagreb: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar.
- Woolf, Virginia. 2003. *Vlastita soba*. Zagreb: Centar za ženske studije.
- Vitez, Zorica (ur.). 2004. *Hrvatska tradicijska kultura: na razmeđu svjetova i epoha*. Zagreb: Institut za etnologiju i folkloristiku.
- Vučković, Ante. 2016. „O sramu“. *Crkva u svijetu*, god. 51, br 3. 371-378.
- Zlatar, Andrea. 1998. *Autobiografija u Hrvatskoj. Nacrt povijesti žanra i tipologija narativnih oblika*. Zagreb: Matica hrvatska.
- Zlatar, Andrea. 2004. *Tekst, tijelo, trauma. Ogledi o suvremenoj ženskoj književnosti*. Zagreb: Naklada Ljevak.
- Zlatar, Andrea. 2010. *Rječnik tijela. Dodiri, otpor, žene*. Zagreb: Naklada Ljevak.

IZVORI

- Andrić, Nikola (ur.). 1909. *Hrvatske narodne pjesme, ženske pjesme (balade i roman-ce)*, knj.5. Zagreb: Matica hrvatska.
- Andrić, Nikola (ur.). 1914. *Hrvatske narodne pjesme, ženske pjesme (pričalice i lakrdi-je)*, knj. 6. Zagreb: Matica hrvatska.
- Andrić, Nikola (ur.). 1929. *Hrvatske narodne pjesme, ženske pjesme (ljubavne pjesme)*, knj. 7. Zagreb: Matica hrvatska.
- Andrić, Nikola (ur.). 1939. *Hrvatske narodne pjesme, junačke pjesme*, knj. 8. Zagreb: Matica hrvatska.
- Andrić, Nikola (ur.). 1942. *Hrvatske narodne pjesme, ženske pjesme (haremske priča-lice i bunjevačke groktalice)*, knj. 10. Zagreb: Matica hrvatska.
- Banić, Filip. 1885. *Narodne pjesme iz Donjeg Doca i Srijana*. IEF rkp. 182.
- Banović, Stjepan. 1929. JAZU, ZbNŽO, knj.XXVII/1, JAZU: Zagreb.
- Bezić, Jerko. 1967. *Muzički folklor Sinjske krajine*. IEF rkp. 762.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1954. *Narodne pjesme i običaji kotara Knin*. IEF rkp. 165.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1956. *Folklor Drniške krajine*. IEF rkp. 262.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1958a. *Folklor Vrličke krajine*. IEF rkp. 267.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1958b. *Folklorna građa Sinjske krajine*. IEF rkp. 328.
- Bonifačić Rožin, Nikola. 1967. *Folklorna građa iz Imotskoga i okolice*. IEF rkp. 933.
- Bosanac, Stjepan (ur.). 1897. *Hrvatske narodne pjesme, junačke pjesme*, knj. 2. Zagreb: Matica hrvatska.
- Bošković-Stulli, Maja. 1965. *Folklorna građa Sinjske krajine*. IEF rkp. 751.
- Broz, Ivan i Bosanac, Stjepan (ur.). 1896. *Hrvatske narodne pjesme, junačke pjesme* knj. 1. Zagreb: Matica hrvatska.
- Čulin, Ivan. 2003. *S junacima i vilama – sa zimskih sila*. Dugopolje.

Fonoteka Muzeja Triljskog kraja: CD 403, 491, 496, 445.

Krstanović, Zdravko. 1973. *Folklorna građa iz okolice Drniša i Ramljana (pored Knina)*. IEF rkp. 881.

Marušić-Davidović, Filip, rukopisni zapis naslovljen *Ljubav i brak* (iz građe Gradskog muzeja Drniš). 26-28

Miličević, Josip. 1957., 1965.-1967. *Folklor Sinjske i Vrličke krajine*. IEF rkp. 758.

Mlač, Krešimir (sastavio). 1972. *Zlatna knjiga hrvatske narodne lirike*. Zagreb: Nakladni zavod MH.

Pavlinović, Mihovil (pr. Botica, Stipe). 2007a. *Hrvatske narodne pjesme*. Knjiga 1. Split: Književni krug.

Pavlinović, Mihovil (pr. Botica, Stipe). 2007b. *Hrvatske narodne pjesme*. Knjiga 2. Split: Književni krug.

Petričević, Anka. 1953. *Narodne pjesme iz okolice Lovreća*. IEF rkp. 135.

Taš, Lelja: Nar. 1953. *Pjesme iz okolice Sinja*. IEF rkp. 103.

Tripalo, Juraj. 1896. *Pjesme iz Dicma*. IEF rkp. 347.

INTERNETSKI IZVORI

- 1.) *Zakon o zaštiti i očuvanju kulturnih dobara* <https://www.zakon.hr/z/340/Zakon-o-za%C5%A1titi-i-o%C4%8Duvanju-kulturnih-dobara> (preuzeto 2. 2. 2022.).
- 2.) https://en.wikipedia.org/wiki/Giuseppe_Pitr%C3%A8 (preuzeto 2. 9.2022.).
- 3.) Hrvatska nematerijalna kulturna baština pod zaštitom UNESCO-a <https://min-kulture.gov.hr/print.aspx?id=19524&url=print> (preuzeto 2. 2. 2022.).
- 4.) <https://www.enciklopedija.hr/natuknica.aspx?id=18528> (preuzeto 14. 2. 2022.).
- 5.) Konvencija o zaštiti nematerijalne kulturne baštine https://www.google.com/search?q=%2C+Konvencija+o+za%C5%A1titi+nematerijalne+kulturne+ba%-C5%A1tine%2C.&rlz=1C5CHFA_enHR893HR893&oq=%2C+Konvencija+o+za%C5%A1titi+nematerijalne+kulturne+ba%C5%A1tine%2C.++&aqs=chrome..69i57j0i22i30l2.1262j0j15&sourceid=chrome&ie=UTF-8 (preuzeto 18.8.2022.).
- 6.) <https://www.plemstvo.hr/obitelji/marusic> (preuzeto 20. 8. 2022.).
- 7.) <https://mvinfo.hr/knjiga/13917/mladenka-kostonoga> (preuzeto 2. 9. 2022.).
- 8.) *Zakon o zaštiti osobnih podataka* <https://www.zakon.hr/z/220/Zakon-o-za%C5%A1titi-osobnih-podataka> (preuzeto 3. 9. 2022.).

PRILOZI

Prilog 1

1) *Da j'u Marka svoja majka* (Andrić 1909: 25) inačica je pjesme iz Pavlinovićeve zbirke zabilježene u Dalmatinskoj zagori. Ulomak koji se ponavlja u različitim inačicama sugerira značajnu ulogu majke, štoviše njezino prvenstvo u hijerarhiji važnih žena u muškarčevu životu:

*Majka plače, nikad ne prestaje,
ljuba plače, kad joj na um pane,
a sestra jutrom i večerom [...]*

2) Glavni akter pjesme *Ubio bi stražu na avliji* (Andrić 1909: 120)²⁰¹ prvenstvo daje ljub(av)i. U Mostaru mladić ugleda djevojku koja mu se svidjela i za koju mu se učinilo da ljubav uzvraća. U realizaciji ljubavi ispriječila se straža koja čuva djevojku te njegova majka. Mladić poželi:

*Kleknut hoću, pa ću Boga molit,
da pošalje kugu srdobolju,
da se napne majci na srdašce,
da umori ostarilu majku;
da odapne strile i gromove,
da ubije stražu na avliji.*

201 Pjesma zabilježena u Medovu Docu.

Iz ove kratke pjesme moguće je uočiti zavisnost muškarca o obiteljskim odlukama, njegovu nesamostalnost u odlučivanju po kojoj je gotovo izjednačen sa ženom, pasivnost aktera koji razrješenje traži u vjeri u Boga te u prepuštanju sudbini.

- 3) *Nani, nani, naniću,
na bukovu panjčicu.
Neću stara ni mlada,
neg momčića diplara.
Mlado momče diple nosi,
u majčice curu prosi,
od divojke svilu nosi:
„Daj, divojko, svilice,
da nakitim diplice,
da ja diplim do kuće,
da mi majka ne plaće!“* (Mlač 1972: 266)²⁰²

Prilog 2

- 1) *Oj jablane, goro moja,
prigni grane, moj jablane!
Kud te grane dopirale,
tuda ovce plandovale,
prid njima je čobanica,
na njoj lipa tkaničica,
ni pletena ni vezena
neg' od zlata salivena,
volio bih je razpasati,
nego s carem večerati!* (Pavlinović 2007a: 299)²⁰³
- 2) *Oj divojko namamljušo,
na što si me namamila?
Na kapicu pulioku,*

202 Pjesma zabilježena u Poljicama kraj Splita.

203 Pjesma zabilježena u Slivnu.

*na pregaču verugaču,
na opanke pripletaše,
na obojke narizaše,
na sadake nasaraše – oj! (Pavlinović 2007a: 336)*²⁰⁴

- 3) *Tek mu šesnèst godin' navršila,
već u kršnu curu se razvila,
bila lica, rumen jagodica,
kano ugljen crni' trepavica.
Obrvice krila lastavice,
alem kamen očne joj zenice.
Duge, crne, bujen pletenice,
i još lipšim čine lipo lice.
U ustima zubi poredani,
poredani ka biser na grani.
Naušnice od samog bisera,
dosežu joj gotovo do ramena.
Dva đerdana od suvoga zlata,
njišu joj se ispod bila vrata.
Belenzuke na rukama sjajne,
od don Blaža strica darovane.
Zlato, srebro i drago kamenje,
prikirilo joj skladne grudi njene.
Šesna tila, a pogleda mila,
prilika joj jedino je vila. (Čulin 2003: 234)*²⁰⁵

- 4) *A divojke, biser netrunjeni,
mlade neve, ka' tek dovedene,
oko vrata lance su od zlata
i đerdane višestruka niza,
od bisera i draga kamena
[...] Nanizale, pa se ukrasile.
Biser bija, ka' šta vrat im bija,
zlato sjaje ka' šta oči sjaju,
ka šta sjaju kada pogledaju,
kamen blista ka' im lica čista.*

204 Pjesma zabilježena u Promini.

205 Pjesma zabilježena u Dugopolju.

*Pod vezenim maramama na glavi,
poput krune stivan izviruje,
tetrejici lice dodiruju,
dodiruju, blago ga miluju.
Pribadačam zlatnim i srebrnim,
broševima, pucam i botunim,
bujne grudi sapete su svugdi.
Za nidra je skromno zatakuta:
s jedne strane grana mesliđna,
s druge strane ruža i marama.
Sve su vitke i sve su rumene,
kano vile iz gore zelene. (Čulin 2003: 53 – 54)²⁰⁶*

5) *Da ja vidim kojundžije
jel mi skova zlatna ključa
a na ruke belendjuke
a niz prsi zlatna puca
nek dušmanim srdce puca. (Tripalo 1896: 1)*

6) *[...] lipša nije podresla mlajina
što je Mare Borić kapetana.
Curi nema nego petnaest lita,
već se ona po dernaci skita,
ma da vidiš, tan'ne gusle moje!
Savila bi sa neba oblake
kamo' ne bi sa zemlje junake.
Kad govori, tan'ne gusle moje,
kad govori ko da golub guče,
kad se smije, ko da biser sije [...]
Zubi su joj kutija bisera,
a jagodice
dva obraza dva đula rumena [...]
Kad se Mara na dernek oprema [...]
pa j' udara odilo na tilo [...]
pa oblači svilenu košulju,
po košulju svilenu maramu,
po maramu zelenu dolamu.*

206 Isto.

Joj, na se meće od zeca opanke,
 od lisice tanke oputice, [...]

Oj, gaće je obukla [...]

na se meće tri kršna đerdana,
 đerdan, đerdan od silnoga zlata [...]

Jedan đerdan od sitnog bisera,
 što divojku kuca po prsima,
 jedan đerdan od suvih dukata,
 što divojku kuca oko vrata [...] (Bezić 1967: 180 – 183)

- 7) [...] Soko gleda na livade,
 na livade nekošene,
 na divojke neprošene:
 njega mame neve mlade,
 na zelene jabučice;
 što ga mlade više mame,
 to se soko više diže.
 Mamile ga mlad' divojke
 na biele svoje dojke [...] (Pavlinović 2007a: 245)²⁰⁷

- 8) Igra kolo divojaka
 niže grada bieloga,
 više mora dubokoga,
 sve su cure jednolike,
 samo jedna blidikova.
 Mili Bože, lipa li je!
 I u pasu tanka li je!
 Blago ti se onom rodu,
 gdino ona nosi vodu!
 [...]
- Lako ću je poznati,
 poznat' ću je po haljini,
 poznat' ću je po sadaku. (Pavlinović 2007a: 286)²⁰⁸

207 Pjesma zabilježena u Lečevici.

208 Pjesma zabilježena u Čvrljevu.

- 9) *Oj jablane, goro moja,
prigni grane, moj jablane!
Kud te grane dopirale,
tuda ovce plandovale,
prid njima je čobanica,
na njoj lipa tkaničica,
ni pletena ni vezena
neg' od zlata salivena,
volio bih je razpasati,
nego s carem večerati!* (Pavlinović 2007a: 299)²⁰⁹
- 10) [...] *na tom polju stado ovaca,
Kod njih mlada divojčica,
vezak vezla ter zaspala.
Prilibi se soko ptica,
razpe puca niz nidarca,
sasu biser u nidarca.* (Pavlinović 2007a: 251 – 252)²¹⁰
- 11) [...] *u dvorim je mlad divojka;
Čojica joj do zemljice,
Vrane kose do bedrice,
Sitna puca niz nidarca.
Pa nju pita momče mlado:
„Oj divojko, seko moja,
Tko ti čoju pokrojia?
Tko ti kose podgojia?
Tko ti puce pokupova?“
„Majka čoju pokrojila,
Sama kose podgojila,
Dragi puce pokupova.“* (Pavlinović 2007b: 47)²¹¹

209 Pjesma zabilježena u Slivnu.

210 Pjesma zabilježena u Slivnu.

211 Pjesma zabilježena u Lečevici. Inačicu iz Lečevice vidjeti u: Pavlinović 2007b: 122.

Prilog 3

- 1) *Neću dragi prsten duperani
suparnica nosila ga lani.*²¹²

- 2) *Tri sam zlatna češlja oblomila,
dok sam dragom kosu podgojila;
druga ga je sada primamila.
Da Bog dâ se ona pomamila.
Moj dragane, jesu li to jadi?
Moj dragane, je li to pravično?
Kad ti sutra ispred dvora prođem,
kroz bašću ću konjem prolaziti,
velik ću ti zijan učiniti:
ubit ću ti vola ispod kola,
zaklat ću ti ovna ispod zvona,
pitat ću ti, što u dvoru nemaš:
žutih tunja u medu varenih,
i jabuku zubim' nagrizenih;
pitat ćemo paše i kadije:
more l' biti tunja za jabuku,
il moj dragi za druge divojke? (Andrić 1929: 55)*²¹³

- 3) *Nemoj nikad, dragi slušat žene:
one će ti omraziti mene.
Žene o tom i dan i noć rade,
sve bi rada da nas, dragi, svade.
Nemoj slušat što govore žene,
nego slušaj, moj nevene, mene.
Čekat ću te, virna ću ti biti,
moju mladost za te ću gojiti.
Ja san cvitić, cura iz Lovreća
i gojin se, da san dobri pleća.
Idjen crkvi od Svetoga Duva
slobodna san, jer san prava cura. (Petričević 1953: 17)*

212 Fonoteka Muzeja Triljskog kraja, CD 496, Jabuka.

213 Pjesma zabilježena u Studencima.

Prilog 4

- 1) *Radobilja sada i nekada
pa i majke, nisu bile take.
I one su divojčice bile,
al u stravu Božjem živile,
i u stidu ljudskom se gojile,
znajući da je čednost i stidljivost
ukras divan, dar Božji vridan
svakog stvora, posebno ženskoga.
Takva nošnja i ta golotinja
vašeg curstva povrida su silna,
jer vi niste junice, telice,
za pazara, ili šiljegvice,
pa da svoje kazujete tilo,
kano da bi na prodaju bilo,
nego vi ste smirne golubice,
Bogu, svitu ugodne divice
i tribate da se sad spremate
da bi bile dobre, virne žene,
vridne majke da rode junake.* (Čulin 2003: 114)²¹⁴

- 2) *Divojka se culjuškala,
culjuškala, valjuškala,
po rudini, po rubini.
To momčetu milo bi,
gdi divojče samo spi;
pa on pita majke nje,
bi li lega pokraj nje:
„Ne lež' momče pokraj nje,
ujist će te zmija s' nje.“
On upita brata nje:
„Bi li lega pokrj nje?“
„Leži, brate, i svrh nje.“* (Pavlinović 2007a: 597 – 598)²¹⁵

214 Pjesma zabilježena u Dugopolju.

215 Pjesma zabilježena u Ogorju.

- 3) *U Luce su do tri kćeri
Jednoj ime Biser-Mara
Drugoj ime Biserkinja
Trećoj ime Čera Bera.
Biser-Mare vođu liva,
Biserkinja konja prima,
Čera Bera s' njima liga. (Pavlinović 2007b: 99)²¹⁶*

- 4) *Mala moja meni poručuje
da boluje kad se ne miluje.*
- Ljubi dragi što ljubljeno nije,
nagrižena jabuka sagnije. (Botica 1990: 193)²¹⁷*

- 5) *Zubi moji dva sitna bisera,
ljubi dragi, to ti je večera.*
- Nisam znala, jedine mi duše,
da se usta od ljubavi suše.*
- Ljubi dragi, ne žali me mladu,
ne žale me ni moji na radu. (Botica 1990: 253)²¹⁸*

- 6) *Koji bi me momak zavolio,
lipin bi ga darom darovala:
dala bi mu dvi košulje bile
štono su i moje ruke šile.
Dala bi mu kolajnu od zlata
da je dragi nosi oko vrata
i da u njoj moja slika stoji,
da moj dragi sa mnom dane broji.
Ako bi mu i to malo bilo,
svoje bi mu poklonila tilo. (Botica 1990: 111)²¹⁹*

216 Pjesma zabilježena u Lećevici.

217 Bekijska ganga.

218 Sinjska rera.

219 Pjesma iz sinjske okolice.

- 7) [...] *pa na prozor glavu izvirila,
pa je svoje dojke povadila
i ovako njemu govorila:
„Nu, mladiću, dva goluba bila,
koje si ih bio uhvatio,
al ih nisi perušat umio!“* (Botica 1990: 229 – 230)²²⁰
- 8) [...] *umiva se gizdava divojka:
sinu lišće kano žarko sunce!
A to vidi Šime Latinine
maša joj se rukom u nidarca
A veli mu gizdava divojka:
„Pri seb'ruke, čobanino vlaška!
Nisu dojke za te odgojene,
već za dragog, pašu bosanskoga.“* (Botica 1990: 148 – 149)
- 9) *Bolilo te za majkom,
ka i mene za tobom!* (Botica 1990: 113 – 114)²²¹
- 10) *Moja Fate, moja dušo draga!
Ne mogu se obazriti na te
jer su ovdje čudnovati ljudi;
Bog zna, što bi oni pomislili.* (Andrić 1909: 209 – 210)²²²
- 11) *Junak bio pa se pohvalio
da je mene mladu poljubio.
Ako si me mladu poljubio,
ta nisi me u ustim odnio.* (Bonifačić Rožin 1954: 42)²²³

220 Slivno (na Neretvi).

221 Poljica. Mladić predmetu svoje žudnje želi jednaku patnju: njegova patnja zbog (njezine) neuzvrćene ljubavi jednaka je njezinoj patnji za majkom, tj. za bezbrižnošću djevojaštva.

222 Cista, Imotska krajina. Pjesma govori o nepriličnosti izražavanja emocija u muškarca te o njegovu ljubavnome očitovanju u intimnoj atmosferi, neizloženoj javnosti.

223 Kijevo.

12) Djevojka pase ovce, prilazi joj Marko Kraljević, djevojka ga moli da joj ne uzima ovce, da će mu za uzvrat podariti ovna desetaka i na njemu zvono od dukata. On joj odgovara:

*Neću tvoga ovna desetaka,
ni na njemu zvono od dukata,
već ću tebe kićena djevojko.
On je ćapi za svilenu tkanu,
pa je baci u zelenu travu.* (Bonifačić Rožin 1954: 42)

13) *Na Bliznican pet bunara,
lokva voda, a ja sama.
Dodji, dragi moj,
da mi ovde obavimo
ljubav našu i razgovor tvoj. [...]
Da u ladu ladimo se i mi dvoje skupa
i da mene tvoja tu zagrlji ruka.* (Petričević 1953: 18)

14) *Mlado momče grad gradilo
na djendaru divojačkom
kogod tuda prolazio
svak momčetu govorio
nije tute gradu mista
ni konjiku ispustišta.
Mlado momče grad odmače
među dojke dievojačke
kogod tuda prolazio
svak momčetu govorio
nije tute gradu mjesta
ni konjiku ispustišta.
Mlado momče grad odmače
među noge divojačke
kogod tuda prolazio
svak momčetu govorio
tute ima gradu mista
i konjiku ispustišta.
tu je gore Dunaj vode.* (Tripalo 1896: 5 – 6)²²⁴

224 Inačica iz Čačvine zabilježena u: Pavlinović (2007b: 36).

15) *S lipim okam i milim pogledom. [...]*

*Na nogam joj poštolići lipi,
koje mnogi begemaju kipi,
a po brni smišne bilinice,
pa da vidiš seke mizimice.
Na glavi joj kose prikrižene,
o ušima trepću joj rečine,
koje no su od velike cine.
Sve joj trepću blizu bila vrata [...]
vrat se bili đerdan sjaji
to mi teške jade daje.
A niz prsi srebrn križić visi,
dokučio lipo dole sisi. (Taš 1953: 13 – 14)*

16) *Mlad momčiću pala zemlja na te,*

*ja ostari, prije nego poda te.
Oj divojko, visoka planino,
ja ostari, ne pope se na te. (Taš 1953: 1)*

17) *Oj šenico, silno sime,*

*oj divojko, lipo ime,
tvoja kuća pokraj puta,
a ja prođem po sto puta.
Kad ti vidim kutnja vrata,
ja pomislim da su zlatna.
Kad ti vidim kutnje slime,
zaboravim sebi ime.
Kad na tebi tkana sine
tad u meni srce gine.
Kad na tebi đerdan zvekne,
tad u meni srce jekne.
Kad na tebi kapa zveči,
tad u meni srce ječi.
Kad ti vidim bosu nogu,
ne umim se molit Bogu,
kad te vidim na bunaru,
poznajem te po divanu.
Kad te vidim na vrleti,
vavik si mi na pameti.*

*Kad ti vidim od pregače rese,
poda mnom se crna zemlja trese!* (Mlač 1972: 218)²²⁵

18) *Oj, moj dragane, ozdol me se maši
pomogli te sveti očenaši.* (Bezić 1967: 6)

19) *Dodi, dragi, meni preko zida
da se naša ljubav ne ukida.
Ja ću tebi dati kroza gredu
pa ćemo se ljubiti po redu.
Ja ću tebe a ti mene, diko,
samo pazi da ne vidi niko.* (Milićević 1957, 1965 - 1967: 285)

20) *Oj, divojko, đul rumeni
okreni se, dušo, k meni.
Ti okreni svoju trbu
da usadim moju vrbu
di no stoji voda živa
tu se moja vrba prima.* (Milićević 1957, 1965 - 1967: 286)

21) *Hod u kolo, janje moja!
„Po čem jesam, Janje tvoja?“
„Po nidarju, dušo moja.“
„Šta ti rade nidra moja?“
„Draga su mi, dušo moja,
Za njima su dvi jabuke,
Svaka valja Banja-luke.“
„Nedam na nju mužke ruke,
Mužke ruke teške muke.“* (Pavlinović 2007b: 23)²²⁶

225 Pjesma zabilježena u Vrlici.

226 Pjesma zabilježena u Zavojanima.

Prilog 5

- 1) *Jutros rano nedeljica sveta,
ja se rano digo iz kreveta.
Pa pozdravljam svoju staru majku:
„Stara majko, ja bi se ženio,
pitaj oca bil mi dozvolio?“
Otac kaže, oženi se sine,
ali promisli na ove godine,
da je lakše živjeti bez žene,
jer su žene preveliki vrazi,
k jedna drugoj na prelo dolazi,
jedna drugoj peče crnu kavu,
a ljudima postavljaju pravu. (Bonifačić Rožin 1954: 35)*
- 2) *Ljubovali Jovica i Mara,
ljubovali tri godine dana.
džabe ljubav tri godine dana,
kad to ne da Jovičina nana. (Bonifačić Rožin 1954: 36)*
- 3) *Ljubovali Jovica i Mara,
ljubovali tri godine dana.
Džaba ljubav tri godine dana,
rastavi i' Jovičina mama. (Krstanović 1973: 9)*
- 4) *Ni jednog majka ne želila,
do jednog redom oženila.
Koga curom, koga udovicon,
mene moja oženila Lila
starom babom od petnest godina. (Petričević 1953: 22)*
- 5) *Plela Janja rukavice
niz rukave šećer perja.
Majka Janju upitala:
„Komu Janje, te rukave,
il' su meni ili tebi,
jel' Ivanu il' Stipanu?“*

„Nit' su meni, nit' su tebi,
već Rajiću mladom momku
što je sinoć dolazija
i ponude donosija,
nit' za plaću, nit' za falu,
nego za me, malu Janju.“ (Narić 1969: 6)

- 6) *Djevojčice narančice*
ja b' te pita u majčice,
ako mi te tila dati,
il' te dati il' ne dati,
ti š se moja mala zvati. (Narić 1969: 9)

- 7) *Oj divojko jambolija,*
dragi ti se razbolia,
U planini kraj ovaca,
U janjčaru kraj janjaca,
Na livadi kod telaca.
Nek' ako će; i umrit će,
Ja ću kose navraniti,
A drugoga namamiti,
I lipšega i višega,
Mojoj majci i dražega... (Pavlinović 2007b: 112).

Prilog 6

- 1) *Spavaj, neko, spavaj dušo,*
i ja ću se oženiti,
i moja će zadržimati,
skutom ćeš je zaklanjati. (Pavlinović 2007a: 578 – 579)²²⁷
- 2) *Oj divere, dušo moja!*
I ti ćeš se oženiti,
i tvoja će zadržimati. (Pavlinović 2007a: 579)²²⁸

227 Pjesma zabilježena u Ugljanima.

228 Pjesma zabilježena u Otoku cetinjskome.

3) U pjesmi *Skovat ćemo vijencu rese* (Andrić 1929: 142)²²⁹ djeverovi nevjesti daju savjete kako dobro postupati prema njihovoj majci, za uzvrat će oni biti dobri prema njoj. Ova pjesma sadrži i svojevrstu prijetnju u slučaju da nevjesta ne uvaži djeverove preporuke.

4) Nevjesta je ponekad u ulozi zle žene koja razdvaja braću (*Zla žena sije razdor među braćom* (Banić 1885: 220)). Ivanova ljuba zameće razdor, potičući Ivana da sebi uzme bolje dijelove imanja. Milanova ljuba upozorava muža na smicalice Ivanove ljube, čiji se grijeh otkriva pri pokušaju da otruje svoga djevera Milana, a kaznu ubojstvom izvršava njezin suprug.

5) Nepravedan odnos djevera prema nevjesti i žensku mudrost zahvaljujući kojoj priča ima pozitivan ishod, tematizira *Bajka o kraljici* (Botica 1998: 158). Djever napastuje nevjestu, ženu svoga brata, zbog čega je ona primorana napustiti dom. Zahvaljujući njezinoj mudrosti i strpljenju, muž saznaje istinu o njezinoj nevinosti, a bratu oprašta.

6) [...]
oj sokole, moj sokole!
Navij mi se nada dvore,
Pa poslušaj, moj sokole!
Šta se radi u mom dvoru;
Svekrvica nevu kara,
Mlad je diver ogovara:
„Nemoj, majko, neve naše,
neva luda i nejaka.“
Diver nevu zaslonjaše:
„Sidnu, trenu, neve naša,
da ne vidi majka naša,
karat će nas obadvoje.“ (Pavlinović 2007b: 111)²³⁰

229 Pjesma zabilježena u Vrgorcu.

230 Pjesma zabilježena u Imotskome.

Prilog 7

1) U pjesmi *Bolan Dojčilo i crni Arapin* (Broz i Bosanac 1896: 302 – 308),²³¹ Arapin dolazi pod Solun i traži junaka koji će mu izići na megdan. Nitko se ne odaziva. Dojčilo je bolestan, Arapin u zamjenu traži ovcu *na dan* i djevojku *na noć*. Da bi sačuvao čast svoje Jele, Dojčilo se bolestan odaziva na megdan. Na koncu, sretan zbog pobjede, ali tjelesno izmučen, umire na Jeleninim rukama. Zanimljivi su stihovi u kojima ga Jelena naziva gospodarem, a on joj preporuča da se nakon njegove smrti uda za drugoga, što je kuriozitet u kulturi u kojoj cjeloživotno oplakivanje muža nije bila rijetkost:

*Otpaši mi pasa svilenoga,
da mi se je s dušom razd'jeliti!
A kad ga je ljubi razumjela,
uzme njega u svoje naručje
kako majka čedo od godine,
pa ga nosi u bijele dvore,
nosi Jele gospodara svoga
i stavlja ga na dušeke meke,
otpaše mu pasa svilenoga.
Al Dojčilo ljubi progovara:
„O Jelice, draga ljubi moja!
Evo ću ti bolan preminuti!
Još si, ljubi, mlada i zelena,
ti se opet udomiti hoćeš.
Ako bi se, Jele udomila,
udomi se, ljubi, za boljega,
za boljega, a ne za gorega,
jer ćeš u zlu mene spominjati,
a u dobru pozaboraviti.“*

2) U pjesmi *Da zna zora!* (Andrić 1929: 55)²³² dragi dolazi kasno, a odlazi u zoru. Djevojka žali što zora duže ne traje.

231 Pjesma je iz Luke na Španu. Andrić bilježi inačicu iz Dalmacije u Pavlinovića.

232 Pjesma zabilježena u Grabovcu.

3) U pjesmi *Travu tare momče i djevojče* (Andrić 1929: 114)²³³ trava po Ligoću se žali Leget-vodi da je *taru momče i divojče*.

4) U kazivanju o ženi koja pita muža da joj oda tajnu, *pivac* upozorava muža da to ne čini, upozoravajući ga tako na nužnost muške dominacije i prekoravajući ga riječima: *Neka umre kada ne zna jednoj ženi zapovidati*. On ženi nije odao tajnu te je ostao na životu (Bonifačić Rožin 1958a: 79).²³⁴

- 5) *Teško j' brate svakome čovjeku
koji ima kuću kapovicu
a u kući ženu lajovicu.
Kapovicu kuću podmazati
lajovicu ženu išibati [...]*

Pjesma se nastavlja reakcijom ženine majke:

*Di si zete, ne vidijo boga,
ubojice od djeteta moga.
ta nisam je zato odgojila,
da bog da te kuga umorila!
Mogla sam je dati za drugoga
ne za tebe dronju nevoljnoga!* (Bezić 1967: 268)

- 6) *Jesam mala ali san paprena,
jadan onaj kome buden žena.* (Bezić 1967: 118)

- 7) *Majka budi Ivana da čuje što mu draga pjeva pod prozorom:
Neka ga neka, neka ga.
Neka se ženi, neka se,
neka se u me ne uzda,
neka se ženi, neka se
neka se u me ne uzda.
Njegov je prsten u mene*

233 Pjesma zabilježena u Ljutome Docu.

234 Pjesma zabilježena u Podosoju.

*a moj je vijenac u njega.
Njegov se prsten slomijo
a moj je vijenac procvao. (Bezić 1967: 222)*

8) Za Prvi maj momci bi pred kuću djevojke donosili jablan. Ako bi joj se htjeli narugati, na bilo koje drvo bi stavili krepanu mačku ili psa, stare krpe ili staro posuđe. Zapamćen je slučaj kada su jednoj djevojci na balaturu stavili uginulog konja. Ako djevojka sazna koji joj je momak napakostio, osvetit će mu se ili ga tužiti sudu (Milićević 1957, 1965 – 1967: 20 – 21).

9) *Žena brine za muževo zdravlje* (Milićević 1957, 1965 – 1967: 217) priča je o muškarcu kojega je pčela ugrizla za *narav* te je otekao. Žena ode s njim liječniku, ali kad vidi oteklinu, kaže liječniku: *Ma, dokture, ma ja Vas molim, ma odnesite mu bolove a nek ostane otok.*

10) *Opet majka kada rodi sina
pak ga goji do šesnaest godina
čim godine malo ljetne prođe,
do razuma nešto bolje dođe.
Svatko počne govoriti
ovaj dobar galentar će biti.
Dočim mjesec veljača nestane
žena mužu govoriti stane.
Vidiš da nam u kući nestaje,
slaba krava, a nemamo vola,
a po kući sva su dica gola.
Ja sam tebi sve ruke oprala,
i u rusak sve lipo spakovala
onda hajde, Bog ti u pomoći,
ja ću čekat kad će pare doći. (Bonifačić Rožin 1967: 42)*

11) *Uze' vidro pa na vodu pođo'
kad na vodi svog dragana nađo'.
Govori mi: „Dobro jutro, draga.“
„Nit' sam draga, nit' me dragom zovi!*

*Ti se vališ u bijelom gradu
da si mene obljubio mladu;
ako si me mladu poljubio
bilo j' mило i meni i tebi.
Ako si mi dvi jabuke dajo –
met'la sam i' na veliko borje,
mirisalo i meni i tebi!“ (Krstanović 1973: 27)*

- 12) *Pjevaj, brate, dok si mlađi,
kad se ženiš, curu nađi.
Gledaj curu od plemena,
nek' ti bude prava žena.
Ne gledaj joj kola ni gerdana
već joj gledaj 'oda i pogleda
i u kući vodenoga suda;
kako raste oko 'bruča trava
mogla bi se ponapasti krava. (Krstanović 1973: 51)*

- 13) *I Jančić se srdit prigodija,
pa je nogom vrata polomija,
begovici blizu pristupija
i po licu pleskom udarija.
Kako ju je lako udarija,
tri joj zdrava zuba izletila,
a tri mlaza krvi poletila. (Čulin 2003: 18)*

Riječ je o reakciji muškarca na upozorenje žene da ne lupa po vratima jer joj sin spava.

- 14) Običaj ašikovanja:

*Evo ima dvet godin dana
da je za njom ašik učinio,
često k curi i on dohodio
u godini svakoga miseca,
u misecu svake nediljice*

*da je tvoje od mazije tilo
nit ćeš doći nit dovest divojke.* (Banić 1885: 50)

15) *Samom garom u kolu igrao
pa joj tare na nogam papuče
a na rukam lomi prstenove
ispod vrata griska njojzi đerdan.* (Banić 1885: 173)

16) *Oj divojko dušo lipa
sve se moje srdce cipa
a za tobom dušo lipa
kad ti vidim čisto čelo
omili mi tvoje selo
kad ti vidim bilo tilo
omili mi tvoje silo
kad ti vidim bila nidra
ufati me troja fibra
kad ti vidim bile ruke
ufate me troje muke
kad ti vidim oblu nogu
neda mi se molit bogu
kada baneš ti na vrata
ja bi reka da s od zlata
kad u crkvi boga moliš
nećeš ni s kim da govoriš
niz prsi ti djendar visi.* (Tripalo 1896: 2 - 3)

Prilog 8

1) *Oj jabuko, moja muko,
što me mučiš, što l' podbačaš
kad te nemam kome dati?
Braća su mi poženjena,
a sestrice poudate,
ćać i mati ostarili.* (Pavlinović 2007a: 737)²³⁵

235 Pjesma zabilježena u Promini.

- 2) *Oj divojko, pulin-kapa,
pod kapom ti ruse kose,
ja sam čuo da te prose:
priko Drine u vedrine,
priko Like u jabuke,
za-more ċi, za-gore ċi,
za cincare, crnogore.* (Pavlinović 2007a: 737)²³⁶
- 3) *Teško ženi koja nema muža
pa se sama po krevetu pruža.* (Botica 1995a: 275)²³⁷

Prilog 9

- 1) *Oj divojko hugjuka,
daj mi kitu pamuka,
da nakitim diplice,
da dodiplim do kuće,
nek me čuju kod kuće.* (Pavlinović 2007a: 290)²³⁸
- 2) [...] *hoćemo se udavati;
za junaka ter deliju [...]* (Pavlinović 2007a: 581)²³⁹
- 3) *Ovce moje mirujte po doli
dok navezem maramicu loli.
Kažu meni, bečar ti je lole,
ako j' bečar i cure ga vole.* (Bezić 1967: 227)

236 Isto.

237 Pjesma iz sinjske okolica.

238 Pjesma zabilježena u Ugljanima.

239 Pjesma zabilježena u Imotskome.

Prilog 10

- 1) Muža na Badnji dan zatrpala *pržina*, a žena nariče:

*Oj Ivane jadna ti sam,
što sam jadna dočekala,
a baš na ove dane,
di ostade ja bez ručka.²⁴⁰*

- 2) [...] nek ti je na znanje,
zaboravljaj naše milovanje,
ne smim ženo pogledati u te
jer me sada zovu u regrute
jer u vojsku ja odlazim sada
a ti ženo ostaješ mi mlada
[...]
Najviše se toga bojim vraga
da te kogod ne prevari draga
[...]
Obraz čuvaj i poštenje pazi,
našu ljubav nogom ne pogazi.

Na njegove savjete žena odgovara:

*Šuti mužu, ja ti lepo kažem,
ja sa svojim tijelom raspolazem,
ne čujem te ništa šta mi sviraš,
nit sa mojim telom komandiraš,
ajd u vojsku, sretno vojsku prošo,
kad ja rekla onda kući došo. (Bezić 1967: 227)*

- 3) Rugalica djevojci koja se udala za bogatoga mladića, ali lišenoga kvaliteta dobrog supruga:

*Iman muža kao spuža,
za rađu mi nigda nije*

240 Fonoteka Muzeja triljskog kraja CD 493, br. 33.

*za čobana kukov mi je.
Poslala ga za ovčami,
svi čobani gone kući,
a moj mali ne dojavljuje.
A ja pođo' mojon kući
pa ja uzo kobanicu,
pa ja odo uz glavicu,
pođo tražit mog malena,
pa ga nađo za vajorkom
za brabonjokom,
za ovčijom stopicom.
Ja ga metni u traversu
pa ga nosin mojon kući,
pa ga metni pokraj vatre.
Skoči žiža ožeže ga.
Ja ga metni na policu,
dođe mače pa ga nače.
Ja ga metni pokraj vrata,
dođe tica dugovrata.
Ostav' tica mog malena,
nije tvoja lubina,
nego moja ljudina. (Narić 1969: 11)*

Prilog 11

1) *Kćercu od Zlatije kralja* (Banić 1885: 250 – 253) prose. Kralj o mladoženji odlučuje na temelju dara koji djevojka dobije. Međutim, dolazi do neočekivana obrata; najlošiji dar (*staru prsteninu*) djevojka dobiva od najmilijega mladica. Ona ima druge kriterije odabira, oprečne kriterijima svoga oca:

*Ona gleda Zrčić kapetana
lipo ime mali Marijane:
ako sam ja tvomu srdcu draga
ne gledam ti staru prsteninu
već ti gledam oko plemenito
i gledam ti tilo posmihano*

*ako sam ja tvom srcu draga
jesi danas za me mušterija.*

Završetak je bajkovit – pokaže se da je odabranik ipak dovoljno bogat, pjesma završava uopćenom formulom *Lip je s njome porod porodio [...] / nek jim nije na odžaku kara*, čime se usmena književnost sugerira ispravnost djevojčina izbora.

2) *Vila spremila sirotici darove* (Andrić 1909: 45 – 47)²⁴¹ govori o svadbenim običajima i darivanju:

[...]
*svakom svatu aršin čoje,
a tvom dragom mor dolama,
svrh dolama zlatna puca,
nek dušmaninu srce puca*

[...]
*Kad su lipo obid učinili,
oba svlače zelene dolame;
na nju vade od zlata jabuke,
a u za nju vere i prstenje*
[...]

3) [...] *Medju se su govorile:
Čemu b' seke najvolile?
Najstarija govorila,
da b' čemeru najvolila:
Najsridnja je govorila:
da b' momku najvolila.
Čemer će se razoriti,
čoja će se izderati
a momče će podurati.* (Pavlinović 2007b: 102)²⁴²

²⁴¹ Iz Dalmacije.

²⁴² Pjesma zabilježena u Ugljanima.

Prilog 12

LOKALITET	GRAB - ZASELAK VRBAČ	MJESTO SNIMANJA	OTOK	INVENTARSKI BROJ	3577
POKRAJINA	DALMATICA - SINSKA KRAJINA	DATUM SNIMANJA	21. 1. 1966	NEGATIV	+
SADRŽAJ FOTOGRAFIJE			DIAPOLITIV		
			Kolor pozitiv		
			Kolor negativ		
			Kolor dijapozitiv		
ISTRAŽIVAČ			JOSIP MILIČEVIĆ		
FOTOGRAF			Željko TREK - NOSTALGIJE IZ SINSKE		
NAPOMENA					
			RKP INU 738		

LOKALITET	VOJNIC	MJESTO SNIMANJA	VOJNIC	INVENTARSKI BROJ	3577
POKRAJINA	DALMATICA - SINSKA KRAJINA	DATUM SNIMANJA	6. 1. 1966	NEGATIV	+
SADRŽAJ FOTOGRAFIJE			DIAPOLITIV		
			Kolor pozitiv		
			Kolor negativ		
			Kolor dijapozitiv		
ISTRAŽIVAČ			JOSIP MILIČEVIĆ		
FOTOGRAF			JOSIP MILIČEVIĆ		
NAPOMENA					
			INU. RKP 738		
FOTOTEKA INSTITUTA ZA NARODNU UMJETNOST - Z					

LOKALITET	VOJNIC ¹	STRANICA	TRJ
POKRAJINA	DALMACIJA - SINJSKI KRAJINA	DATA	6. 9. 1966
			3580
	SADRŽAJ FOTOGRAFIJE MAJKA IZ VOJNIC ¹ I DO ULICOM.		+ DVA KET KET KET
	ISTRAŽIVAČ		JOSIP MILIČEVIĆ
	FOTOGRAF		JOSIP MILIČEVIĆ
	NAPOMENA		
		INV. RUP 758	
FOTOTEKA INSTITUTA ZA NARODNU UMJETNOST - ZAGREB			

Građa Instituta za etnologiju i folkloristiku – fotografije ukazuju na sudjelovanje žena u maskirnim ophodima ruralnih sredina Sinjskoga kraja.

Prilog 13

- 1) *Nini nani dite moje,
ćaća ti se ne zna ko je,
il je Jure ili Pava,
odnija i' oba đava.* (Bezić 1967: 214)
- 2) *Kaže lola da j' me ostavio
laže, nije, ja san njega prije.* (Bezić 1967: 231)

3) *Oj, mili Bože, što je srcu momen
pa ne voli loli nijednomen.* (Bezić 1967: 265)

4) *Dođi dragi interesuje me
il zaozbilj il za neko vrijeme.*²⁴³

5) *Sedan dana u nedilji dana,
svi bi sedan za subotu dala,
jer subotom uvik dragi dodje.
Tri je dana soba mirisala
od pomade i divojke mlade.* (Petričević 1953: 13)

6) U kratkoj priči *Kaurin i begovica* (Milićević 1957, 1965 – 1967: 209) begovica čuje kaurina koji služi kod njenoga muža kako se žali da *ne valja tako, ne valja vako*. Ona kaurina traži objašnjenje za takve riječi, ucijenivši ga smrću od strane Turčina. On joj kaže: „Eto, gospodarice, ću vam sad reć. Vaš muž leži s mojom ženom i zato meni ne valja. Ako napustim najam, ne mogu živit, ne valja, ako stojim ovde, moja žena leži s vašim mužem, ne valja.’ Ona njemu na to predloži: ‘Dobro, ti dođi večeras pa ćemo ja i ti.’ Nakon toga, dok je pred kućom meo, govorio je: ‘Dobro tako, dobro vako, može stat tako, može vako’“.

7) *Bekijska ganga*

*Ja ljubljena nekoliko puta,
opet nisam ko naranča žuta.*

*Nemoj dragi da te drugi ljubi
di su moji dopirali zubi.*

*Ljubi dragi što ljubljeno nije,
nagrižena jabuka sagnijje.* (Botica 1995a: 54 – 55)

8) *Ko nam dragi u ljubavi smeta,
izgorio kao cigareta.* (Bezić 1967: 79)

243 Fonoteka Muzeja triljskog kraja, CD 442, br. 32, Velić.

9) *Ženska pravda*

„Ručali muž i žena u miru i skladu. Na jedan ma' posvadili se. Počeli se razgovarat, kako se kosi livada. Muž će: kosorom! Žena: nožicom! Ne dala se žena nikako razlogu, 'otila na svoju. Muž će: kosorom! A ona sve na jednu: nije nego nožicom!

Dodijalo to mužu, baci je u more. Upala na dubinu, žena se topi, a muž je pita: je li kosorom?

'Nije nego nožicom!' ona će s mora. Kad više voda došla do grla, počelo je dušit, opet će muž: je li kosorom? Ona nije mogla više progovarat, nego digla ruke povr' mora pa striže prstin ka nožicom. Tu se utopila i to mjesto zove se i danas Ženska pravda (ispod sela Podstrane).“ (Botica 1995a: 200)²⁴⁴

10) U pjesmi *Ženidba Ilije Smiljanića* (Banić 1885: 32 – 36) Tankušić Ajka prešutno sudjeluje u vlastitoj otmici, dobrovoljno odlazeći s Ilijom.

11) Pjesma govori o odbjegloj, *umakloj* djevojci iz Gale. Guslar kaže da se događaj zbio 14. 10. 1922.; u potragu za djevojkom kreće djed, a kad je nađe ona mu odgovara:

*Za sebe sam izabrala para,
momka mlada i ercega žandara,
kod tebe sam bila najmenica
kod ercega bit ću gospojica.* (Taš 1953: 2)

12) „Ako se odabrani mladić sviđa djevojčinim roditeljima, on joj može dolaziti na silo. Na silu kad momak traži vode ona se digne da donese vode, a on ide za njom i tada se mogu bez ikakve zamjerke grliti i ljubiti. Česti su slučajevi umicanja djevojaka, naročito ako ju roditelji prisiljavaju da se uda za bogata, a ružna momka. Ona kadkad, po volji roditelja, priprema se za tu ženidbu a

²⁴⁴ Predaja zabilježena u Poljicima.

potajno već prebacuje mobiliju i sprema se na pir s voljenim mladićem. Neka djevojka se umiče i više puta ako je lijepa i bogata, a nekada se znala umaknuti i tek vjenčana djevojka“ (Milićević 1957, 1965 – 1967: 44).

13) Mate Livaja, ravnatelj Muzeja u Sinju priča o mladiću koji je umakao djevojku 1. razreda Tekstilne škole. Imala je mladića u vojsci, ali je došao drugi iz Njemačke i ona je htjela poći za njega. Budući da se majka protivila njezinoj odluci, djevojka joj se suprotstavi riječima: „Dobro, majko, ne daš mi poći za Peru, ne daš za Matu, a kad ću se ja okusit kurca?“ Na putu do škole, momak ju je oteo automobilom. Kazivač završava konstatacijom kako je umicanje dosta često i *sada* (riječ je o 1966. god.) u selima oko Sinja (Milićević 1957, 1965 – 1967: 148).

14) *Hod odtole, mlado momče,*
Ne ću ti se ljuba zvati
da ću parte ne imati,
i nikad se ne udati. (Pavlinović 2007b: 94)²⁴⁵

Prilog 14

1) *Kćerka kneza poljičkoga* (Andrić 1909: 376 – 378)²⁴⁶ – tema je žena presudna u borbi protiv neprijatelja, pobjeđuje zahvaljujući svojoj vanjštini i mudrosti.

2) Jela Šćepanova, prerusena u muškarca, umjesto oca odlazi u vojsku. Slična je pjesma zabilježena u Dugobabama (Andrić 1914: 297) gdje Sultanija moli oca da je pusti u vojsku *kad joj b'jele narastoše dojke*. U Banićevoj inačici (Andrić 1914: 299) u vojsku odlazi Mande umjesto oca ili Jela umjesto brata Pile Madžara.

245 Pjesma zabilježena u Čvrljevu. U inačici iz Slivna (Pavlinović 2007b: 96) djevojka zbog pronalaska dariva mladića.

246 S Cetine u Dalmaciji, riječ je vjerojatno o aluziji na Milu Gojsalića.

3) U pjesmi *Opsada Lemna 1475.* (Kačić Miošić 1983: 209) Marula divojka osvećuje svoga oca.

4) Žene ratnice spominju se u brojnim su pjesmama obrađene slično kao u pjesmi *Tursko brodovlje napada Korčulu 1557.* (Kačić Miošić 1983: 209).²⁴⁷

*Korčula se Turkom ne pridaje,
nego njima žalosti zadaje,
jer je brane viteški građani,
po imenu mladi Korčulani:*

*dica, starci, gizdavi trgovci,
popi, fratri, gospoda i lovci,
udovice, žene i divojke
i njihove još starice majke.*

*Al' poslušaj, da ti čudo kažem,
žensko čudo, ter ništa ne lažem;
obukoše hiljade na mušku,
pripasaše sablje na hajdučku*

*ter se brane kano muške glave,
a sada se od junaka slave.*

5) U pjesmi *Radovan i Milovan* (Kačić Miošić 1983: 267) Radovan Milovanu pjeva o svom putovanju po Dalmaciji za vrijeme Kandijskoga rata te spominje napad Turaka na Marinu. Nakon što su svi pobijeni, u kuli su ostale samo žene. Kada su ih Turci željeli obeščastiti, našla se među njima Marunova Jele koja je, da spasi čast, zapalila barut:

*Svoju dušu Bogu priporuči,
viteško je dilo učinila:
u kuli je barut upalila,*

²⁴⁷ Takve su pjesme br. 55, str. 221, pjesma br. 56, str. 222 – 225 (*Turci zauzimaju Cipar 1671.*), zatim pjesma br. 77., str. 263 – 265 (*Opsada Šibenika i napad na Vodice 1646.*).

*sve izgori, nitko ne uteče,
ter pošteno ime u vik steče.*

U istoj pjesmi spomenut je čest motiv zavaravanja neprijatelja postupkom preoblačenja žena u muškarce.

6) *Turski napad na Poljica 1686.* (Kačić Miošić 1983: 355)²⁴⁸

*Al' evo ti veće čudo kažem
pravo, brate, da ništa ne lažem:
još i ženski tada mejdan biše,
kad u Docu Turci izgiboše.
Tu se nađe Mare Žuljevića,
dva Turčina pogubila biše,
trećem sveza ruke naopako,
povede ga k dvoru bijelomu.*

*Druga biše srca junačkoga
kano majka Kraljevića Marka:
mlada Bare, Lekšića ljubovca,
opošteni Poljičkinje mlade.*

*Jednoga je s kosirom posikla,
drugoga je živa uhvatila.
Ne čudi se, dragi pobratime,
Poljičke su roda vilinjega!*

248 Inačica je zabilježena u kazivača Sinjskog kraja (Fonoteka Muzeja triljskog kraja, CD 445, br. 19):

*Tu se nađe Mara Žuljevića,
dva Turčina kosirom posikla,
a tri živa uvatila
druga biše srca junačkoga
kako majka Kraljevića Marka
mlada Bara Lešića ljubovca [...]
Poljičanke roda visokoga.*

Također u: Čulin (2003: 83 – 89).

7) *Turci osvajaju Drvenik 1687.* (Kačić Miošić 1983: 395 – 396)

*Što god biše od boja junaka
sve otiđe k Sinju bijelomu,
a ostaše žene i divojke,
slipi starci i dičica mala.*

[...]

*Pohval'te se, Turci krajišnici,
vašim bulam i vašim kadunam,
kako su vas žene pridobile
Primorkinje, iz gorice vile!*

8) *Junak Luka Ožegović* (Kačić Miošić 1983: 408) pjesma je o ženskoj osveti muža. Ona pronalazi osvetnika (Burić Jakove), a za uzvrat mu obećava muževo imanje i sebe (*ja bih mu za ljubovcu bila*).

*[...] cvilila je ljuba Ožegova;
kako cvili, do neba se čuje.
Kada li se biše naplakala,
bijelu je knjigu napisala*

*ter je šalje Turkom Vrgorčanom.
U knjizi je njima besidila:
"Vrgorčani, Turci na krajini,
pošaljite mi glavu Ožegovu,*

*platit ću je, kolik' da je živa.
Ako li je poslati nećete,
evo vami tvrdu viru dajem:
osvetit ću Luku gospodara."*

[...]

*Otpisaše ljubi Ožegovoj,
Ovako su oni besidili:*

*„Ne budali, jadna udovice,
di će žena osvetiti muža!“*

9) Slično je u pjesmi *Ljuba izbavlja Zemljića Stipana iz robstva* (Banić 1885: 101 – 105); preobučena u *careve delije*, žena oslobađa muža.

10) *Robstvo Pile Žakuljića* (Isto: 39)

*Nema Pile nijednog junaka
nego ima seku i ljubovku,
seka puni ljubovka dodava.*

11) U pjesmi iz turskih vremena zabilježenoj u Biteliću (Bezić 1967: 255) žena se preodijeva u muškarca i na prevaru iskupljuje muža (Sinjanin Gavrana) iz zatvora te ubija vezira koji ga je zarobio.

Prilog 15

1) Nikola Maleta, zaljubljen u Stjepanovu odabranicu Anđu Bailovu iz Livna, napada svatove na spavanju i većinu ih pobije. Anđa i djever uspiju pobjeći, pri čemu Anđa moli djevera da je ubije zaklinjući ga majčnim mlijekom:

*„Zaklinjem te mlijekom od matere,
odsijeci mi moju rusu glavu,
pa je baci u zelenu travu.
Crna krvca moja prosta ti je,
od nevjeste tvoje Anđelije.
Volim časno ovdje poginuti,
neg Maletu krvnika ljubiti.“* (Grbeša 1997: 196)²⁴⁹

Djevojka biva nagrađena tako da se tamnica pretvori u crkvu, a čuvaju je Gospa i anđeli.

²⁴⁹ Pjesma iz Vinova Gornjeg.

2) *Tko je s Bogom, i Bog je s njime* (Andrić 1914: 2 – 4)²⁵⁰ Pjesme ističu važnost vjere u životu pojedinca, vjera je jača od neprijatelja i smrti.

3) U pjesmi *Turci zauzimaju Kalcidu 1470.* (Kačić Miošić 1983: 205 – 206) mletački vitez na samrti doziva svoju kći Anicu te ju savjetuje:

[...]

„Poslušaj me, Ane, čerce moja!
U Turčina nigda vire nije:
ti si, Ane, lipa i pristala,
Turci će te ljubiti na sramotu,
pazi, čerce, viru Isusovu!“

Njemu Ane tiho odgovara:
„Ne brini se, moj mili babajko!
Prija ću ti izgubiti glavu
nego ljubiti poturicu mladu!“

Na carevu nakanu da je poturči, djevojka odgovara sljedeće, zbog čega plaća životom:

„O nakazo, ljudska nepriliko,
za te li su Latinke divojke,
zaručnice Boga velikoga?

Ja ću prija u more skočiti
i na vatri živa izogriti,
neg' zanikat Stvoritelja moga
i ljubiti cara nečistoga!“

250 Andrić navodi inačicu naslova *Anica divojka* zabilježenu je u Ostojićevoj zbirci (II., br. 16, Medov Dolac), inačice iz Grabovca (br. 367 i br. 538) te iz Banićeve zbirke (br. 94, Donji Dolac).

4) Pjesma *Grčka carica u turskom ropstvu* (Kačić Miošić 1983: 199)²⁵¹ te sljedeća pjesma tematiziraju čest motiv žena u turskom ropstvu.

Kate Bobetić i kratki prikaz nekih junaka i junakinja poljičkih (Čulin 2003: 83 – 89)

*Muški' dila nisu me čudila,
al ženski' ta me zadržila,
kada vidi' Žuljevića Maru
i Lekšića junakinju Baru,
kako Turcin one siku glavu,
pod Mosorom, a samim kosorom.
Mnogo glava turski' su osikle,
a i živi' dosta zarobile.
Te podvige i Mare i Bare
na ploči ćeš naći urizane,
na samomu mistu događaja,
pokraj puta niže Titinaca
koji vodi zaselku Rožaca.*

*Odlučio bezdušni Stipane,
Da Katicu vodi na Zadrvarje,
Pa da tamo proda sinovicu,
te uživa njenu polovicu,
uz imanje dobije i pare.*

*Kako ženske običaj imale,
da uza se nose britve male,
obišene o pas s desne strane,
Kate se je za britvu mašila,
bilo svoje grlo pririzala. [...]*

Zadnja ričca – Isus joj je bila.

251 U pjesmi Turci zauzimaju Cipar 1571., br. 56, str. 223, nekoliko stihova također tematizira odvođenje kršćanskih djevojaka u ropstvo.

BILJEŠKA O AUTORICI

Ivana Odža (1983, Split) diplomirala je hrvatski i talijanski jezik i književnost. Doktorirala je na Filozofskome fakultetu u Zagrebu s temom iz usmene književnosti, čega je rezultat ova knjiga. Radila je kao profesor hrvatskoga i talijanskoga jezika u osnovnoj školi, a trenutno je zaposlena na Odsjeku za učiteljski studij na Filozofskome fakultetu u Splitu. Objavljuje znanstvene radove iz područja metodike nastave hrvatskoga jezika te iz hrvatske književnosti.

KAZALO IMENA¹

A

Adamović 84, 217
 Alaupović Gjeldum 17, 74, 75, 89, 93,
 199, 217
 Andrić 17, 99, 103, 105, 106, 107, 109,
 110, 116, 118, 122, 130, 142, 144,
 145, 147, 148, 155, 159, 160, 164,
 172, 173, 175, 177, 178, 181, 182,
 202, 203, 204, 205, 208, 209, 229,
 233, 239, 242, 248, 249, 250, 257,
 262, 267
 Aralica 81, 226
 Ardalić 57, 58, 83, 196, 197, 217
 Aristotel 48
 Assmann 40, 41, 217

B

Bajsić 45, 46, 217
 Bajuk 217
 Bandalović 57, 218
 Banić, F. 17, 100, 101, 102, 103, 105,

106, 107, 108, 117, 118, 128, 137,
 144, 146, 148, 157, 159, 160, 161,
 164, 165, 173, 181, 203, 204, 208,
 210, 224, 229, 248, 253, 256, 261,
 266, 267

Banić, I. 17, 224
 Banović 25, 164, 229
 Baranović 212
 Barthes 35
 Bates 55
 Batina 15, 17, 43, 59, 85, 180, 196, 218
 Bauman 42, 218
 Becker 33
 Bećirbašić 46, 218
 Belting 25
 Bemberdžer 46, 218
 Ben-Amos 15
 Benčić 40, 42, 218
 Benda 48
 Benedict 60
 Berr 33
 Bertoša 84
 Bezić 53, 104, 106, 111, 112, 127, 128,
 134, 155, 163, 166, 175, 196, 218,
 229, 237, 245, 250, 251, 254, 255,
 259, 260, 266
 Bezić-Božanić 53, 218
 Bilokapić 218
 Biti 39
 Bloch 34
 Bogatirjov 25, 221
 Bogišić 57
 Bonifačić Rožin 70, 112, 122, 152, 161,
 163, 169, 174, 188, 196, 198, 199,
 200, 203, 209, 229, 242, 243, 246,
 250, 251
 Bosanac 70, 95, 96, 99, 100, 102, 108,
 118, 124, 128, 129, 131, 137, 160,
 164, 210, 229, 249
 Bošković 42, 84, 218, 226

¹ Kazalo imena obuhvaća prezimena autora koji su u teorijskome smislu značajni za nastanak ove monografije: za oblikovanje hipoteza, povijesnoga i teorijskoga prikaza usmene književnosti i drugih relevantnih tema. Većim se dijelom podudara s popisom bibliografskih jedinica.

Bošković-Stulli 23, 24, 26, 28, 29, 31, 36,
37, 59, 70, 71, 72, 112, 167, 169,
170, 172, 196, 206, 218, 229
Botica 17, 18, 19, 20, 22, 25, 26, 29, 30,
37, 45, 65, 66, 67, 74, 90, 95, 117,
132, 133, 149, 154, 157, 158, 159,
172, 218, 219, 230, 241, 242, 248,
254, 260, 261
Botić 138, 167, 202, 219, 224
Božić 122, 130, 219, 226
Božić Blanuša 37, 219
Braća Grimm 39, 40, 219
Braudel 84, 219
Brković 85, 219
Broz 95, 96, 124, 131, 164, 229, 249
Burke 24
Butler 43, 219
Buzov 57, 218

C

Cavendish 36
Ceribašić 180, 219
Cixous 43
Čapo Žmegač 67, 68, 69, 219
Čavka 83, 219
Čistov 20, 40, 219
Črpić 139, 220
Čulin 103, 144, 162, 208, 209, 211, 229,
235, 236, 240, 252, 264, 268
Čulinović-Konstantinović 30, 53, 75, 76,
89, 144, 145, 146, 159, 171, 186,
220

D

De Beauvoir 44, 47, 48, 49, 50, 51, 52,
54, 55, 61, 62, 220
Dekanović 143, 220

Delić 27, 29, 74, 93, 94, 97, 99, 105, 110,
119, 121, 130, 142, 156, 157, 220
Delorko 23, 25, 28, 220
Dewey 34
Dogan 65, 220
Domaćinović 218, 220, 222, 225
Dotolo 139, 220
Douglas 89
Dragić 19, 20, 36, 116, 119, 168, 178,
201, 220, 221
Duda 87, 221
Dundes 15

E

Erikson 42

F

Faričić 77, 81, 82, 223
Febvre 34
Feldman 221, 222, 223, 227
Fortis 53, 54, 81, 134, 135, 160, 197, 221,
222
Foucault 34, 84, 85
Fox 64
Fridl 47, 221
Fulanović-Šošić 18
Furčić 125, 130, 138, 172, 192, 195, 221

G

Geertz 88
Genette 38, 221
Goethe 48
Grabovac 42
Grbeša 148, 221, 266
Grdešić 43, 221
Grgić 83, 221
Gross 31, 32, 33, 34, 36, 87, 88, 221

Grubišić Pulišelić 43, 221
Gudelj 81
Gunjača 218, 220

H

Halbwachs 41
Harding 72, 93, 163, 221
Hegel 32
Hektorović 25
Helebrant 143, 220
Herodot 32
Honko 20
Humboldt 32

I

Ilić 100
Irigaray 43
Iser 40
Ivanišević 69, 136, 197, 221

J

Jakobson 25, 221
Jambrešić Kirin 212, 218, 219, 221, 223, 227
Janeković Römer 61, 221
Jauss 99
Jelušić-Štrkov 70
Johnson 48
Jolles 26
Jović 124

K

Kačić Miošić 21, 70, 107, 116, 118, 119, 127, 150, 208, 221, 226, 263, 264, 265, 267, 268
Kapitanović 217, 219, 220, 226

Karbić 192, 193, 221
Kaser 67, 68
Katić 113, 123, 168, 169, 186, 187, 193, 199, 222
Katunarić 226
Kekez 22, 24, 74, 120, 134, 142, 151, 171, 190, 222
Kodrić Ivelić 18, 222
Kožić 124, 144, 222
Krstanović 109, 130, 149, 156, 175, 230, 246, 252
Kusin 77, 80, 81, 222
Kutleša 53, 71, 134, 135, 136, 139, 175, 177, 179, 194, 222
Kužić 79, 80, 82, 83, 222

L

La Capra 36
Lefebvre 84
Lévins 49
Lévi-Strauss 28, 35, 91, 92
Likok 73, 222
Lovretić 75
Lovrić 47, 52, 53, 54, 81, 134, 135, 152, 153, 157, 162, 176, 180, 218, 220, 222
Lozica 222
Lukács 39, 222
Lyotard 35

M

Maleta 266
Marcuse 37
Marinov 80, 222
Marković 20, 41, 42, 223
Marks 20, 26, 219, 223, 225
Marušić-Davidović 120, 121, 151, 230
Matas 77, 81, 82, 223

Matković-Vlašić 45, 65, 66, 223

Mauss 190

Mead 60, 124

Mesić 55, 68, 91, 93, 223

Meštrović 168, 223

Milićević 27, 58, 69, 70, 108, 112, 121,
122, 143, 145, 152, 166, 167, 171,
174, 179, 185, 186, 187, 188, 189,
196, 198, 199, 200, 202, 206, 209,
230, 245, 251, 260, 262

Millet 43

Mimica 25, 223

Mlač 230, 234, 245

Muraj 56, 223

N

Napoleon 48

Narić 134, 247, 256

Nikolić, D. 18, 20, 223

Nikolić, Z. 140, 171, 191, 223

Novak 139, 220

Novaković 193, 224

O

Odža 107, 138, 139, 167, 202, 206, 219,
224

Ortner 45, 47, 48, 224

Ortutay 26

Ostojić 96, 148

P

Paglia 60, 224

Papić 73, 218, 221, 222, 224, 225

Pavešković 212, 224

Pavlinović 18, 21, 23, 70, 71, 74, 75, 100,
101, 105, 114, 132, 136, 137, 158,
159, 162, 164, 165, 179, 181, 191,

194, 195, 230, 233, 234, 235, 237,
238, 240, 241, 243, 245, 247, 248,
249, 253, 254, 262

Perić-Polonijo 17, 118, 224

Periš 168, 224

Peterson 90, 224

Petričević 126, 173, 182, 230, 239, 243,
246, 260

Pilić 218

Pitrè 24

Plepel 122, 131, 182, 224

Pletikosić 70, 164

Popović 224, 225

Popović, A. 33

Popović, T. 80

R

Radić 176, 198

Radić, A. 59, 60

Radić, G. 224

Raos 81, 95, 225

Raspudić 55, 225

Reljković 124, 145

Rihtman Auguštín 14, 28, 53, 54, 57, 58,
59, 60, 75, 89, 90, 91, 92, 142, 191,
194, 197, 225

Rihtman Auguštín 90

Roglić 82

Rorlih-Livit 55, 225

Rowbotham 50, 51, 60, 63, 225

Rubić 82, 83

Rubin 190, 225

Rudan 20, 39, 40, 219, 223, 225

Rudan Kapec 196

Runje 139, 225

Russo 225

S

Sablić Tomić 38, 225
 Sajks 225
 Schneeweis 225
 Scurati 226
 Semprini 16, 226
 Showalter 43
 Sicard 92
 Simmel 51, 60, 61, 88, 226
 Sklevicky 73, 218, 221, 222, 224, 225
 Slavić 64, 65, 226
 Soja 84, 85, 226
 Solar 37, 226
 Spivak 55
 Stein Erlich 68, 69, 95, 115, 116, 184,
 185, 226
 Stojan 61, 62, 191, 226
 Stojković 16, 226
 Sunara 42, 84, 226
 Sveti Toma 48
 Šešo 226
 Šimunović 81, 169, 226
 Škokić 59, 124, 177, 179, 184, 218, 219,
 223, 226, 227
 Šutalo 42, 226
 Šutić 225

T

Taš 230, 244, 261
 Toma Akvinski 45
 Tomašić 42, 196, 226
 Tommaseo 96, 116, 129, 142, 148, 164,
 208
 Tripalo 230, 236, 243, 253
 Tukidid 32
 Turner 33

U

Ujević 83, 227

V

Vederford 225
 Vekić 20, 227
 Velčić 38, 227
 Vidović Schreiber 227
 Vidović-Schreiber 20
 Vince-Pallua 62, 64, 178, 227
 Vitez 87, 227
 Von Sydow 40
 Vučković 139, 227

W

White 35, 36
 Woolf 48, 49, 61, 227

Z

Zlatar 38, 43, 84, 227

Ž

Žanić 74



9 789533 520872

ISBN 978-953-352-087-2