

ВЕСНА Ђ. МАРЈАНОВИЋ<sup>1</sup>

Висока школа струковних студија за образовање  
васпитача у Кикинди

ДРАГАНА И. РАДОВАНОВИЋ<sup>2</sup>

Универзитет у Приштини са привременим седиштем  
у Косовској Митровици, Филозофски факултет  
Катедра за српски језик и књижевност

# ЕТНОЛОШКА И ЛИНГВИСТИЧКА ИСТРАЖИВАЊА ФАШАНГИ У БАНАТУ

## Сажетак

На примеру етнодијалектолошких истраживања, у раду се представљају *фашанге* – обредне поворке које врше *ојход* насеља. Етнодијалекатски материјал прикупљен је у српском и румунском делу јужног Баната у којем су фашанге карактеристичне и код Срба и код Румуна. Најупечатљивије поворке су *покладни сватџови*, а често се може сусрести и поворка *медведа*. Показаће се, између осталог, да је терминолошка разубјеност условљена и језиком и дијалекатском маркираношћу. Добијени називи добра су илустрација акултурација у овој мултиетничкој средини, кроз које се може пратити структура веровања становништва, као и однос према обредној пракси и њеним скривеним значењима.

**Кључне речи:** обредне поворке, *фашанге*, српски и румунски јужни Банат, етнолошка и дијалектолошка истраживања.

---

1 marjanov.v@sezampro.rs

2 draganailija@gmail.com

Рад је настао у оквиру пројекта *Дијалектолошка истраживања српској језичкој просјора* (178020), који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије и пројекта *Од архаичних обредних поворки до савремених карневала (у Банату)*, који финансира Министарство културе и информисања Републике Србије.

Мултидисциплинарни приступ етнолошко-антрополошким темама попут одабране теме посвећене покладним обичајима у Банату (у јужном делу српског и у делу румунског Баната око Дунава), најчешће називаним *фашан-џе* заправо је савремени приступ проучавању карактеристика особености културе становништва у одабраном подручју, с циљем прецизнијих откривања социјалних, религијских, економских и културних односа у мешовитим срединама. Увидом у досадашњу ужу литературу која се бави овим и сличним темама уочио се недостатак у прикупљању и анализи значајних појединачних одлика акумулираних у *фашанјама*. Првенствено мислимо на кључне термине употребљаване у комуникацији учесника и носилаца живог наслеђа попут лексичких појмова, потом етномузиколошких и етнокорееолошких карактеристика везаних за одабрани феномен. Значај употребе термина којима се означавају радње, поступци, одећа, реквизити, музика, игра, вербални и невербални код у означавању смисла структуре и циљева обредне, тј. забавне праксе, негде свесно употребљених од стране носилаца тих обреда, а понегде и несвесно, заправо указују на шири контекст културног наслеђа и његовог развоја. Због тога, постављањем пројектног задатка на тему „Од архаичних обредних поворки до савремених карневала у Банату“ намера је била да се путем деконструкције како архаичних, тако и савремених обреда везаних за поворке под маскама, подвргну анализи сви елементи који чине структуру два модела – традиционалног и савременог, а у којима су регистроване поворке са учесницима под маскама.

За потребе овог текста издвајамо део пројекта који се, како је већ напоменуто, односи на покладни период, тј. на спровођење обреда у време Тодорове недеље, прве седмице Ускршњег поста, код српског и румунског становништва јужног Баната. Такође сматрамо важним напоменути да се у проучаваним насељима Баната, и то с обеју страна државне границе, време одржавања оваквих обредних поворки не поклапа са реалним временом у којем се слична или иста догађања одигравају у другим крајевима Србије код православног становништва. Наиме, у јужном Банату се спровођење покладних догађања премешта у временски оквир почетка поста, тј. на Чисту седмицу или у народу познату као Тодорова недеља, док је према календару Српске православне цркве, али и Румунске православне цркве, тај период означен као почетак поста и престанак свих врста музичких догађања и народних забава. За Тодорову седмицу је и иначе у испитиваним крајевима сачувано прилично предања и митологема. Улога коња посебно у суботу у Тодоровој седмици била је веома заступљена у народном предању. Веровало се да се у ноћи између петка и суботе крећу *Тодорци*, односно *Тодоронци* –

пола људи, пола коњи и нападају сваког ко им се нађе на путу. Дакле, некада у веровањима, а данас сачувано као митологема, ради се о опасном и критичном времену у којем није дозвољено обичним људима да се нађу ван домаћинства када падне мрак. Такође су до Другог светског рата жене и у српском и у румунском Банату за Тодорову суботу месиле посебне колаче у облику потковице (Дупљаја, Јасеново, Крушчица, Дивич, Пожежена, Стара Молдава).

У другим крајевима Србије, у обичајној пракси слични или готово идентични обрасци понашања – тј. појава поворки под маскама (машкаре, шилкани, грађеници и др.) завршавали су свој опход насеља пред почетак Чисте недеље, тј. у недељу, у дан у којем се завршава конзумација хране животињског порекла. Због чега је дошло до временског померања спровођења забаве под маскама у јужном Банату, до данас нема јасних одговора. Једно од прихватљивих размишљања јесте да је православно становништво под утицајем немачког католичког живља, у не тако давној прошлости, прихватило временски да се идентификује са својим комшијама. Вероватно је на то утицао и став обе православне цркве да је ношење маски и учешће у таквим поворкама „светогрђе“ те су их забрањивали. За разлику од обеју православних цркава, католичка црква, иако није давала пуну сагласност таквом понашању, прећутно је дозвољавала па су посебно католици, тј. германско становништво досељено из разних крајева Царства у XVIII веку своје обреде пренели и у Банат. Као део предхришћанског наслеђа православни народи су ову праксу носили дубоко усађену у своје понашање, јер је првобитно све заједно имало далеко значајнији смисао како за појединце, колективе тако и за читав регион.

Досадашња истраживања поворки под маскама на крају зиме у време Месојеђа и Беле недеље, као посебни феномени живог наслеђа могу се посматрати кроз три хипотетичка оквира: први се односи на ритуале који припадају аграрним култовима и усмерени су на време када се преносном магијом утицало на јачање космогонијских сила значајних за егзистенцију човека, што је чињено уз помоћ маске, игре, ватре, светла, обреда плодности и других елемената; други се односи на мртве, на њихову инкарнацију у времену и простору природе која је привремено утонула у мрак, тј. повезују се са веома сложеним култовима намењеним прецима. Паљење великих ватри заправо је према народним веровањима терало силе мрака и помагало сунцу да поново ојача, а природи враћало животну снагу, док је домаћинству обезбеђивана општа заштита од свих сила зла; трећи се односи на увођење лудичке и пародијске компоненте у којима је свест о архаичности обреда потпуно

измењена, те се маска и маскирање као део ритуала појављују у више варијаната независно од сакралног простора (Марјановић, 2008). Наведени трећи сегмент заправо је највидљивији у савременим фашангама у Банату, а претпостављамо да је у њему садржан прочит утицај германског културног супстрата који се развијао до Другог светског рата, а такође, у одређеним формама задржан је све до најсавременијег доба.

Дакле, неоспорно је да су обредне поворке с маскираним учесницима заједничка карактеристика свих европских народа и шире, али су се у свом развоју различито обликовале и одржале. Сачуване до XXI века представљају важан сегмент духовног наслеђа европске културе, Балкана, па и културе у готово свим регионима Србије. Почетком XXI века, посебно поворке под маскама су се издвојиле као значајно нематеријално наслеђе човечанства.<sup>3</sup>

У фолклорном садржају Баната, иако егзистирају до најновијег доба знање о њиховом претходном значењу у традиционалном моделу културе присутно је само у стручним круговима и код малобројних заинтересованих за неговање традиционалног модела културе. Поворке су временом промениле свој митски садржај и везу са култовима предака и аграрним божанствима или демонима. Оно што их чини споном са прошлошћу јесте да и даље, а данас још више, стварају илузију једнакости: носећи маску, сви учесници су на истом нивоу – богати и сиромашни, стари и млади, мушкарци, жене. Деца исказују посебно стање духа, радост у учествовању и жељу за претварање жељеног у стварно, доживљено (Марјановић, 2011, стр. 25).

Стога маска и костим, што се показало и прикупљањем свежег емпиријског материјала, као предмети и реквизити имају својство да покрећу заједнице од потпуно инертног стања до ослобађајућег уз подстицај активног изражавања мишљења (*фашанге*) или, стварања илузије у моћ појединца и групе путем преображавања и обнављања. У данашњим облицима прерушавања и поворкама с маскама разоткрива се подударност с другим културама које су у претходном историјском периоду оставиле снажан печат у банатској равници. Емпиријски материјал сакупљен у току лета и јесени 2017. године експлицитно је то и доказао.

За разлику од традиционалног културног модела понашања с краја XIX века, када је прецизно било утврђено ко учествује, коју маску носи, у ком времену се окупља, којом путањом се креће по насељу, прописан број учесника и извођење пожељних играказа, у новије доба сви обрасци понашања,

3 (поворке *жилова* у Беншу, валонском делу Белгије, поворке *бушара* из Мохача, Мађарска, поворке *звончара* у Истри, Хрватска, манифестација игара под маскама *СУРВА* у Пернику).

нарочито пред крај XX века подлегли су променама. Промене су очите у самој организацији извођења ритуала у готово свим насељима где се појављују маскиране поворке. Данас се групе организују ради забаве, доброг расположења и делимично ради добити – дарова које учесници добијају опходећи домаћинства. Често је мотив за учешће и награда приликом избора најуспелијег маскираног лика.

Код разматрања ових сложених појава треба узети у обзир да је маскирање и ношење маски у критичном, лиминалном времену традиционалног модела културе, на преласку зиме у пролеће (Бела недеља), било привилегија искључиво мушкараца. Жене нису учествовале у тим опходима. Оне су биле присутне у ритуалима тек када се успоставила равнотежа у природи, тј. у последњем делу првог полугодишта (лазарице, краљице, додоле). Виктор Тарнер традиционални модел културе маскирања повезује с аграрним друштвима и митовима. Посматра га у контексту *лиминалног*, граничног времена, те условно речено, савремени модел културних дешавања с маскираним учесницима, поставља у оквире *лиминоидног*<sup>4</sup> садржаја доколице и забаве (Turner, 1989, стр. 82). Међутим, јасно је да су они повезани и да су се развијали у склопу развоја истог друштва и истих културних особености, нашта указују и последња теренска истраживања. Констатовали смо да је дошло до радикалних промена. Данас поворке с маскираним учесницима поред промењеног контекста сходно заједници и наслеђу у којем се обредна пракса развијала и у којој се данас развија (Панчево, Бела Црква, Кикинда, Нови Бечеј), тежи да економски искористе своје наслеђе. На нивоу културног туризма заузели су битно место у промовисању културе маскирања, али и појединачних идентитета о чему говоре примери из Гребенца код румунског становништва.

Могуће је данас констатовати да је у Банату учестала пракса имплементације страних образаца у садржај *Белих њоклада*, тј. *фашанги*. То се нарочито испољило на почетку XXI века, уласком појединих градова, попут Панчева и Беле Цркве, у *Федерацију европских карневалских градова*. Ове манифестације одржавају се махом лети и организатори су туристичке асоцијације које не негују националну и аутохтону баштину већ су усмерени на атрактивност, имитирајући костиме и садржаје узетих из других култура, што доприноси бржем ишчезавању традиционалних облика овог наслеђа.<sup>5</sup> Инспирисани летњим карневалима, становници Баната тако уносе и новине у *фашанге*.

4 *Limen*, латински *праг*: „... Arnolda Van Genep означава „prelaz između“, dobiva negativnu konotaciju jer više nije pozitivno prošlo stanje, a niti pozitivno artikulirano buduće stanje.“ (Turner, 1989, стр.82)

У прилог изнесеним констатацијама о присутности немачког супстрата у посматраном обреду иду и језичка одређења. Наиме, реч *фашанја/фашанје* је германизам и према Скоку синоним је за *џокладе* < од нем. *Vaschnacht* које је суфиксом *-ing* дало *Fasching* и означава *уочи њоста* (иначе, с потврдама из XVIII века, у хрватском кајжавском *фашенек*, поштокављено у *фашник*, с придевом на *-ски* – *фашински* и именицом *фашиниар* и глаголом на *-овати фашиниовати*); (Skok, 1972). Јасно је да су лексему и Срби и Румуни у Војводини примили посредством Немаца. Уз лексему и обреди су се прилагодили германским обрасцима. Осим самог назива обреда *фашанје* или *фашанке* (ређе у једн.), све друге изведенице које Скок наводи, а с потврдама у РЈАЗУ нису забележене на нашем банатском терену.

Лексему бележи и РСГВ, с различитим фонетизмима у зависности од ареала: па тако су *фашанке* код Крашована (српски говори у Румунији), у појединим пунктовима у Срему и Бачкој *фашанје*, или само *фашанка* у појединим сремским селима. У дефиницији овог Речника *фашанка* (об. у мн.) дефинише се као *лорфа, народ их зове машкаре, мачкаре, фашанке и лорфе*.

Претходна значења има у свом инвентару и РСАНУ под одредницом *вашанје/вашанке* с упућивањем на *фашанке*: 1. веселе карневалске забаве под маскама које се приређују о покладама (из Тимока; занимљиво је да ову реч

- 5 Сврременом, нарочито у економски снажним државама, структура поворки под маскама и структура карневала се комерцијализују и подређују огромној потрошачкој индустрији савременог доба о чему сликовито говоре данас бројне електронске (web) странице у информатичким медијима. Да би све било уређено и под контролом система и друштва, с постављеним јасним правилима игре обрнутог реда, где се неупућенима ствара привид „да је све могуће“, осамдесетих година XX века формирано је удружење на европском нивоу познато као FECC-a (Federacija evropskih karnevalskih gradova) са седиштем у Холандији. Године 1980. у Патрасу најпре се уједињују Патрас (Грчка) и Амстердам (Холандија) у непрофитно удружење европских карневалских градова, а прве чланице су градови из Белгије, Холандије, Луксембурга, Велике Британије, Малте. Године 2003. у Португалу је потписана конвенција између чланица удружења, а 2004. године у Пернику, у Бугарској, у време бијеналног фестивала *Иџара њод маскама*, удружење мења назив у федерацију. Основни циљеви постојања федерације налазе се у потреби размене идеја и мишљења о карневалу, костимима, маскама, као и у томе да се сакупљају обичаји и традиције везане за карневал који се третира као живо културно наслеђе. У објашњењу због чега треба приступити Федерацији, како је наведено на електронској страници, истиче се да „карневал није само културни феномен већ је и глобална индустрија“. Самим тим оправдава своју савремену одрживост кроз економско ширење и стварање моћне мреже глобалне потрошње. (Марјановић, 2014, стр. 48). У том смислу постаје јасно да су традиционалне маске и традиционални облици маскирања потиснути у други план у односу на брже процесе глобалног мешања култура (Schechner, 1993, стр. 228).

не бележи Јакша Динић у свом Тимочком речнику), 2. маскиране особе, машкаре – са ширим ареалом (Славонија– збирка речи, и Ердџановић бележи код Буњеваца). РСАНУ најпре лорфу упућује на одредницу *larva* под 1, где се као друго значење са квалификатором застарело јавља маска; а потом као друго значење са квалификаторима фигуративно и пејоративно наводи значење оно које налазимо и у РСГВ под другим значењем „она која је претерано нашминкана“, с извором у Срему. РСАНУ региструје и глагол лорфати – претерано наносити шминку.

Данашње становништво Баната, најчешће повезује маску са предметом коришћеним, с једне стране, у забави деце и омладине, а с друге стране, са улогама глумаца у позориштима. Нешто другачију слику нам пружа теренска грађа из румунског дела Баната где су се у пракси одржале покладне поворке под називом *фашаније* било да је реч о српском или румунском становништву.

Последњих деценија XX века па све до данас, у *фашанијама* се маскирају млађи мушкарци, омладина и деца, оба пола. За прерушавање користе разне текстилије тако што се њима огрћу (ћилими, испод чаршава „шлинговани“ столњаци), носе пиџаме, женске кућне хаљине, мини сукње, делове војничких и радних униформи, лица гараве или стављају пренаглашену шминку, главе повезују марамама, носе капе, навучене поцепане чарапе. Готово сваки маскирани прекрива лице да би приликом опхода кућа остао непознат. У прошлости су поред чађи за бојење лица користили и мед размазан по лицу, а преко њега се лепило гушчије или кокошије перје. Носе старе ципеле, гумене чизме, чарапе преко ципела. Говоре измењеним гласом, више крештавим и у нижим тоновима. Певају песме које се и иначе певају о сваком другом слављу али је акценат на што ласцивнијем садржају. Буку праве помоћу ударања у пластичне флаше и канте, окрећу чегртаљке, развлаче старе хармонике, ударају клепетушама и моткама. Често су у пратњи и оркестри који свирају цез или неку актуелну мелодију. Кларинет (кланет) и хармоника су неизоставни инструменти.

Покладни ритуал у посећеним насељима огледа се у организованим поворкама које представљају *покладне свайтове, мечке, сахрану*. Наведеним редом се и одржавају и данас у пракси. Разлика је приметна код српског и румунског становништва само у времену организовања покладног ритуала. Код румунског становништва у новије доба започињу у недељу и настављају у понедељак и уторак, а некада су дани посвећени фашангама и код Румуна као и код Срба трајали осам дана. У српским селима ове поворке се одржавају три дана, а време започињања неједнако је у испитиваним селима. На

пример у Дивичу (рум. Банат) поворке су започињале недељом (исто као и код румунског живља):

„кад сам бйо дѣте у ту недељу се преградимо; у понедељак и уторак су фашанке, а у недељу се идѣ код кумова, идѣм код кума што ме венч’о, ђвдѣ бйло два дѣна“

У Белобрешки и Старој Молдави обред је започињао на чисти понедељак. На примеру код српског становништва из румунског Баната може се сагледати постављени образац:

„Прво у понедељник идѣ свѣтови. Опрау се младѣнци, мѣмак и млада, девѣри па мајшна дѣверу, кумѣви, музика, сватѣви. Девѣјка се прегради у младожењу, а мѣмак оправи у млади па такѣ се шѣтају идѣ преко сѣла, идѣ Турце, йдеду по сѣло пѣваду... такѣ нам стѣри завѣћали.“

Следећа поворка – *мечке* наставља се, опет у зависности од села до села, у уторак (у већини насеља) или у четвртак (Белобрешка, на пример – „понедељком, четвртком и субѣтом се прау фашанке, уторак и петѣк се не прау“).

Казивачи описују мечке на следећи начин:

„опрау се љѣди у бундаше, онѣ кѣжуе имѣли, па имѣду онѣ клепетѣше (важан реkvизит за одгон нечистих сила), па се нагарѣу па се свй повѣжу једном штрањком па пролазу тудѣ.“

Субѣтом се одржава последња поворка – сахрана, а казивачи то описују на следећи начин:

„субѣтом се праила сѣрана. Нѣсу мртѣца, стаѣ га на носйла, идѣ пѣвѣрка, пѣп, целйву га, па пѣли сас ѣином, залиѣу га, свѣћу нѣсу, а баѣе у црнѣ па запѣвају па у нѣрднѣ нѣшњу бйли су мушкарце. То се праило да не дѣћу овй Тодорѣвци што су у субѣту“.

За разлику од српског становништва у српском и румунском делу Баната, код Румуна у јужном делу српског Баната, на пример у Гребенцу, у непосредној близини Беле Цркве, покладне игре – *faşancu la Grebenaş* (рум.), развијале су се као празник и обред у којем се обележавају дани у првој седмици ускршњег поста, али су се током времена све ове игре надградиле и одликују се са толико особености у извођењу тематских сцена и пратећих, готово независних програма да се савремене *фашанѣ* – *faşancu* – тумаче као маркер мањинске заједнице који је по представљању различит модел од других познатих код Срба, Рома, Чеха/Пемаца. Сценарио покладних догађања



у Гребенцу припрема се унапред и у његовом креирању учествују све структуре у заједници – попут председника месне канцеларије, директора школе, представника друштвених и политичких власти. *Фашанџе* одликује динамичност, али истовремено и пулсирајућа мешавина прописаног реда и израњајућег хаоса. Прописаног реда утолико што догађања имају понављајући, строго формализован предвидљив карактер у смислу времена, места, учесника, симбола и вредности на које се скреће пажња. Хаос се одликује тако што скоро сваки формализовани елемент ритуала може постати оквир за испољавање спонтано импровизованих, дакле непредвидљивих индивидуалних значења (Павковић; Наумовић, 1996, стр. 699). Првога дана ритуала током пре поднева селом иду групе младића *калушара* (cǎluc'eri), одевених у стилизовани румунски мушки национални костим.<sup>6</sup> Уз пратњу музичара и свога вође којег називају *vătavu*, улазе у домаћинства, изводе ритуални плес и након чашћења добијају дарове – углавном јаја. *Калушари* су добродошли у сваком домаћинству. По завршетку опхода, младићи се предевају у ликове који учествују у поворци *покладних сватова* неки пут истога дана поподне, али чешће наредног дана, у уторак или у суботу, када се покладе и завршавају. Улога *калушера* у *фашанџама* је амбивалентна. Својом појавом у националном костиму обавештавају о пореклу и указују на непосредну везу са матицом, а у поворци покладних сватова придружују се сценарију *фашанџи* прихваћеном на целом простору средњоевропске и балканске територије. Када одиграју са девојкама коло и друге игре на сред села, *калушари* се преоблаче у кући младића који је одређен да буде *млада* у *покладним сватовима*, потом се придружују поворци која се креће горе-доле главном улицом села. Специфичност поворки огледа се у сценографији – покретним сликама на тракторским приколицама. Дефиле започиње са организованом предшколском и школском децом која на приколицама, уз коришћење симбола румунске народне културе (украшавање ћилимима са изразитим натписима и орнаментиком устаљеном код румунске заједнице, текстилијама, другим натписима на матерњем/румунском језику) представљају нпр. причу с радњама везаним за пролеће, потом неке занате и удружења, итд. Гребенчани су у припремању маски и маскираних група увек актуелни, духовити, али и помало иронични – нпр ако је удовица погрешила, споменуће је; ако су локалне власти прикупили новац наменски, а он се „загубио“, пронаћи ће се као садржај у некој од сцена. Од актуелности које су их повремено

6 Потребно је нагласити да су калушери као обредна поворка у традиционалној румунској култури присутни у време празника Духова, али на простору српског дела Баната њихова обредна игра се представља у време фашанџи.

окупирале су на пример популарност разних турбо и фолк певача и певачица као на пример представљање Лепе Брене: прерушени младић у мини сукњи, у најлон-чарапама, изражених груди и задњице, са периком, у руци је држао микрофон и док се трактор кретао, певао је песме познате певачице (1984. године); или, пародија на *теј њарагу* део је сценографије у поворкама приликом организације *фашанџи* 2005. године (Марјановић, 2008, стр. 138). Заправо, сваке године се постави једна посебна тема као пример негативних појава у друштву те се подвргава гротески и пародији, било да је реч о испољеним негативностима на локалном или ширем плану.

Структуру према моделу традиционално/актуелно – савремено/ традиционално употпуњава на крају и поворка *медведа* сачињена обично од по четири учесника тако што су три *медведа* – маскирани у преврнуте кабанице или бундаше са маскама на лицу начињеним од цакова, крзна или навученим капуљачама на главу, поднапити, везани дугачким ланцима или канапима, док их четврти води као њихов *чувар*. Веома су агресивни, улећу и насрћу на публику не би ли некога умотали или саплели, изазивају неред и вриску, урлају. Друге маске које се навлаче на главу или постављају преко лица, попут маске *медведа*, *вука*, *роге* (Стража, Јасеново). Често се праве од крзна (овчијег, зечијег, јагњећег), кудеље, платна, уз додатак животињских атрибута – рогова, ушију, кљуна. На пример маску *роге* праве од хамер-папира или тањег картона, ваљкасто постављеног и облепљеног живинским перјем, са отворима за очи док је у висини уста начињен дужи кљун наранџасте боје. Маске *овце* или *овна* у поворкама са маскама нису уобичајене, али се повремено запажају. Углавном су виђене на простору јужног Баната. Маска овна – *бербека* из Гребенца, начињена је од лобање овна са горњом вилицом и зубима. Уобличена је тако што је од дрвета начињен предњи део доње вилице и углављен у кост; на место очију стављени су кругови од дрвета обојени црно, а два велика овнујска рога добро су причвршћени. Доња вилица начињена је од грубо формираног дрвета, покретна је и клепа када се помера узицом (Марјановић, 2008, стр. 252–253). Све више је присутна појава увођења нових и актуелних ликова који су инспирација тренутка, медијске актуелности, друштвено-историјских околности или друштвене стварности, технолошког напретка и процеса глобализације у свим видовима деловања.

Према претходној сажетој дескрипцији покладни ритуал у Гребенцу могао би се поделити у неколико сегмената: поворка калушара; покретне слике, тј. украшене тракторске приколице, назване „алегоријским колима“ са маскираним учесницима деце и омладине из села које вуку трактори; покладни сватови, програм сатирично-комичног садржаја који се изводи на

позорници у Дому културе, када се по завршетку бира и најлепша маска. Програм у Дому културе организован је заједничким трудом Културно-уметничког друштва „Георге Кошдук“ (Gheorghe Coșduc), чланова фанfare и представника гребеначке школе. Пошто се заврше представљања, тј. сценски део, уклањају клупе из сале и започиње игранка, бал под маскама (Павковић; Наумовић, 1996, стр. 699–700).

Према претходној сажетој дескрипцији покладни ритуал у Гребенцу могао би се поделити у три дела: први, поворка калушара, коју чине младићи и дечаци обучени у национални румунски костим. П. Скок *калуш* објашњава као балкански пастирски термин, очигледно влашким посредством ушао и у српски језик, мада је интересантно да из румунског Баната нисмо, барем од казивача са којима смо разговарали, добили потврде. Очигледно да се код српског становништва не појављују поворке овог типа, јер су у свом значењском облику везане за румунски ентитет.

Увидом у српски дијалекатски терен јасно се показује да реч има знатно шири ареал, што засад – док не добијемо дијалекатске речнике добро показује РСАНУ где је *калушаст* – *ован који има црне уши и црне њеје по њушци, мрк*; *калуша/калушко* је калушаста, црна, тамно браон, мрка овца/ован – с потврдама у Левчу, топличком крају, Нишу, Темнићу, Ускоцима и Дробњацима, затим и Качеру, околини Ваљева, Параћина, у Срему, тимочком крају, као и у делу западнијих штокавских говора (Зоруновац). Ипак, мишљења смо да је калуш, тј. поворка калушара повезана са румунским веровањима и румунском симболиком везаном за коња, као хтонску животињу. О томе јасно говори и Д. Антонијевић када образлаже поворку калушара. На румунском језику *калуш*, односно *căluș* је коњић, а обредна игра коју и данас практикују је према проучавањима српских и румунских стручњака добила име по том коњићу. Иначе, фигури коњића се придаје посебна важност у овим обредима (Антонијевић, 1990, стр. 205).

Други део спектакла у Гребенцу су покретне слике, тј. украшене тракторске приколице са маскираним учесницима деце и омладине из села које вуку трактори; трећи, програм сатирично-комичног садржаја који се изводи на позорници у Дому културе, а потом се поворке окупљају у поподневним часовима у центру села, где све до вечери траје забављање. У суботу, на крају те седмице, врши се традиционално мирење завађених, што је општа одлика у контексту покладних догађања. У најновије време почињу да организују суботом и сахрану фашанги.

И на крају ако се пажљиво погледају све фотографије којима се дочарава време *фашанги* у јужном Банату, било да је реч о територији у Србији или о

територији у Румунији, отвара се један нови хоризонт људског стваралаштва. Сви ови ликови комуницирају на веома специфичан начин. Иако се ради о нама блиским особама они подстичу сферу непознатог и знатичељног што *фашаније* то и дочаравају.

Код разматрања ових сложених појава треба узети у обзир да је маскирање и ношење маски у критичном, лиминалном времену традиционалног модела културе, на преласку зиме у пролеће (Бела недеља), било привилегија искључиво мушкараца. Жене нису учествовале у тим опходима. Међутим, данас са терена (Белобрешка, Стара Молдава у Клисурси или Крушчица поред Б. Цркве) имамо податке да су и жене, барем наше казивачице (све су углавном дубоко загазиле у осму деценију живота), још од своје ране младости учествовале у фашангама:

„у лорфе се преградиле неке жене, оправе се гдспе; па опраи ме у принцезу, сам имала блузу, велику сукњу с онѐ жйце и перја и шешир, па ми ставиду онѐ фиранге (завесе)... Исто тако и деца: праили смо и бѐбе, биле пелѐнке сам им вѐзала...“

Сви они за прерушавање користе разне текстилије и предмете, истичу казивачи:

„преграде се да их не познаш: ч’аршаве, шлинговане, бѐле, па онѐ клеч’ано обучѐду, са тѐма се обукивали па онѐ капе крепониране, а озгѐр фиранге, и кѐшнице стаљали шта све нйсмо“.

Дакле, у крајевима где постоји јасна свест о пређашњем понашању као неопходном да би се постигао жељени циљ, па потом сведеном попут обредне праксе Јасенова, Дупљаје, Врачев Гаја, Крушчице, дошло је до преношења некадашње обредне праксе на децу која постају њени главни носиоци, иако су покретачи целокупног догађања остали и даље одрасли. Пребачај обреда и традиционалног облика маскирања у дечју сферу никако не значи да се обред изгубио, већ у овом случају, деца су настављачи обредне праксе у новом значењу, те представљају копчу са *традицијом* у којој се структура и крајњи циљ извођења изменио и попримио нову улогу.

Јасно је данас да су маска (лорфа) и маскирање (награђивање) одавно сишли с позорнице обредног понашања. Прешли су дуг пут од обреда до присуства у времену доколице, празника, попуне летњих туристичких садржаја и/или забаве. Од симболичног значења с циљем обављања радњи битних за опстајање заједница у односима са природом и прецима, потом пожељног владања носилаца маски у времену „дозвољених слобода“, па до важних реkvизита у културном маркетингу друштва, комерцијално исплативог пред-

мета и садржаја у туристичким понудама. Фолклорни садржаји инспирисани традиционалним моделом понашања спорадично се могу и данас сагледати, мада је све више оних обојених тржиштем и високом продукцијом која подразумева материјалну добит, на што утиче у великој мери и Федерација европских карневалских градова са својим циљевима, мисијом и карневалском продукцијом.

У банатским насељима заједно са насељима и у Клисурси (румунски део) структура ритуала са учесницима под маскама, у целини је комплементарна и садржана у три елементарне фазе: 1. почетна фаза – идеја: договор, утврђивање времена, организација, маскирање; 2. мета фаза – реализација: представљање маскираних ликова, преузимање нових улога, простор (отворен/затворен), искорак из свакодневице – радње и игрокази, поруке, интеграција – игранка, заједничка гозба; 3. завршна фаза – ремисија: ватра/ватромет, повратак у свакодневицу, реминисценција догађаја. Готово у свим насељима

Дакле, у другој деценији XX века, када се узму први резултати са истраживања у јужном Банату, како у српском делу, тако и у румунском, може се говорити о потпуно трансформисаном односу према маски и маскирању. Овај, некада обредни феномен, остао је битан у свести људи али у новом добу, у функцији је преваходно интеграције заједнице и мере за добру забаву. Ипак, након кратког емпиријског рада на наведеном подручју, остало је прилично непознаница попут употребе одређених термина који немају више пређашња значења, а нису задобили ни нова. Осим наведеног, сматрамо да је значајно за даља проучавања утврдити све разлоге померања времена у одржавању самог спектакла, као и утврдити све сложене односе који се испољавају према маски и маскирању, а манифестују се у савременим облицима маскирања.

## Литература

- Антонијевић, Д. (1990). *Ритуални ѿранс*. Београд: САНУ Балканолошки институт.
- Ван Генеп, А. (2005). *Обреди ѿрелаза*. Београд: СКЗ
- Lozica, I. (1990). *Izvan teatra*. Zagreb: Hrvatsko društvo kazališnih kritičara i teatrologa.
- Ердељановић, Ј. (2013). *Срби у Банату*. Панчево: Историјски архив.
- Марјановић, В. (2014). Ритуали, маске и маскирање кроз време, *Лујка и маска у српској култури, Од обредној до ѿзоришној чина*, Зборник радова, ур. Динић, Љ., Позоришни музеј. Нови Сад: Службени гласник.
- Марјановић, В. (2008). *Маске, маскирање и ритуали*. Београд: Чигоја штампа.

- Марјановић, В. (2011). *На крају и на почетку – карневал*. Београд: Етнографски музеј.
- Павковић, Н., Наумовић, С. (1996) Faşanclu la Grebenaş, Фолклоризам, симболичке стратегије и етнички идентитет румунске националне мањине у Банату, *Положај мањина у Савезној Републици Југославији*, Научни скупови, књига LXXXIV, Одељење друштвених наука, књига 19, Београд: САНУ, 697–708.
- Српски рјечник, истолкован њемачкијем и латинскијем ријечима. Скупио ја и на свијет издао Вук Стефановић*. У Бечу, 1818.
- Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем ријечима. Скупио ја и на свијет издао Вук Стеф. Караџић*. У Бечу, 1852.
- РСАНУ. *Речник српскохрватској књижевној и народној језика I–XVIII*, Београд, 1959–2010.
- РСГВ: *Речник српских јовора Војводине*, св. 1–10, Нови Сад: Матица српска. Одељење за књижевност и језик, 2000–2010.
- РМС. *Речник српскохрватској књижевној језика*. – Нови Сад – Загреб (Матица српска – Матица хрватска), 1967–1969, књ. I–III, Нови Сад (Матица српска), 1971–1976, књ. IV–VI.
- РСЈ. *Речник српској језика*, Матица српска, Нови Сад, 2007.

\*

- Skok, Petar. *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I–IV*, Zagreb, 1971–1974.
- Turner, V. (1989) *Od rituala do teatra, Ozbiljnost ljudske igre*, biblioteka MIXTA, Zagreb: ITRO August Cesarec.

## Прилози



ФАШАНГЕ, СРБИ, ЈАСЕНОВО  
1985. год.



ИГРА КАЛУША-  
РА, ГРЕБЕНАЦ,  
ЈУЖНИ БАНАТ



МАСКИРАНА ОСОБА У ФАШАНГАМА,  
ЈУЖНИ БАНАТ

АНТРОПОМОРФНОЗООМОРФНА МАСКА, ЛУЖНИ БАНАТ



БЕРБЕК – МАСКА, ГРЕБЕНАЦ, ЛУЖНИ БАНАТ





МАСКА МЕДВЕДА, Јужни Банат, РЕКОНСТРУКЦИЈА

VESNA Đ. MARJANOVIĆ

Preschool Teacher Training College  
of Applied Studies, Kikinda

DRAGANA I. RADOVANOVIĆ

University of Priština with temporary Head-Office  
in Kosovska Mitrovica, Faculty of Philosophy

## ETHOLOGICAL AND DIALECTAL STUDY OF *FAŠANGE* IN BANAT

### *Summary*

The paper analyse *fašange* – *ritual processions that go around the settlement* as an example of ethno-dialectal study. The ethno-dialectal materials were collected in Serbian and Romanian part of South Banat, where *fašange* is typically practiced by both Serbs and Romanians. The carnival wedding procession

(*pokladni svatovi*) is the most memorable procession, and the *bear procession* is also very common.

In recent times, during summer, tourist organizations from various cities and the Serbian Tourist Organization have been organizing spectacles, referred to as carnivals, thus introducing what we know today as the carnivals of Pančevo, Bela Crkva, Vršac, etc. (as members of FECC). In that case *fašange* has evolved through several basic stadiums that are somewhat still overlapped. The late 19th and beginning of the 20th century saw the emergence of elements of folk theatre performances as influence of German population settled in Banat. Sometimes modelled after characters from the 'comedia dell arte', borrowed from Roman cultural forms, with the grotesque and burlesque feel of the street, the carnival is cloaked in political sarcasm, cleverly wrapped in the (apparent) struggle against all „evil“ and the diseases of a society. Nowadays, the music, play and dance are more and more originating from other cultures, with mostly represented patterns from Brazilian or Venetian carnivals or even German carnivals. The disguise, in modern times, reveals a coincidence with other cultures, where similar forms of communication are easily recognizable between individuals wearing masks. In this combination of different cultures *the language of masks* is evident, because wearing a mask and disguising oneself will produce the same effects, particularly those which we can simply describe as magical or mesmerizing to those wearing a disguise, which at the same time gives a sense of universality and singularity of man as a homo symbolicum.

The paper shows that terminological dispersion is caused by both language and dialectal features. The terminology used in this area is a good illustration of acculturation in this multi-ethnic region that reflects the structure of beliefs and attitudes towards ritual practices and its hidden meanings.

**Keywords:** ritual processions, *fašange*, Serbian and Romanian South Banat, ethnological and dialectal study.