

PETER BURKE

JUNACI, NITKOVI I LUDE

NARODNA KULTURA PREDINDUSTRIJSKE EVROPE

Preveli

BORKO AUGUŠTIN
DUNJA RIHTMAN-AUGUŠTIN

ZAGREB 1991

Biblioteka
POVIJESNA ISTRAŽIVANJA

Naslov izvornika

POPULAR CULTURE IN EARLY MODERN EUROPE
Temple Smith, London 1978.

ŠKOLSKA KNJIGA

Urednički odbor

JOSIP ADAMČEK, predsjednik
BLAGOTA DRAŠKOVIĆ
RADULE KNEŽEVIĆ
MIRA KOLAR-DIMITRIJEVIĆ
RENE LOVRENČIĆ
DRAGO ROKSANDIĆ
VLADIMIR ŠTOKALO
ANTUN ZIBAR

Urednici

BLAGOTA DRAŠKOVIĆ
DRAGO ROKSANDIĆ

Recenzenti

Dr. MAJA BOŠKOVIĆ-STULLI
Dr. ZORICA RAJKOVIĆ

Lektor

MARIJAN BARKOVIĆ

Grafički urednik

ŽELJKO IVANČIĆ

Republička zajednica za znanstveni rad Republike Hrvatske i Republička samoupravna interesna zajednica kulture Republike Hrvatske financijski su pomogle izdavanje ovog djela.

CIP — Katalogizacija u publikaciji
Nacionalna i sveučilišna biblioteka, Zagreb
39(4)"1500/1800"
930.85(4) "1500/1800"
BURKE, Peter

Junaci, nitkovi i lude : narodna
kultura prcdindustrijske Evrope / Peter
Burke ; preveli Borko Auguštín... [et
al.]. - Zagreb : Školska knjiga [etc.],
1991. - 259 str., [16] str. s tablama ;
24 cm. - (Biblioteka Povijesna
istraživanja)
Prijevod djela: Popular culture in early
modern Europe. - Bibliografija: str.
227-241 i uz tekst. - Kazalo.
ISBN 86-03-99648-2
910606150

SADRŽAJ

| | |
|--|-----|
| Predgovor..... | 5 |
| Prolog..... | 9 |
| Prvi dio | |
| U POTRAZI ZA NARODNOM KULTUROM..... | 11 |
| Otkriće naroda..... | 12 |
| Jedinstvo razlike u narodnoj kulturi..... | 23 |
| Više klase i "mala tradicija"..... | 23 |
| Raznolikosti narodne kulture: selo..... | 26 |
| Raznolikosti narodne kulture: gradovi..... | 30 |
| Lutalice..... | 34 |
| Vjerske i regionalne razlike..... | 38 |
| Interakcija..... | 44 |
| Neuhvatljivi plijen..... | 48 |
| Posrednici..... | 48 |
| Posredni pristupi narodnoj kulturi..... | 55 |
| Drugi dio | |
| STRUKTURE NARODNE KULTURE..... | 61 |
| Prenošenje narodne kulture..... | 62 |
| Profesionalci..... | 62 |
| Amateri..... | 68 |
| Scena..... | 71 |
| Tradicija i kreativnost..... | 74 |
| Tradicionalni oblici..... | 76 |
| Žanrovi..... | 76 |
| Teme i varijacije..... | 81 |
| Proces kompozicije..... | 89 |
| Junaci, nitkovi i lude..... | 96 |
| Uzorci i preobrazbe..... | 96 |
| Vladar..... | 97 |
| Svećenstvo..... | 100 |
| Plemstvo..... | 100 |
| Srednji sloj..... | 102 |
| Obični ljudi..... | 103 |
| Autsajderi..... | 105 |

| | |
|--|-----|
| Pučki stavovi i vrednote..... | 108 |
| Svijet poklada..... | 114 |
| Mitovi i običaji..... | 114 |
| Poklade..... | 116 |
| Svijet naopačke..... | 118 |
| Pokladno..... | 122 |
| Društvena kontrola ili društveni protest?..... | 126 |
| Treći dio | |
| MIJENE U NARODNOJ KULTURI..... | 130 |
| Trijumf korizme: reforma narodne kulture..... | 131 |
| Prva faza reforme 1500-1650..... | 131 |
| Kultura pravovjernih..... | 140 |
| Druga faza reforme 1650-1800..... | 146 |
| Narodna kultura i društvena promjena..... | 153 |
| Trgovačka revolucija..... | 153 |
| Upotreba pismenosti..... | 156 |
| Politika i narod..... | 161 |
| Uzmak viših klasa..... | 168 |
| Od uzmaka do otkrića..... | 174 |
| Dodatak 1. Otkriće naroda: izabrane rasprave i antologije 1760-1846..... | 178 |
| Dodatak 2. Izabrane publikacije koje osvjetljavaju reformu narodne kulture 1495-1664..... | 180 |

PREDGOVOR

Knjiga britanskoga historičara Petera Burkea, koja u hrvatskom prijevodu izlazi pod naslovom *Junaci, nitkovi i lude*, objavljena je na engleskom godine 1978. kao *Povijest narodne kulture rane mnoderne Europe*. Riječ je o povijesnim istraživanjima narodne kulture koja kao svoj "teren" imaju cijelu Evropu (i to ne samo Zapadnu nego i Istočnu) između 1500. i 1800. i na neki se način nastavljaju na nenadmašivo djelo M. Bahtina o Rabelaisu i srednjovjekovnoj narodnoj kulturi.

Izvanredni znalac historijske i etnološke literature, poznavalac vrlo mnogo evropskih jezika, autor nas suvereno vodi kroz predindustrijsku Evropu i otkriva nam njeno vrijeme duga trajanja. To vrijeme koje je teklo ciklički, a označavale su ga godišnje mijene prirode i za njih vezani praznici, vrijeme je narodne kulture. U njoj na početku spomenutog razdoblja još sudjeluju svi slojevi društva da bi se kasnije pismeni i elita iz nje povukli. Tu "narodnu kulturu" autor uspoređuje s neuhvatljivim plijenom zato što o njoj nema izravnih obavijesti: o "narodnoj kulturi" i njezinoj povijesti moguće je saznati tek posredno, iz izvora koji pojedine fenomene, npr. običaje ili blagdane promatraju iz različitih, često suprotnih uglova: jedni ih kritiziraju kao znakove primitivnosti, poganstva ili divljaštva, a drugi pak te iste pojave uzvisuju kao nepatvoreni izraz narodnog, čak nacionalnoga duha. Zato "narodna kultura" izmiče našoj spoznaji; neuhvatljiv je plijen.

Autor se morao probijati kroz mnoštvo kontraverznih izjava i pogleda. Uza sve to uspio je iznijeti na vidjelo fenomen "narodne kulture" koji se u povijesnoj znanosti, i s obzirom na tijek evropskih duhovnih kretanja, uvijek smatrao marginalnim. Pokazao je da je "narodna kultura" zapravo središnji problem društva te kulturne i povijesne mijene. Poznati historičar i pisac Carlo Ginzburg, pišući predgovor talijanskom izdanju ove knjige godinu dana nakon izlaska engleskoga originala, pozdravlja taj novi sektor istraživanja u koji se upustio povjesničar i ističe kako iznašaće novog sektora istraživanja iziskuje ne samo "uvođenje novih tehnika nego i uvođenje novih kriterija verifikacije".¹

Iako ukorijenjena u modernoj socijalnoj povijesti knjiga Petera Burkea umnogome je inovatorska: bavi se etnološkim temama, ali ne na klasičan etnološki način, a mogli bismo reći ni na način klasične historijske znanosti. "Narodnu kulturu" etnologija istražuje još od vremena "otkrića naroda". Autor nam je podastao pregled toga otkrića naroda, za koje će kasnije reći da njegova prava povijest još nije napisana.² No pregnantno je dokumentira njegov popis od pedeset najznačajnijih djela objavljenih između 1760. i 1846. Otkriće naroda bilo je u funkciji tada nastajućih nacionalnih pokreta. Različiti su pisci u prvom redu naglašavali jedinstvo nacije kojom su se bavili. Nastajale su zbirke narodnih/nacionalnih pripovjedaka i pjesama, opisi "divnih" i "izvornih" narodnih običaja. Ciljeve tih publikacija nedvosmisleno je formulirao jedan od sastavljača takvih zbirki, od Burkea često citirani Vuk Karadžić: "Ja se nadam da će ova moja mala Pjesmarica biti povoljna svakome onom Serbljinu, koi Nacionalizmus svoga roda ljubi".³

Sam Vuk za Burkea paradigmatička je ličnost otkrivača i istraživača narodne kulture. Osim toga što ga višeputa citira i spominje, znatan prostor posvećuje Vukovoj biografiji. Steta je jedino što o Vuku na engleskom postoji tek prilično jednostrana monografija britanskog diplomate Duncana Wilsona⁴. Wilson promatra Vuka mahom iz srpske, rekla bih beogradske perspektive (nije ni čudno jer se u tom krugu kretao), pa se ne odnosi prema Vuku dovoljno kritično. Njegovi prijevodi pojedinih citata Vukovih tekstova prilično su osiromašili izvornik. No i iz tako manjkave monografije Burke će izvući zanimljive podatke o "otkrivaču" naroda i

"narodne kulture". Usporedit će ih s mnogim njegovim paralelama diljem Evrope.

Iako etnologija zapravo počinje otkrićem odnosno usporedo s otkrićem "naroda" sudbina samog tog pojma u modernoj etnologiji varira. Devetnaestostoljetno poimanje "naroda" nastalo je zbog potrebe da se izdvoji i označi kultura prostoga puka, neelitnih slojeva naspram onoj viših slojeva društva. Ipak, završilo je, kako sam već spomenula, time da je naglasak stavljen samo na jedan društveni sloj - seljake. Narod i narodni život prikazivani su kao bliski prirodi (jer su seljaci doista prirodi bliži), homogeno i idilično. Nije se uviđala socijalna raslojenost "naroda" i život pun sukoba i proturječja.

Osim toga, fenomene "narodne kulture" smatralo se jednom zauvijek datima i postojanima. Mijene "narodne kulture" tretirane su mahorn kao njena degradacija ili razgradnja. Nekad, u drevnim vremenima, mislilo se (a katkad se još i danas tako razmišlja), postojala je prava, izvorna "narodna kultura" pojedinih etničkih grupa i nacija. Tijekom vremena ta se narodna kultura "kvarila" zbog dodira s kulturama drugih naroda i zbog utjecaja gradske, građanske, ne-narodne ne-nacionalne civilizacije.

Ovo moderno historijsko istraživanje pokazuje "narodnu kulturu" kao povijesni fenomen. Tvor je splet simbola i značenja pa i artefakata, to jest pojava podložnih promjenama u kontekstu političkih i socijalnih povijesnih procesa.; štoviše u tom kontekstu mijenja se čak i njihov univerzalni ili nacionalni karakter.

Kritika etnološkog kategorijalnog aparata u koji ulazi pojam "narodne kulture" i koji se oslanja na pojam "narod", još od početka šezdesetih godina ovoga stoljeća, naprimjer u Njemačkoj, upozoravala je da treba ponovno promisliti taj pojam, te da je potrebno odvojiti se od koncepcija poput narodne duše, pa i naroda-nacije različitih demagoških poimanja naroda, jer u "narodu" postoje različiti socijalni slojevi, a kulturni fenomeni koje su romantičari nerijetko pripisivali, i još uvijek se pripisuju pojedinim narodima kao isključivo njihovoj tekovini - nerijetko pripadaju, kako to Burke zorno pokazuje, evropskoj zajedničkoj zalihi kulturnih dobara (*common stock*).

Fenomeni "narodne kulture" povijesno gledano mnogo su složeniji nego što su ih to etnološka istraživanja prikazivala. Burke upravo to pokazuje i konkretizira. Za njega narodna kultura nije samo kultura seljaka; on među neelitnim slojevima preindustrijske Evrope razlikuje osim seljaka još i obrtnike, pa zatim žene, djecu, pastire, mornare, prosjake i neke druge (v. Prolog). Svaka od tih skupina na drugačiji način sudjeluje u narodnoj kulturi i na drugačiji način stvara. Osim toga vrlo je važno da kultura pojedinih slojeva međusobno interferira. Kulturni fenomeni ne prelaze samo iz regije u regiju nego i iz viših klasa u niže slojeve, pa i obrnuto, a pritom se, što je vrlo važno naglasiti, svi ti fenomeni stalno mijenjaju i adaptiraju pojedinom sloju, vremenu i odgovarajućim prilikama. Burke pokazuje poseban soj posrednika, putujućih trgovaca, pjevača i drugih litalica koji posreduju u prenošenju narodne kulture. Nekadašnja istraživanja kontinuiteta kao i brojne teorije silaska i uzlaska kulturnih fenomena obično nisu pretpostavljale da se ti fenomeni u tom procesu mijenjaju i adaptiraju. Povijesnom dokumentacijom Burke pokazuje suprotno, i u tom je srž povijesnog procesa. Osim toga Burke upozorava na pokrete koji su vrlo agresivno nastojali reformirati "narodnu kulturu". Riječ je o zabranama, progonima i procesima s promjenljivim uspjehom. U reformi narodne kulture, u silasku kulturnih utjecaja i fenomena iz više kulture u nižu i obrnuto ti bi se fenomeni nerijetko tako preoblikovali da na kraju nije više bilo jasno tko je koga pokušavao reformirati.

U analizi narodne kulture ranog razdoblja predindustrijske Evrope Burke se oslanja na poznatu antropološku teoriju Roberta Redfielda o "velikoj" i "maloj tradiciji". Ta je teorija svojevremeno imala snažne odjeke, ali je u biti statična jer ne uvažava baš ono na čemu

Burke inzistira: dinarniku povijesnih rnijena u interakcijama velike i male tradicije. Zato donekle i čudi što ju je izabrao kao oslonac. Iako već na prvirn stranicarna spominje jednu drugu teoriju, koja rnože biti produktivna u istraživanju odnosa kulture vodećih i podređenih slojeva društva, onu Gramscievu, Burke će tek nekoliko godina nakon izlaska ove knjige⁵ reći da se nje namjerno nije pridržavao zbog mogućnosti da odnos podređenih i nadređenih bude interpretiran odviše shematično, zavjerenički, zapravo ideološki. Zato govoreći unatrag o svojoj knjizi predlaže da se kulturni procesi promatraju u rasponu odnosa između elitnih i neelitnih slojeva, između hegemonističkih i podređenih klasa. Ta dva određenja želi shvatiti ne kao krajnje točke povijesnih procesa nego kao pravce njihova odvijanja.⁶

Kritika idealiziranja i kanoniziranja pojava "narodne kulture" i slabo uvažavanje socijalnih slojevitosti odnosno utjecaja interakcije socijalnih slojeva na razvoj i život narodne kulture u nekim našim, jugoslavenskim etnološkim pravicima nije imala odjeka. I u javnosti još uvijek vladaju stereotipi, pa kad se kaže "narodna kultura" onda se obično rnisli na seljake u svečanim narodnim nošnjama kako plešu nakon rada i žive u kućama što se "obično nalaze u lijepo uređenom voćnjaku" kako je zadružne dornove još opisivao O. Utješenović.⁷ "Narodna kultura" u našim je koncepcijama i u našoj terminologiji pretežno kultura seljaka kakvu je vide građani, uz to kultura strogo nacionalno obojena. Bolje reći, to je kultura za koju se smatra da su u njoj pohranjeni svi izvorni simboli pojedinih nacija.

O kulturi ostalih neelitnih slojeva u našoj prošlosti sve donedavno mnogo se manje pisalo. Običaje i umotvorine kao i artefakte onih neelitnih slojeva koji nisu bili seljaci u našoj su literaturi nazivali i nazivaju "pučkima". Gotovo ih se nikad nije vrednovalo tako visoko kao one "narodne". Tako se stvarao dojam kao da je riječ o dva fenomena: s jedne strane bila je "narodna kultura" plešućih seljaka, a s druge strane kultura "pučkih slojeva", kultura između usmene i pisane komunikacije u kojoj su se nazirale interakcije različitih socijalnih i kulturnih silnica. Burke, međutim, svjedoči o tome da iako se stvaralaštvo obrtnika i različitih pokućaraca razlikuje od stvaralaštva seljaka ta pučka kultura pripada istoj kategoriji neelite ili Gramscievirn podređenirna. Pa ako želinto shvatiti povijesni proces koji se zove "narodna kultura" nrorammo ih promatrati zajedno ili barem u interakciji.

Pitanjem otkrića naroda i pojmovima "narodne" i "pučke" kulture nešto sam se poduže zabavila jer su spomenute kontroverze zadavale znatne teškoće u prevodenju. Kod Burkea "narodno" je sve ono što nije elitno, što obuhvaća kulturu svojstvenu seljacima i obrtnicima. Nastojali smo određenja izvornika "folk" i "popular" donekle slijediti odrednicama "narodno" i "pučko", no zbog spomenutih razloga nismo se te podjele uvijek mogli ni željeli pridržavati.

Drugo terminološko pitanje također je složeno. Riječ je o pojmovima "običaj" i "ritual". Anglosaksonska antropologija u svojoj tradiciji poznaje samo upotrebu pojma "ritual", a naša etnološka tradicija poznaje "običaj" i "obred".⁸ Pritom je obred shvaćen kao jače formalizirani dio običaja ili kao vjerski obred. Običaji su u nas sve donedavno tretirani kao glavno područje etnološkog istraživanja jer su oni smatrani ogledalorn narodne duše, regulatorom narodnog života, temeljem narodnih institucija i narodnog, zapravo nacionalnog osjećaja, kako je to pod utjecajem osnivača njemačke etnologije W. Riehla pisao spomenuti Utješenović.

I tu, dakle, nije stvar samo o prevodilačkom problemu nego o složenom pitanju koncepcije etnološkog istraživanja. Nastojali smo stoga riječ "ritual" prevoditi kao "običaj" i kao "obred" odnosno "ritual", već prclna kontekstu u kojem smo je nalazili. Na taj smo način ovaj prijevod željeli pridružiti u nas uobičajenoj etnološkoj terminologiji.⁹

Neki etnolozi-historičari¹⁰ zamjeraju Burkeu što se pišući ovu knjigu većinom

služio sekundarnom literaturi a manje izvornicima, drugi upozoravaju na pojedine netočnosti u interpretacijama. Antropolozi pak i etnolozi mogu mu zamjeriti u uvodnim poglavljima odviše čvrst oslonac na Redfieldovu statičnu koncepciju.

No nitko ovoj knjizi ne može osporiti inovacijski, duhovit i kreativan globalni uvid u predindustrijsku Evropu, u njezina duhovna kretanja, u koja nisu uključene samo elite nego i narod, puk, ne-elite, kako to kaže autor. Nakon ove knjige teško je promatrati svaku, pa i vlastitu narodnu kulturu sa stajališta nacionalne isključivosti - jer Burke je pokazao kako su svi ti fenomeni u Evropi umreženi. Nije to pokazao pukim komparativističkim nizanjem građe, nego strukturnim analizama fenomena. U doba kad našu političku scenu i svakodnevicu potresa populizam s nacionalnim obilježjima knjiga o narodnoj kulturi postaje poučna. Ona pokazuje kako taj fenomen nipošto nije marginalan. Govoreći o strukturama narodne kulture u povijesti ili danas, govorimo zapravo o političkim strukturama.

Ne mogu a da na kraju ne kažem kako je knjiga napisana izvrsnim stilom i duhovito; upozoravam na gotovo baroknu raskoš nekih opisa i nabrojanja fenomena narodne kulture (npr. u poglavlju o pokladama). Nadam se da smo u prijevodu nešto od toga uspjeli sačuvati i prenijeti našem čitatelju.

Dunja Rihtman-Auguštin

PROLOG

Namjera je ove knjige opisati i protumačiti narodnu kulturu predindustrijske Evrope. *Kultura* je neprecizan pojam s mnogo suparničkih određenja; po meni to je "sustav zajedničkih značenja, stavova i vrednota kao i simboličkih oblika (izvedbi, artefakata) u kojima oni dolaze do izražaja u kojima su sadržani".¹¹ U tom smislu kultura je dio cjelokupnog načina života, ali nije isto što i način života. Narodnu kulturu možda najbolje određujemo niječno, kao neslužbenu kulturu, kulturu neelintih, *podređenih*, *klasa* kao što ih je nazivao Gramsci.¹² U predindustrijskoj Evropi neelitu je tvorila gomila više manje određenih socijalnih skupina među kojima najznačajniji bijahu obrtnici i seljaci. Stoga riječi *obrnici i seljaci* (ili *običan svijet*) upotrebljavam kao odgovarajuće kratice za cijelu neelitu, uključivši žene, djecu, pastire, mornare, prosjake i ostale (o kulturnim varijacijama unutar tih skupina raspravljam u drugom poglavlju).

Želimo li otkriti stavove i vrednote obrtnika i seljaka, nužno je potrebno preinačiti tradicionalne pristupe kulturnoj povijesti što su ih razvili ljudi poput Jakoba Burckhardta, Abya Warburga i Johana Huizinge, i posuditi pojmove i metode drugih disciplina. Najprirodnije je posuđivati od znanstvene discipline folkloristike, jer se folkloristi bave *narodom* (*the folk, op. pr.*), usmenim tradicijama i običajima. Većinu građe o kojoj će se govoriti u ovoj knjizi odavno su proučili stručnjaci za evropski folklor.¹³ Ponešto su proučili književni kritičari; njihovo isticanje konvencija književnih žanrova i njihov osjećaj za jezik omogućili su im određene uvide previd kojih si povjesničar kulture ne smije dopustiti.¹⁴ Usprkos očitim razlikama među kulturom naroda Azande ili Bororo i kulturom fiorentinskih obrtnika ili seljaka Languedoca, povjesničar predindustrijske Evrope mnogo će naučiti od socijalnih antropologa. Kao prvo, antropolozi pokušavaju shvatiti ukupnost nekog nepoznatog društva u pojmovima toga društva, dok su povjesničari sve do nedavno nastojali ograničiti svoju pozornost na više slojeve. Kao drugo, antropolozi se ne zaustavljaju kad otkriju kako sudionik tumači značenje svoje akcije, već idu i dalje, pa istražuju društvene funkcije mitova, predodžbi i običaja.¹⁵

Razdoblje kojim se bavi ova knjiga teče otprilike od 1500. do otprilike 1800. godine. Drugim riječima, odgovara dobi koju povjesničari često nazivaju *predindustrijskom* ili *ranom modernom* čak i onda kad joj niječu modernost. Područje o kojem raspravljamo cijela je Evropa, od Norveške do Sicilije, od Irske do Urala. Taj izbor valja pojasniti.

Iako je u početku zamišljena kao regionalna rasprava, ova se knjiga pretvorila u pokušaj sinteze. S obzirom na obujam predmeta kojim se bavi očito je da nije naumljen sveobuhvatni prikaz. Knjiga je zapravo splet devet međusobno povezanih eseja o bitnim temama što se više odnose na kod narodne kulture negoli na njezine poruke. Prikazuje pojednostavnjen opis glavnih konstanti i najvažnijih trendova. Izbor tako opsežnoga predmeta sadrži ozbiljne mane. Najočitija među njima jest ta da nijednu regiju nije moguće proučiti i u pojedinostima i u dubinu. Isto tako bilo je nužno osloniti se na dojmove ili odustati od nekih obećavajućih kvantitativnih pristupa, jer izvori za tako dugotrajne raspone vremena i prostora nisu bili dovoljno homogeni da bi na taj način mogli biti istraženi.¹⁶ Zauzvrat irna i prednosti. U povijesti narodne kulture ima opetovanih problema o kojima je potrebno raspraviti na razini općenitijoj od regije. To su pitanja definicije, objašnjenja mijene, i najočitije među njima — pitanje o važnosti i ograničenjima same regionalne varijante. Dok lokalne studije s pravom ističu te varijacije, moja je namjera komplementarna jer pokušavam skupiti fragmente i vidjeti ih kao cjelinu, kao sustav međusobno povezanih dijelova. Nadam se da će ova mala karta prostranog područja pomoći budućim istraživačima da se orijentiraju. No pisao sam imajući

na umu i običnog čitaoca; studija o naroduoj kulturi najmanje si može dopustiti da bude namijenjena odabranima.

Razdoblje između 1500. i 1800. godine izabrano je zato što je dovoljno dugotrajno pa otkriva manje uočljive trendove, i zato što su to najbolje dokumentirana stoljeća u povijesti predindustrijske Evrope. Na dugi rok tisak je umanjio važnost tradicionalne usmene kulture; pa ipak taj isti tisak zabilježio je veći dio te kulture. Stoga se čini prikladnim započeti onda kad su prve balade i prve popularne knjižice počele izlaziti iz tiska. Knjiga završava potkraj osamnaestoga stoljeća zbog golemih kulturnih mijena što je pokrenula industrijalizacija., iako te mijene oko godine 1800. nisu posvuda u Evropi bile podjednako snažne. Zbog provedene industrijalizacije u mašti moramo učiniti značajan skok prije negoli uđemo (ako uopće možemo ući) u svijet predindustrijske Evrope, u stavove i vrednote obrtnika i seljaka. Pomislimo samo kako je bilo bez televizije, radija i filma koji su tijekom jedne generacije ujednačili evropske dijalekte, a da i ne govorimo o promjenama koje su manje očite ali ne i manje duboke. Pomislimo kako bi bilo bez željeznice koja je vjerojatno, više od obvezne vojne službe i propagande od strane vlasti, djelovala na brisanje kulturnih osobitosti pojedinih pokrajina i na preobrazbu regija i regionalnih osjećaja u nacije. Pomislimo kako bi bilo bez općeg obrazovanja i pismenosti, klasne svijesti i nacionalizma. Pomislimo kako bi bilo bez suvremenog povjerenja (makar koliko ono bilo pokolebano) u razvoj, znanost i tehnologiju, i u profani način izražavanja nade i straha. Sve je to (a i mnogo više od toga) potrebno shvatiti prije negoli ponovno uđemo u naš *izgubljeni* kulturni svijet.

Neki će smatrati da je ovo djelo kao sinteza preuranjeno; nadam se da neće donijeti konačan zaključak dok ne pogledaju bibliografiju. Istina je da se tek u posljednjih petnaestak i više godina narodna kultura pomakla s periferije prema središtu historičareva interesa, i to zahvaljujući radovima što ih je Julio Caro Baroja napisao o Španjolskoj, Robert Mandrou i Natalie Davis o Francuskoj, Carlo Ginzburg o Italiji, Edward Thompson i Keith Thomas o Engleskoj. Uostalom, dugotrajna je tradicija zanimanja za taj predmet. Njime su se bavile generacije historijski obrazovanih njemačkih etnologa poput Wolfganga Brucknera, Gerhardta Heilfurtha ili Otta Clemena. U dvadesetim godinama ovoga stoljeća vodeći norveški povjesničar Haldvan Koht zanimao se za narodnu kulturu. Na početku stoljeća finska škola folklorista poput Kaarle Krohna i Antti Aarneja zanimali su se poviješću. Potkraj devetnaestoga stoljeća izvanredni istraživači narodne kulture, poput Giuseppea Pitrea na Siciliji i Theofila Brage u Portugalu, bijahu svjesni njezinih mijena u vremenu. No rad Pitrea i Brage pripada tradiciji skupljanja građe koja seže unatrag sve od otkrića naroda od strane intelektualaca potkraj osamnaestoga i na početku devetnaestoga stoljeća. Tim ćemo se pokretom odsad baviti.

PRVI DIO

U POTRAZI ZA NARODNOM KULTUROM

PRVO POGLAVLJE

OTKRIĆE NARODA

Potkraj osamnaestoga i na početku devetnaestoga stoljeća, baš kad se narodna kultura počela gubiti, *puk* ili *narod* postadoše predmetom zanimanja evropskih intelektualaca. Obrtnici i seljaci bijahu nedvojbeno iznenađeni kad u njihove domove nahrupiše muškarci i žene u građanskoj odjeći i gradskog izgovora koji navaljivahu da im pjevaju tradicionalne pjesme i pripovijedaju tradicionalne priče. Novi su pojmovi dobar vodič upoznavanju novih ideja, a to je bilo doba u kojem se počelo upotrebljavati čitav splet novih izraza, i to naročito u Njemačkoj. Naprimjer *Volkslied*, "narodna pjesma". J.G. Herder nazvao je *Volkslieder* zbirku pjesama koje je sabrao 1774. i 1778. Zatim, tu su *Volksmarchen* i *Volkssage*, pojmovi kasnog osamnaestog stoljeća za različite vrste "narodnih priča" i "predaja". Tu je i *Volksbuch*, riječ koja je postala popularna na početku devetnaestoga stoljeća, pošto je o tome novinar Joseph Gorres objavio esej. Najbliži engleski ekvivalent je tradiciionalni izraz "chap book" (mi bismo ih rnogli nazvati pučke knjižice, op.pr.). Tu je i *Volkskunde* (katkad *Volkstumskunde*), još jedan pojam s početka devetnaestoga stoljeća kojemu je engleski ekvivalent "folklore", riječ smišljena 1846. (a na hrvatskom bilo bi to narodoznanstvo, današnja etnologija, op. pr.). Tu je i *Volksspiel* (ili *Volksschauspiel*), izraz koji se počinje upotrebljavati oko 1850. Riječi i fraze istoga značenja počinju se rabiti i u drugim zemljama, obično malo kasnije negoli u Njemačkoj. Tako su *Volkslieder* bile *folkviser* kod Šveđana, *canti popolari* kod Talijana, *narodnye pesni* kod Rusa, *nepdalok* kod Mađara (kod nas tome odgovara izraz narodne pjesme, op. pr.)¹⁷

Što se to dešavalo? Kako je većina pojmova nastala u Njemačkoj, bilo bi korisno ondje potražiti odgovor. Ideje što se kriju iza "narodne pjesme" snažno dolaze do izražaja u Herderovu divot eseju iz godine 1778. o utjecaju pjesništva na običaje naroda u drevnim i suvremenim vremenima. Glavna mu je teza da je pjesništvo nekad imalo životni učinak (*von der eint lebendigen Wirkung*) koji se sada izgubio. Pjesništvo je na taj način u davno doba djelovalo kod Židova, Grka, sjevernjačkih naroda. Smatralo se božanskim. Bilo je "životno blago" (*Schatz des Lebens*), tj. imalo je praktične funkcije. Herder u nastavku zastupa mišljenje da istinsko pjesništvo pripada naročitom načinu života, koji će kasnije biti opisan kao "organska zajednica", i s nostalgijom piše o narodima "koje nazivamo divljima (*wilde*), i u kojih je često moral mnogo snažniji negoli u nas". Njegov napis navodi na zaključak da u poslijerenesansnom svijetu samo narodne pjesme čuvaju moralnu djelotvornost ranoga pjesništva jer se šire usmenim putem, recitiraju se uz glazbu i imaju praktične funkcije, dok pjesništvo obrazovana svijeta jest pjesništvo za oko, odvojeno od glazbe, prije frivolno negoli funkcionalno. Kao što kaže njegov prijatelj Goethe: "Herder nas je naučio da pjesništvo promatramo kao zajedničko blago čitavoga čovječanstva, a ne kao privatno vlasništvo pojedinih profinjenih i obrazovanih pojedinaca".¹⁸

Zajedništvo pjesništva i naroda čak je još jače naglašeno u radovima braće Grimm. U eseju o pjesmi o Niebelunzima Jakob Grimm ističe kako je autor poeme nepoznat "kao što to obično biva i mora biti sa svim narodnim pjesmama jer one pripadaju cijelomu narodu, a sve je subjektivno potisnuto". Njihovo se autorstvo smatra zajedničkim: "narod stvara" (*das Volk dichtet*). U glasovitom epigramu piše kako "svaki ep sama sebe mora opjevati" (*Jedes Epos muss sich selbst dichten*). Te se pjesme ne stvaraju, one rastu poput drveća. Zato braća Grimm narodnu poeziju opisuju kao prirodno pjesništvo" (*Naturpoesie*).¹⁹

Ideje Herdera i braće Grimm imale su silan utjecaj. Pojavljuje se zbirka za zbirkom narodne poezije (u prilogu 1. naveden je popis najznačajnijih izdanja o narodnoj kulturi od 1760. do 1846). Spomenimo ovdje samo one najvažnije. Godine 1804. objavljena je zbirka ruskih *byliny* balada pod imenom nekog Kirše Danilova; zbirka njemačkih pjesama *Des Knaben Wunderhorn* Arnima i Brentana poziva se na usmeno pjesništvo i tiskane letke, u dijelovima je objavljena između 1806. i 1808. godine; zbirka švedskih balada Afzeliusa i Geijera usmeno je stvaralaštvo skupljeno u Vastergotlandu i objavljeno 1814. godine; srpske narodne pjesme izdao je Vuk Stefanović Karadžić po prvi puta godine 1814, a kasnije je proširivao svoju zbirku; finske pjesme skupio je Elias Lonnrot kao usmenu tradiciju i obradio ih pa su kao ep *Kalevala* objavljene 1835. godine.

U tom pokretu zaostaju zemlje Sredozemlja, a ni znameniti engleski izdavač nije baš bio preteča kao što se to danas čini. Thomas Percy, svećenik iz Northamptonshirea, godine 1765. objavljuje svoje *Reliques of English Poetry*. Te relikvije, a namjerno ih je pisao arhaičnim pravopisom *reliques*, sadrže veći broj glasovitih balada poput *Chevy Chase*, *Barbara Allen*, *The Earl of Murray* i *Sir Patrick Spense*. Percy (koji je pomalo bio snob i promijenio svoje ime od prvotnog "Pearcy" da bi se mogao pozivati na plemićko porijeklo) rnislio je da balade nemaju veze s narodom, nego da su ih smislili putujući pjevači (*minstrels*) koji su uživali visok položaj na srednjovjekovnim dvorovima. Međutim, od Herdera nadalje *Reliques* su shvaćane kao zbirka narodnih pjesama i s oduševljenjem su ih prihvaćali u Njemačkoj i drugdje.²⁰

Premda bi se moglo naći i ponekog nevjernika, herderovsko-grimmovski pogledi o prirodi narodnog pjesništva ubrzo postaju ortodoksnima. Veliki švedski pjesnik i povjesničar Erik Gustav Geijer upotrebljava izraz "pjesništvo prirode", zagovara kolektivno autorstvo švedskih balada i s nostalgijom se osvrće na vrijeme kad je "čitav narod pjevao poput jednoga" (*et helt folk song som en man*).²¹ Na sličan način Claude Fauriel, francuski učenjak koji je objavio i preveo narodno pjesništvo modernih Grka, uspoređuje narodne pjesme s planinama i rijekama te upotrebljava izraz "poesie de la nature".²² Jedan Englez starije generacije ovako je rezimirao taj trend:

*Narodna balada...istrgnuta je iz ruku puka da bi dobila mjesto u zbirkama ljudi od ukusa. Stihovima, za koje se još prije nekoliko godina smatralo da su vrijedni tek dječje pažnje, sada se dive zbog nepreuzetne jednostavnosti što su je nekoć nazivali grubošću i vulgarnošću.*²³

Ne samo narodne pjesme, već i drugi oblici narodne književnosti postaju pomodnina. Lessing skuplja i cijeni nešto što naziva *Bilder-reimen* ("stihovi sa slikama"), drugim riječima njemačke satiričke pamflete. Pjesnik Ludwig Tieck oduševljen je njemačkim pučkim knjižicama i proizvodi vlastite verzije *Četiri Haymonova sina* i *Krasna Magelona*. Tieck piše:

*Obični se čitaoci ne bi smjeli rugati pučkim pripovijestima (Volksromane) što ih stare babe prodaju na ulicama za groš ili dva, jer Rogati Siegfried, Haymonovi sinovi, Vojvoda Ernst i Genoveva sadrže više nadahnuća i jednostavniji su i nadaleko bolji od knjiga šlo su trenulno u modi.*²⁴

Slično se pučkim knjižicama u svome eseju divi Joseph Gores. Bile su tu zatim i narodne priče prenesene usmenom predajom. Nekoliko je knjiga narodnih priča objavljeno u Njemačkoj prije negoli je 1812. izašla glasovita zbirka braće Grimm.²⁵ Braća Grimm ne upotrebljavaju izraz "narodna priča" nego su svoju knjigu nazvali "dječjim i domaćim pričama" (*Kinder und Hausmarchen*), ali vjeruju da te priče izražavaju prirodu "naroda",

pa su nakon njih izdali i dvije knjige njemačkih povijesnih predaja ili saga. Prirnjer braće Grimm uskoro počinju slijediti diljem Evrope. Georg von Gaal ojavljuje godine 1822. na njemačkom prvu zbirku mađarskih narodnih priča. Priče nije sabrao na selu nego u Beču, u jednoj mađarskoj husarskoj regimenti je pukovnik, Gaalov prijatelj, naredio svojim ljudima da zapišu sve priče koje znaju.²⁶ Dvije osobito poznate zbirke priča potječu iz Norveške i Rusije: P.C. Asbjornsen i J.Moe objavili su 1841. *Norske Folk-Eventyr*, među njima priču o Peer Gyntu, a od 1855. do 1863. izlazile su *Narodnye ruskii skazki* A.N.Afanasjeva. Napokon, bilo je tu i "narodnih komada", kategorije koja sadrži lutkarske igre o Faustu što je inspiriralo i Lessinga i Goethea; tradicionalni švicarski igrokaz o Wilhelmu Tellu kojeg je Schiller proučavao prije negoli je napisao svoj vlastiti; španjolske *autos sacramentales* koje oduševljeno otkrivaju njemački romantičari; engleske misterije što ih je objavio William Hone kao i njemačke što ih je izdao F. J. Mone.²⁷

Zanimanje za različite vrste tradicionalne književnosti i samo bijaše dijelom mnogo šireg pokreta, koji bismo mogli nazvati otkrićem naroda. Bilo je to i otkriće pučke religije. Pruski aristokrat Arnim piše "za mene narodna je religija nešto nadasve vrijedno poštovanja", dok francuski aristokrat Chateaubriand u svoju glasovitu knjigu o "geniju kršćanstva" uključuje raspravu o "*devotions populaires*", tj. o neslužbenoj narodnoj religiji, koju smatra izrazom sklada među vjerom i prirodom.²⁸ Zatim, tu je i otkriće narodnih svetkovina, običaja. Herdera, koji je oko 1760. živio u Rigi, ganula je proslava uoči Ivanja.²⁹ Goethea je uzbudio rimski karneval kojemu je prisustvovao 1788. i shvatio ga kao praznik "koji se zapravo ne priređuje za narod već ga narod sam sebi daje".³⁰ To je oduševljenje potaklo historijska istraživanja i knjige poput one Josepha Strutta o sportu i razbibrigi, raspravu Justine Renier Michiel o venecijanskim praznicima, i knjigu I. M. Snegirova o svetkovinama i ceremonijama ruskoga naroda.³¹ Tu je i otkriće narodne glazbe. Potkraj osamnaestoga stoljeća V.F. Trutovsky (dvorski glazbenik) objavljuje nekoliko ruskih pjesama zajedno s glazbom. U devedesetim godinama osamnaestoga stoljeća Haydn se latio obrade škotskih narodnih pjesama. Godine 1819. vladin dekret naređuje lokalnim vlastima u Donjoj Austriji da za Društvo prijatelja glazbe skupljaju narodne melodije. Zbirka galicijskih narodnih pjesama objavljena 1833. donosi podjednako tekstove i melodije.³² Pokušava se napisati povijest naroda a ne povijest vlasti; u Švedskoj Eric Geijer, koji se već okušao kao izdavač narodnih pjesama, objavljuje *Povijest švedskoga naroda*. Iako je veći dio prostora posvećen politici kraljeva, Geijerova povijest sadrži posebna poglavlja o "ljudima i krajevima". Isto se može reći za češkog povjesničara Františka Palackog (koji je u mladosti skupljao narodne pjesme u Moravskoj) i njegovu *Povijest češkoga naroda*; za historiografski rad Julesa Micheleta (koji se divio Herderu i planirao enciklopediju narodnih pjesama), i za Macaulaya, čija *Povijest Engleske*, objavljena 1848, sadrži glasovito treće poglavlje o engleskom društvu potkraj sedamnaestoga stoljeća, zasnovano djelomično na narodnim baladama tiskanim na lecima koje je autor jako volio.³³ Otkriće narodne kulture značajno je utjecalo na umjetnost. Od Scotta do Puškina, od Victora Hugoa do Sandora Petofia pjesnici oponašaju balade. Kompozitori se nadahnjuju narodnom glazbom poput Glinke u operi *Život za cara* iz 1836. Slikar Courbet nadahnut je narodnim drvorezbarijama, no ozbiljan se interes za narodnu umjetnost nije razvio sve do nakon 1850, možda i zato što u to vrijeme narodno rukotvorstvo još nije bilo ugroženo masovnom proizvodnjom.³⁴

Vjerojatno najživopisnija svjedočanstva novoga stava prema narodu dolaze nam od putnika koji odlaze u potragu ne toliko za drevnim ruševinama koliko za običajima i navikama, što jednostavnijim i divljim to bolje. Zbog tog je razloga početkom sedamdesetih godina osamnaestoga stoljeća talijanski opat Alberto Fortis posjetio Dalmaciju, a u izvještaju o svorn putu jedno poglavlje posvećuje načinu života "Morlaka", njihovim vjerovanjima i "praznovjericama", njihovim pjesmama, plesovima i svetkovinama. Kao što reče Fortis, "nevinost i prirodna sloboda pastirskih stoljeća još se održavaju u Morlačkoj". Na jednom

mjestu uspoređuje Morlake s Hotentotima. Samuel Johnson i James Boswell lunjaju otocima zapadno od Škotske da bi, prema Johnsonovim riječima "razmišljali o ostacima pastirskoga života", da bi promatrali "primitivne običaje", ulazili u pastirske kolibe, slušali gajde i družili se s ljudima koji nisu znali engleski i još su uvijek nosili *plaid*. U Auchnashealu Boswell u razgovoru s doktorom Johnsonom primjećuje kako je "više manje isto kao da smo kod nekog indijanskog plemena", jer seljaci su "svojom pojavom crni i divlji poput bilo kojeg američkog divljaka".³⁵

I dok su Johnson i Boswell gorštacke promatrali pomalo izdaleka, ostali pripadnici gornjih klasa nastojali su se poistovjetiti s narodom, a čini se da je ta identifikacija najdalje otišla u Španjolskoj. Goyin portret vojvotkinje od Albe kao Maje podsjeća nas na to da su se španjolski plemići i plemkinje ponekad oblačili poput madridske radničke klase. Prijateljevali su s glumcima. Da su sudjelovali u pučkim svetkovinama naziremo po onovremenoj primjedbi kako u takvim prilikama "gospodina koji zbog radoznalosti ili zbog lošeg ukusa prisustvuje pučkim zabavama općenito poštuju, uz uvjet da je on tek puki gledatelj i da se ne obazire na ženske".³⁶

Upravo zbog širine pokreta čini se razumnim govoriti da je u to doba došlo do otkrića narodne kulture; Herder je doista upotrijebio izraz "narodna kultura" (*Kultur des Volkes*), suprotstavljajući je "učenoj kulturi" (*Kultur der Gelehrten*). Ljubitelji starina već su prije bili opisali narodne običaje ili su skupljali balade. Novo je kod Herdera, braće Grimm i njihovih sljedbenika, prije svega isticanje naroda, a zatim vjerovanje da su "navike, običaji, svetkovine, praznovjerice, balade, poslovice itd." dio cjeline i da iskazuju duh pojedine nacije. U tom smislu predmet ove knjige potkraj osamnaestoga stoljeća otkrila je - izumila? - skupina njemačkih intelektualaca.³⁷

Zašto je do otkrića narodne kulture došlo baš tada? Što je, zapravo, narod značio intelektualcima? Naravno, na to pitanje nema jednostavna odgovora. Nekolicina otkrivača i sami bijahu djeca obrtnika i seljaka: Tieck bijaše sin užara, Lonnrot sin seoskog krojača, William Hone sam je prodavao knjige, Vuk Stefanović Karadžić i Moe bijahu seljački sinovi. Ipak, većina ih potječe iz viših slojeva kojima narod bijaše tajanstven. Pripisuju mu sve one osobine koje sami nisu posjedovali (ili su vjerovali da ih ne posjeduju): narod bijaše prirodan, jednostavan, nepismen, nagonski, iracionalan, ukorijenjen u tradiciji i u tlu svoje pokrajine, bez ikakvog smisla za individualnost (pojedinaac se gubio u zajednici). Nekim intelektualcima osobito potkraj osamnaestoga stoljeća, narod bijaše zanimljiv na neki egzotičan način. Nasuprot tome, na početku devetnaestoga stoljeća vlada kult naroda u smislu da su se intelektualci identificirali s narodom i pokušavali ga oponašati. Kao što godine 1818. reče poljski pisac Adam Czarnocki: "Moramo ići seljacima, posjećivati ih u kolibama slamnatih krovova, sudjelovati u njihovim svetkovinama, radu i zabavi. U dimu što se preko njihovih glava diže do neba još uvijek odjekuju drevni rituali, još se čuju stare pjesme".³⁸

Mnogo je bilo razloga zanimanju za narod baš u tom trenutku evropske povi jesti: estetskih, intelektualnih i političkih.

Glavni estetski razlog mogli bismo nazvati otporom protiv "umjetnosti". "Umjetno" (to jest rafinirano) postao je pogrdan izraz, a "neumjetno" (to jest "divlje") izraz hvale. Trend se jasno očituje u Percyevim *Reliques*. Percy se sviđaju stare pjesme što ih objavljuje jer posjeduju ono što naziva "umilnom jednostavnošću i mnoštvom neumjetnih draži", a to bijahu osobine koje su po mišljenju njegove generacije nedostajale pjesništvu onoga doba. Ostala njegova književna oduševlje nja još bolje otkrivaju njegov ukus. Percyeva prva publikacija prijevod je nekog kineskog romana i odlomaka kineske poezije što potjecahu iz vjernena (kako je on tvrdio) dok su Kinezi živjeli u "divljoj prirodi".³⁹ Naredna mu knjiga ima kao temu *Pet primjera runskog pjesništva prevedenih s islandskog* s predgovorom koji otkriva zanesenost pjesništvom "krepkog i grubog soja" sjevernih Evropljana. Ukratko, poput mnogih drugih ljudi njegova doba Percy se oduševljava egzotikom bila ona kineska, islandska, poput Chevy

Chasea, northhumbrijska. Draž egzotike sastojala se u tome što je bila divlja, prirodna, oslobođena klasicističkih pravila.⁴⁰ Ovo posljednje bijaše vjerojatno osobito važno na njemačkom jezičnom području pa J.G. Gottsched, profesor pjesništva u Leipzigu, u to vrijeme sastavlja pravila za književnost i uporno se zalaže da se dramski pisci pridržavaju Aristotelovih jedinstava vremena, mjesta i radnje. Švicarski kritičar J.J. Bodmer, koji godine 1780. objavljuje zbirku tradicionalnih engleskih i gornjonjemačkih balada, protivi se Gottschedu. Goethe je također pobunjenik protiv pravila klasične drame i piše kako "mi se čini da jedinstvo prostora steže poput tamnice, a jedinstvo akcije vremena otegotne su verige našoj mašti".⁴¹ Kazalište lutaka i misterije bijahu predmetom zanimanja upravo zato što nisu poznavali ta jedinstva. Takav bijaše i Shakespeare; Herder je napisao esej o Shakespeareu, Tieck i Geijer ga prevode.

Estetski izazov divljeg, neklasičnog i (da upotrijebimo još jednu tada omiljelu riječ) "primitivnoga" možda se najživlje očituje u općoj obljubljenosti "Ossiana".⁴² Ossian ili Oisean MacFinn bijaše gelski bard (navodno iz trećeg stoljeća) čije je radove oko 1760. "preveo" škotski pjesnik James Macpherson. Prijevod, kako ćemo vidjeti, zapravo i nije bio prijevod. Pjesme iz Ossiana uživaju izvanrednu popularnost diljem Evrope potkraj osamnaestoga i na početku devetnaestoga stoljeća. Prevedene su na deset, evropskih jezika, od španjolskog do ruskog. Imena poput Oskar ili Selma duguju im obljubljenost; Mendelssohnova uvertira "Fingalova pećina" (napisana 1830. nakon posjeta Hebridima) njime je nadahnut; Herder i Goethe, Napoleon i Chateaubriand ubrajaju se među obožavatelje. Što su onovremeni čitaoci vidjeli u Ossianu saznajemo iz "kritičke disertacije" o njemu iz pera Macphersonova prijatelja Hugh Blaira. Blair opisuje Ossiana kao keltskog Homera. "Obojicu odlikuje jednostavnost, uzvišenost i žar." Osobito se divi poemama kao primjerima "pjesništva srca" i piše kako "mnoge okolnosti vremena koje nazivamo barbarskim pogoduju pjesničkom duhu", jer su ljudi u ono doba bili maštovitiji. U tom duhovnom ozračju Herder skuplja narodne pjesme u Rigi, Goethe u Alsasu, a Fortis u Dalmaciji.⁴³

Ukratko, otkriće narodne kulture bijaše pokret kulturnog primitivizma koji izjednačuje drevno, daleko i narodno. Rousseau je imao smisla za narodne pjesme koje je smatrao dirljivima jer su jednostavne, arhaične; a on, u svojoj generaciji, veliki je zagovornik kulturnog primitivizma. Kult naroda razvio se iz pastoralne tradicije. Boswell i Johnson kreću na Hebride da bi upoznali pastirsko društvo, a oko 1780. porcelanske figurice norveških seljaka pridružuju se dresdenskim pastircama kao ukras tadašnjih modernih salona.⁴⁴ Taj je pokret također reakcija na prosvjetiteljstvo Voltairove tipologije; protiv njegova elitizma, protiv odbacivanja tradicije, protiv isticanja razuma. Braća Grimm uzvisuju, naprimjer, tradiciju nad razumom, sve što je prirodno nastalo nad svjesno planiranim, narodne instinkte nasuprot argumentima intelektualaca. Pobunu protiv razuma oslikava novo uvažavanje narodne religije i privlačnost narodnih priča o natprirodnim pojavama i zbivanjima.

Prosvjetiteljstvo u nekim krugovima i krajevima, naprimjer u Njemačkoj i Španjolskoj, nije prihvaćeno jer dolazi izvana, kao još jedan znak francuske nadmoći. Ljubav za narodnu kulturu u osamnaestostoljetnoj Španjolskoj u isto je vrijeme način da se izrazi protivljenje Francuskoj. Otkriće narodne kulture usko je povezano s nacionalizmom. Nije to slučaj Herdera koji je bio dobar Evropljanin, zapravo pravi građanin svijeta; njegova zbirka narodnih pjesama sadrži prijevode s engleskog i francuskog, danskog i španjolskog, latvijskog i eskimskog. Braća Grimm također objavljuju danske i švedske balade i jako ih zanima kultura Slavena.⁴⁵ Uostalom, kasnije su zbirke narodnih pjesama često bile nacionalističke po svom duhu i nadahnuću. Objavljivanje *Wunderhorna* pada u vrijeme Napoleonova osvajanja Njemačke. Jedan od njegova dva urednika, Achim von Arnim, zamislio ga je kao pjesmaricu njemačkoga naroda koja će potaći nacionalnu samosvijest, a pruski državnik Stein preporučuje ga kao pomoćni priručnik za oslobođenje Njemačke od Francuza.⁴⁶ U Švedskoj zbirku narodnih pjesama Afzeliusa i Geijera potaknulo je "Gotsko društvo"

osnovano 1811. Njegovi članovi uzimaju "gotska" imena i brinu se za oživljavanje drevnih švedskih "gotskih" vrlina. Zajedno glasno čitaju stare švedske balade. Poticaj osnivanju toga društva za književnost, istraživanje i skupljanje starina, moral i politiku dao je udarac što su ga Šveđani osjetili godine 1809. zbog gubitka Finske koja je pripala Rusima.⁴⁷

Finci bijahu sretni što su se riješili Šveđana, ali i oni su se bojali Rusa; nisu željeli izgubiti identitet u Ruskom Carstvu. Već su potkraj osamnaestoga stoljeća počeli istraživati vlastitu tradicionalnu književnost; jedna od prvih vrlo značajnih studija o finskom pjesništvu jest disertacija na latinskom jeziku H.G.Porthana, objavljena 1776. Ta rasprava o nacionalnoj prošlosti nakon 1809. dobiva veće političko značenje:

*Nijedna domovina ne može postojati bez narodnoga pjesništva. Pjesništvo nije ništa drugo do li kristal u kome se zrcali nacionalnost; to je izvor koji na površinu donosi sve što je istinski izvorno u narodnoj duši.*⁴⁸

U takvoj se političkoj i kulturnoj atmosferi našao Lonnrot kad je pošao na sveučilište u Turku. Njegov ga profesor potiče na skupljanje narodnih pjesama, a iz toga skupljanja nastat će Kalevala.⁴⁹

I drugdje je oduševljenje narodnim pjesamama bilo dijelom pokreta za samo određenje i nacionalno oslobođenje. Faurielova zbirka grčkih narodnih pjesama nadahnuta je grčkom pobunom protiv Turaka godine 1821. Poljak Hugo Kollataj je u zatvoru, gdje je bio zatočen zbog sudjelovanja u Kosciuszkovom ustanku protiv ruske okupacije, zacrtao program istraživanja narodne kulture, a prva zbirka *Lud Polski* (Poljski narod) Golebiowskoga podudara se s pobunom godine 1830. Niccolo Tommaseo, prvi značajan talijanski sakupljač, bio je politički izbjeglica zbog protivljenja austrijskoj vladavini u Italiji. Belgijanac Jan-Frans Willems, izdavač flamanskih i nizozemskih narodnih pjesama, smatra se ocem flamanskog nacionalnog pokreta *Vlaamse Bewging*. Čak i u Škotskoj gdje je prekasno - ili prerano - govoriti o nacionalnom oslobođenju, Walter Scott izjavljuje da je sabrao svoje *Minstrels of the Scottish Border* kako bi oslikao "posebne osobine" škotskih navika i škotskoga značaja.⁵⁰ Otkriće narodne kulture u velikoj mjeri tvori niz "nativističkih" pokreta, tj. organiziranih pokušaja zajednica pod tuđinskom vlašću da ožive svoju tradicionalnu kulturu. U disperziranom stanovništvu bez tradicionalnih, nacionalnih institucija narodne su pjesme mogle izazvati osjećaj solidarnosti. Kao što reče Arnim, "on sjedinjuje razdvojeni narod" (*er sammelte sein zerstreute Volk*).⁵¹ Da ironija bude veća, ideja o "naciji" potekla je od intelektualaca koji je "nameću" narodu s kojim se žele poistovjetiti. Oko 1800. obrtnici i seljaci obično su svjesni regionalne više negoli nacionalne pripadnosti.

Političko značenje otkrića narodne kulture nije, naravno, jednako u pojedinim dijelovima Evrope, a da bismo shvatili svu složenost fenomena bit će korisno malo potanje razmotriti jedan pojedinačni slučaj, naprimjer, onaj srpski. Srpske narodne pjesme objavio je Vuk Stefanović Karadžić, istaknuta ličnost u zemlji koja će postati današnjorn Jugoslavijom. Karadžić potječe iz seljačke obitelji iz onog dijela Srbije koji je bio pod turskim gospodstvom. Sudjelovao je u prvom srpskom ustanku protiv Turaka 1804, a kad je ustanak 1813. slomljen, prešao je granicu Habsburškoga Carstva i otišao u Beč. Ondje susreće Jerneja Kopitara, Slovenca, carskoga cenzora za slavenske jezike. Kopitar nastoji učiniti Beč središtem slavenske kulture kako bi Srbi i Česi, i mnogi drugi, više voljeli Austriju od Rusije. Poznaje Herderovu zbirku narodnih pjesama i pokazuje je Karadžiću, koji i sam potječe iz obitelji pjevača. Karadžić odlučio slijediti Herderov primjer. On ne skuplja pjesme za svoju pjesmaricu, on ih se sjeća (na skupljanje krenut će tek kasnije). Prvi dio svoje antologije objavljuje 1814, s predgovorom u pastoralnom stilu u kojem opisuje kako su pjesme upravo "sve one koje je serdce u prostoti i u nevinosti beshudožno

po prirodi spjevavalo" i kaže da ih je naučio "kad sam još prije 12 godina u uajsrećnijemu sastojanju smrtnih, ovce i kože čuvajući živio". Predgovor je vjerojatno napisan pomalo ironično radi obrazovanih čitalaca; Karadžić se ljutio kadgod se o njemu govorilo kao o neukom svinjaru, i sav se upeo da dobije počasni stupanj nekog njemačkog sveučilišta. On ne reagira protiv rokoka, klasicizma pismenosti; u biti vjeruje da se nijedan ljudski izum ne može usporediti s pismom. Zato je kasnije napisao gramatiku srpskoga jezika i rječnik. U predgovoru bez ironije izriče nadanje da će zbirka njegovih pjesama "biti povoljna svakome onom Serbljinu koji Nacionalizam svoga roda ljubi". Objavljivanje srpskih pjesama, uključivši pjesme o hajducima u godinama 1814-15, u doba potiskivanja srpskoga ustanka bijaše politički čin. Nije čudno što Metternich nije dopustio Karadžiću da u proširenom obliku u Beču objavi svoju zbirku, bojao se naime da bi je turska vlada mogla smatrati subverzivnom; tako je drugo izdanje izašlo 1823-24. u Leipzigu.⁵²

Iz većine primjera koje sam dosad naveo jasno je da je do otkrića narodne kulture dolazilo u različitim zemljama za koje bismo pretežno mogli reći da se nalaze na evropskoj kulturnoj periferiji. Italija, Francuska i Engleska već su odavna imale nacionalnu književnost i književni jezik. Njihovi su se intelektualci bili odvojili od narodnih pjesama i narodnih priča na način na koji Rusi ili recimo Šveđani to nisu učinili. Italija, Francuska i Engleska više su od drugih zemalja uložile u renesansu, u klasicizam i u prosvjetiteljstvo; zato su polaganije napuštali vrednote tih pokreta. S obzirom na to da je već postojao standardni književni jezik, otkriće dijalekta značilo je raskol. Ne iznenađuje da su u Britaniji Škoti, a ne Englezi, ponovno otkrili narodnu kulturu, da je pokret narodnih pjesama kasno prodro u Francusku, a vodio ga je Bretonac Villemarque, čija je zbirka *Barzaz Breiz* objavljena 1839.⁵³ Villemarquéov pak ekvivalent u Italiji, Tommaseo, potječe iz Dalmacije, a kad se u Italiji potkraj devetnaestoga stoljeća prišlo istraživanju folkloru najznačajniji doprinosi stizali su sa Sicilije. U Španjolskoj otkriće folkora 1820. nije započelo u središtu, u Kastilji, nego na periferiji, u Andaluziji. I u Njemačkoj poticaj je došao s ruba: Herder i Arnim rođeni su istočno od Elbe.

Važni književni i politički razlozi u prilog otkriću narodne kulture utječu na evropske intelektualce u vrijeme kad se to zbilo. Uostalom, otkriće bi moglo ostati čisto književnom pojavom da nije bilo starije tradicije zanimanja za navike i običaje, tradicije skupljanja i njegovanja starina koja seže sve do renesanse, a u devetnaestom stoljeću društveno je obojena. Raznolikost vjerovanja i praksi u različitim dijelovima svijeta činila se sve fascinantnijom, izazovom otkrivanju reda što se krije ispod prividnog kaosa. Pri proučavanju navika i običaja na Tahitiju ili među Irokezima, francuske intelektualce dijeli tek korak do vlastitih seljaka, što se od ovih (kako su mislili) jedva razlikuju vjerovanjima i stilom života. Zanimanje nužno ne pretpostavlja suosjećanje kao što to obilno objašnjava česta upotreba pojmova poput "predrasude" ili "praznovjerice". Tako godine 1790. opat Grégoire razaslao je upitnik o francuskim pokrajinskim običajima i dijalektima. Godine 1794. J. de Cambry posjećuje Finistère da bi promatrao ondašnje navike i običaje. Njegov stav prema narodu je dvojak. Kao dobar republikanac otkriva da su Bretonci zaostali i praznovjerni, ali ne može a da im se ne divi zbog jednostavnosti, gostoljubivosti, maštovitosti.⁵⁴ U Škotskoj je 1797. jedan odbor Highland Society ("Gorštackog društva") razaslao upitnik od šest točaka o tradicionalnom gelskom pjesništvu. Godine 1808. J.A.Dulaure i M.A.Mangourit, članovi (poput Cambrya) novoosnovane Keltske akademije (koja se bavila ranom francuskom poviješću) sastavljaju upitnik s 51 pitanjem o francuskim narodnim običajima: o svetkovinama, praznovjernim činidbama, narodnoj medicini, pjesmama, igrama, bajkama, hodočašćima, vjerskim bratovštinama, vračevima i o prosjačkom argotu. "Bavi li se narod nekim posebnim praznovjernim činidbama za vrijeme poklada?" pitaju oni ili, "Ima li takozvanih vračeva, gatara starih žena koje tako zarađuju za život?" Što ljudi misle o njima?⁵⁵ U Italiji je za vrijeme Napoleonove vladavine sličan upitnik u pet točaka

razaslat učiteljima i javnim službenicima, a tražio je obavijesti o svetkovinama, običajima, o predrasudama i praznovjericama" i "takozvanim narodnim pjesmama" (pojam *canti popolari* još nije u upotrebi). Nekoliko godina kasnije, točnije 1818, lokalni služebnik Michele Placucci objavljuje knjigu o "običajima i predrasudama" seljaka u Romagni, regionalnu studiju nadahnutu talijanskim upitnikom i odgovorima na njega. Placucci u svoju knjigu uključuje narodne pjesme i poslovice što je na naslovnoj stranici opisano kao "ozbiljno i u isti mah zabavno djelo". To nas navodi na pomisao da se nelagodno osjećao pri objavljivanju tematike koja još nije bila dovoljno ugledna.⁵⁶ Slična se zbunjenost nazire iza pseudonima što ih u to doba, pa čak i kasnije, upotrebljava veći broj pisaca o narodnoj kulturi: "Otmar", "Chodokowski", "Merton", "Kozak Lugansky" i gotovo nedavno "Saintyves" i "Davenson".⁵⁷

Narodna kultura otkrivena je baš navrijeme, mislili su oko godine 1800. njeni otkrivači. Tema o kulturi koja nestaje pa je valja zabilježiti dok nije prekasno, opetovano se javlja u njihovim spisima, i podsjeća na suvremenu zabrinutost zbog propasti plemenskih društava. Tako se Herder u Rigi brine zbog uzmaka latvijske narodne kulture pred njemačkom. "Otmar" skuplja narodne priče u gorju Harza u doba kad su (kako je on pisao) "brzo padale u zaborav".

*A za pedeset ili stotinu godina nestat će većina starih narodnih priča koje se još tu i tamo čuju, i samo će ih za godišnjih svetkovina dozivati u sjećanje, ili će biti potisnute u zabitne planine zbog žustre djelatnosti ravnica i gradova, čiji stanovnici sve više i jače sudjeluju u političkim zbivanjima našeg vremena bremenitog promjenama*⁵⁸.

Sir Walter Scott izjavljuje da skuplja škotske balade "kako bih ponešto pridonio povijesti moje domovine; naročito zato što se osobine njenih običaja i značaja svakodnevno tope i rastaču u običaje njene bratske zemlje saveznice". Vjerovao je da njegovi sunarodnjaci doista slušaju pjesmu zadnjeg narodnog pjevača (*The Lay of the Last Minstrel*). Jednog pjevača opisuje kao "možda posljednjeg našeg pjevača balada" (zapravo recitatora, o.pr.), a drugoga kao "možda doista posljednji izdanak istinskog pjevačkog umijeća". Arnim vjeruje da je narodna pjesma diljem Evrope osuđena na propast; u Francuskoj, piše on, narodne su pjesme gotovo potpunoma nestale prije francuske revolucije. "U Engleskoj također rijetko kada pjevaju narodne pjesme; u Italiji zbog isprazne želje za novotarijama zamijenila ih je manjevrijedna opera; čak i u Španjolskoj mnoge su se pjesme izgubile".⁵⁹ Nekoliko godina kasnije u Norveškoj jedan skupljač svoju zemlju uspoređuje s "kućom u plamenu" i smatra kako još jedva ima vremena da se balade ugrabe prije negoli bude prekasno⁶⁰. Nema sumnje da je Arnim silno pretjerivao, no ostale svjedoke koji su govorili o krajevima što su ih dobro poznavali valja ozbiljno shvatiti. Čak i prije industrijske revolucije rast gradova, sve bolji putovi i ceste, te širenje pismenosti obezvređivali su tradicionalnu narodnu kulturu. Središte je osvajalo periferiju. Proces mijene utjecao je na to da su otkrivači postajali sve svjesniji važnosti tradicije.

Da nije do otkrića došlo onda kad je došlo, posve bi bilo nemoguće napisati ovu knjigu ili bilo koju drugu raspravu o narodnoj kulturi predindustrijske Evrope. Duboko smo zhvalni ljudima koji su skupljanjem, izdavanjem i opisivanjem spašavali iz "kuće u plamenu". Mi smo njihovi baštinci. Ipak, dužni smo kritički promotriti to nasljeđe koje sadrži plagijate i pogrešna shvaćanja, zajedno s dobrim tekstovima i korisnim zamislima. Odviše bi bilo jednostavno i dalje promatrati narodnu kulturu kroz romantičke, nacionalističke naočari iutektualaca s početka devetnaestoga stoljeća.

Počnimo s naslijeđenim tekstovima. Svaka čast vremenu otkrića u kojem su ljubitelji starina

bili pjesnici, a pjesnici ljubitelji starina. Belgijanac Jan-Frans Willems i Talijan Niccolò Tommaseo bijahu i pjesnici i izdavači narodnih pjesama. U Portugalu Almeida Garrett u isti je mah oživio portugalsko pjesništvo i ponovno otkrio narodne balade. Scott je podjednako bio ljubitelj starina i pjesnik pa je te svoje interese spojio napisavši *The Lay of the Last Minstrel* (1805) na temu kulture što nestaje. Geijer, koji je barem u svojim mlađim danima bio podjednako i pjesnik i povjesničar, sastavio je švedski ekvivalent Scottovoj poemi *Den sista skalden*, "zadnji skald" (1811).

Sa stajališta povjesničara, kombinacija pjesnika i ljubitelja starina ima ozbiljnu manu. Pjesnici su odviše kreativni da bi bili pouzdani izdavači. Po modernim standardima, koji su na torn polju prihvaćeni potkraj devetnaestoga stoljeća, rad prvih izdavača narodnoga pjesništva bio je maltene skandalozan. Najpoznatiji je slučaj Jamesa Macphersona, otkrivača keltskog Homera, gelskog barda "Ossiana". Nisu svi suvremenici poput Hugh Blaira vjerovali u drevnost "Ossianovih" poema; neki poput dr Johnsona smatrali su Macphersona "varalicom" što pjesme piše sam. Nakon raspravljanja tijekom cijelog jednog pokoljenja Gorštačko društvo Škotske osnovalo je godine 1797. odbor koji je trebao istražiti izvornost pjesama propitujući se kod starih ljudi u zabitnim krajevima Škotske jesu li ikad čuli taj ep. Nitko ga nije čuo, no mnogi su slušali pjesme o tim istim junacima, naprimjer o Fionu ili "Fingalu" i Cu Chulainnu, pjesme koje su ponekad silno sličile odlomcima iz Macphersona, ako se uzme u obzir problem prijevoda iz srednjovjekovnog gelskog jezika u osamnaestostoljetni engleski. Drugim riječima, dijelovi u Macphersona bijahu nepatvoreno tradicionalni (drugo je pitanje, potječu li oni iz trećeg stoljeća), ali cjelina to nije. Odbor je izvijestio o svom uvjerenju kako Macpherson "običavaše popunjavati pukotine i spajati umećući odlomke koji nedostaju te dodavati što smatra dovoljno istančanim i dostojnim izvornog sastavka, brisati ulomke, ublažavati nemile slučajeve, dotjerivati jezik...". Sud modernih istraživača otprilike je isti. Macpherson je skupljao pjesme usmene tradicije i istraživao rukopise novijih zbirki. Zacijelo je i sam vjerovao kako sastavlja fragmente ranog epskog djela i ne stvara ništa novo.⁶¹

Razlika je u nijansama, a ne u biti, među Macphersonom kojeg općenito drže za "plagijatora" i Percya, Scotta, braće Grimm, Karadžića, Lönnrota i drugih koje obično smatramo "izdavačima". Najočitija je usporedba s Lönnrotom koji je iz pjesama što ih je skupio, dodajući vlastite odlomke, sastavio finski nacionalni ep. On je sebe ovako opravdavao:

*Napokon, kad se više nijedan pjevač runa nije sa mnom mogao mjeriti u poznavanju pjesama, zaključio sam da imam jednako pravo što ga je, kako mi se čini, većina pjevača sebi pridržavala, naime pravo da pjesme povežem na način koji mi se učinio najboljim.*⁶²

Prerna klasičaru F.A. Wolfu, koji piše potkraj osamnaestoga stoljeća, upravo tako postupao je i Homer s klasičnom građom Ilijade i Odiseje. A godine 1845. Jacob Grimm pita Karadžića ne bi li se pjesme o Kraljeviću Marku mogle sastaviti u ep.⁶³ Mnogi su izdavači donekle slijedili Macphersonovu i Lönnrotovu metodu. Percy je, kako je sam priznao, "popravljao" svoje balade:

Uz nekoliko sitnih ispravaka i dodataka dobiven je nadasve lijep i zanimljiv smisao, i to tako prirodno i lako, da se izdavač rijetko uspijevao othrvati vlastitoj taštini te ispravku i formalno ne priznati kao svoju; naprotiv, on priznaje da je svoj udio sveo na općenite primjedbe skrivene pod određenjem 'moderno izdanje'.

Ti popravci ne bijahu uvijek "nezatni". O slučaju *Edom o 'Gordon* (Child, 178) postoji Percyjevo pismo u kojem kritizira završetak balade (gdje prevareni suprug učini

samoubojstvo), savjetuje da se ti stihovi ispuste i da se dodaju novi o tome kako je suprug poludio.⁶⁴ U baladama mora da je bilo nešto što je poticalo maštu. John Pinkerton nastoji da njegov sastavak Hardyknute prođe kao tradicionalna balada skupljena u usmenoj predaji Lankarshirea, a sir Walter Scott redigira (ako nije i sam napisao) baladu Kinmont Willie. Arnim i Brentano ne idu tako daleko, ali "popravljaju" i pročišćavaju pjesme svoje glasovite zbirke.⁶⁵ Izdavači narodnih priča pridržavaju se istih principa kao i izdavači balada. Za svoju glasovitu knjigu *Marchen* braća Grimm skupljaju priče u usmenoj predaji Hessena i traže od svojih pomagača da im šalju tekstove "bez dodataka i takozvanih uljepšavanja" (ohne Zusatz und sogennante Verschönerung). Ipak, braća ne objavljuju baš sve što su našla. Ponajprije priče bijahu u dijalektu, a braća Grimm prevode ih na njemački. Rezultat bijaše remek-djelo njemačke književnosti. Ovdje samo želim upozoriti na to da je pritom ponešto izgubljeno, jednako kao i na činjenicu da su u onovremenoj Njemačkoj srednji slojevi govorili doslovce drukčijim jezikom negoli obrtnici i seljaci, i da čitatelji kojima je knjiga bila namijenjena ne bi razumjeli izvorne verzije priča. Prijevod bijaše nužan, a on je nužno sadržavao iskrivljenja. Neke su priče pročišćene jer bi šokirale čitatelje. Osobitosti pojedinih kazivača izglađene su tako da je zbirka postigla ujednačen stil. U slučajevima kad se različite verzije iste priče dopunjavaju, braća Grimm ih spajaju (posve razuman postupak s obzirom na njihovu teoriju o stvaralaštvu "naroda" a ne pojedinaca). Napokon, istraživanje razlika između prvog izdanja *Marchen* i onih kasnijih pokazuje kako su braća Grimm obrađivali priče u nastojanju da što više očuvaju dojam usmenosti. Naprimjer, u *Snjeguljicu* uključuju tradicionalne formulske rečenice, od "bilo jednom" (*Es war einmal*) do "i otada su živjeli sretno i veselo do kraja života" (*sie lebten glücklich bis an ihr Ende*). "Uljepšavanje" je izlazilo kroz vrata ali se vraćalo na prozor.⁶⁶

Prenoseći pronađeno novom slušateljstvu otkrivači i skupljači su osobito očito mijenjali folklornu glazbu. Glazbu je trebalo napisati, jer nije bilo drugog načina da se ona sačuva, i to napisati po sustavu konvencija koje nisu sastavljene za takvu glazbu. Folklornu su glazbu objavljivali da bi se svidjela slušateljstvu srednje klase koje je posjedovalo klavir, a uho im bijaše naviknuto na Haydnove pjesme, kasnije na one Schubertove ili Schumannove. Zbog toga ju je, kako piše na naslovnim stranicama, valjalo "harmonizirati". Potkraj osamnaestoga stoljeća V. F. Trutovsky objavljuje zbirku ruskih narodnih pjesama i kao što objašnjava jedan suvremeni pisac: "Ne samo što ponekad svojevolumeno mijenja melodijsku liniju..., nego uvodi predznake u inače modalni tonski slijed i dodaje harmoničku pratnju".⁶⁷ Na početku devetnaestoga stoljeća William Chappell objavljuje zbirku "nacionalnih engleskih melodija" (narodnih pjesama); u tim tiskanim verzijama "akademski harmonijski obrasci nametnuti su narodnim melodijama, drevni tonski nizovi potisnuti, nepravilni tonovi ujednačeni". Također, ispuštao je riječi gdje su bile "pregrube za objavljivanje".⁶⁸

Stoga je čitanje neke balade, priče ili nekog zvuka iz tog razdoblja isto kao i posjet nekoj gotskoj crkvi "restauriranoj" otprilike u isto doba. Čovjek nije siguran gleda li nešto što je ondje izvorno i bilo, ili nešto što misli da je ondje trebalo biti, ili pak nešto što misli da bi sada tu trebalo stajati. Nisu samo tekstovi i građevine predmet "restauracije" nego čak i svetkovine. Neke preživjele narodne svetkovine traju od srednjega vijeka od početka novoga vijeka, pa čak i duže, i to bez prekida, ali druge nisu tako stare. Poklade u Kölnu obnovljene su godine 1823, one u Nürnbergu 1843, karneval u Nici oživljen je sredinom devetnaestoga stoljeća.⁶⁹ Tradicija Eisteddfoda, velškog pjevačkog takmičenja, nije se održala od Dravida; obnovio ju je kamenorezac iz Glamorgana po imenu Edward Williams (Iolo Morgannwg) koji 1819. u Carmarthenu osniva *Gorsedd Circle*; nošnju nešto kasnije kreira sir Hubert Herkomer, Clan Kraljevske akademije.⁷⁰

Od intelektualca s početka devetnaestoga stoljeća nismo naslijedili samo tekstove i svetkovine nego i ideje, neke među njima plodonosne, druge pak puke zablude. Glavna kritika koju valja

uputiti idejama otkrivača jest to da nisu dovoljno razlikovali činjenice. Nisu razlikovali (ili nisu dovoljno oštro razlikovali) prvobitno i srednjovjekovno, gradsko i seosko, seljake i čitave nacije.⁷¹ Percy gotovo istim riječima opisuje stare kineske pjesme, islandske pjesme i škotske graničarske balade. Skupio ih je na hrpu jer nisu bile klasične, a njihove međusobne razlike nisu ga se ticale. Herder Mojsija, Homera i njemačke *Minnesängere* naziva "narodskim pjevačima". Claude Fauriel drži predavanja o temi "narodno pjesništvo" koja sadrži Homera, Dantea, trubadure, grčke i srpske balade. Intelektualci tog vremena rado uspoređuju seljačka društva što ih posjećuju s divljacima o kojima su čitali, a ta je usporedba ponekad blistava a katkad čista zablude. Kad su Boswell i Johnson bili u Glenmorisonu na Hebridima uvrijedili su svog domaćina: "Dirnuli srno njegovu taštinu kad smo se iznenadili što posjeduje knjige". Malo im je odviše bilo stalo da gorštace vide kao "američke divljake".⁷²

Herder, braća Grimm i njihovi sljedbenici iznijeli su tri teze o narodnoj kulturi. Te su tri teze vrlo utjecajne ali i vrlo sporne. Mogli bismo ih nazvati "izvornost", "kolektivno stvaralaštvo" i "čistoća narodne duše".

Prva se teza odnosi na starost pjesama i priča i običaja i vjerovanja što su ih bili otkrili. Nastojali su ih smjestiti u neko neodređeno "prvobitno razdoblje" (*Vorzeit*) i vjerovali su da se pretkršćanske tradicije tisuće godina prenose nepromijenjene. Nema sumnje da su neke od tih tradicija vrlo stare; talijanski karneval mnogao se, naprimjer, razviti iz rimskih Saturnalija, a *commedia dell'arte* iz klasičnih farsa. No moguće je dokazati da su se relativno nedavno, između 1500. i 1800. narodne tradicije mijenjale na sve moguće načine. Mijenjao se nacrt seljačkih kuća, ili je neki narodni junak u "istoj" priči zamijenjen nekim drugim; ili se promijenilo značenje nekog običaja dok je vanjski oblik ostao više–manje isti. Ukratko, narodna kultura ima svoju povijest.⁷³

Druga teza sadržana je u glasovitoj teoriji braće Grimm o kolektivnom stvaralaštvu: *Das Volk dichtet*. Vrijednost je te teorije u tome što je obratila pozornost na značajnu razliku među dvjema kulturama; u evropskoj narodnoj kulturi oko godine 1800. uloga pojedinca bijaše manja, a uloga tradicije, prošlosti neke zajednice bila je veća negoli u učenoj manjinskoj kulturi toga vremena. Kao metafora izreka braće Grimm krči nove putove. Doslovce ona je pogrešna; rasprave o narodnim pjevačima i pripovjedačima pokazale su da prenošenje usmene tradicije ne sprečava razvoj individualnoga stila.⁷⁴

Treću tezu mogli bismo nazvati "čistoća narodne duše". Čija je narodna kultura? Tko je narod? Povremeno su narod određivali kao sve stanovnike neke zemlje, poput Geijerove slike o cijelom švedskom narodu što pjeva poput jednoga čovjeka. No češće je izraz ograničavan. Narod bijahu neobrazovani, naprimjer u Herderovu razlikovanju kulture učenih i kulture naroda (*Kultur der Gelehrten, Kultur des Volkes*). Katkad je pojam još uži: Herder je jednom napisao kako "Nije narod svjetina na ulici, koja nikad ne pjeva ni ne sklada nego vrišti i razara" ("*Volk heisst nicht der Pöbel auf den Gassen, der singt und dichtet niemals, sondern schreit und verstümmelt*").⁷⁵ Za otkrivače narod su *par excellence* seljaci; žive blizu prirode, manje su bili pod tuđim utjecajima i dulje su od ostalih sačuvali prvobitne običaje. Ali ako se tako kaže onda se zanemaruje važnost kulturnih i društvenih mijena, potcjenjuje interakciju sela i grada, učenoga i narodnoga. U početnom razdoblju predindustrijske Evrope nije bilo čiste, nepromjenjive tradicije, a možda je nikad i nije bilo. Stoga nema opravdana razloga da se stanovnici gradova, bili oni ugledni obrtnici ili Herderova "svjetina" isključe iz rasprave o narodnoj kulturi.

Teškoće pri određenju "naroda" navode nas na pomisao da narodna kultura nije bila ni monolitna ni homogena. Zapravo, bila je silno različita. Zadaća narednog poglavlja bit će raspravljanje o tim raznolikostima i o jedinstvu što se ispod njih krije.

JEDINSTVO RAZLIKE U NARODNOJ KULTURI

VIŠE KLASI I "MALA TRADICIJA"

Kada bi u nekom društvu svi pripadali istoj kulturi, tada nam pojam "narodna kultura" uopće ne bi bio potreban. U plemenskim društvima što su ih opisivali socijalni antropolozi takvo stanje postoji ili je postojalo. U pojednostavnjenom bismo obliku te opise mogli sažeti ovako: plemensko je društvo malo, izolirano i samodovoljno. Drvoresci, pjevači, pripovjedači i njihova publika čine skupinu neposredne komunikacije (*face-to-face*) i zajedničke su im osnovne vrednote mitovi i simboli kojima te vrednote izražavaju. Obrtnik ili pjevač ujedno i love, ribare ili obrađuju zemlju kao i drugi članovi zajednice, a ovi pak rezbare ili pjevaju baš kao i prva dvojica, makar se time bavili rjeđe i s manje uspjeha. Gledalište je važan sudionik izvedbe. Ono odgovara na pitalice i pjeva pripjeve. Čak je i rezbarenje moguće kao djelimično zajednička djelatnost; među pripadnicima naroda Tiv u Nigeriji dopušteno je da umjesto rezbara koji mora prekinuti rezbarenje štapa promatrač uzme nož u ruke i nastavi radom.⁷⁶

Taj pojednostavnjeni opis ili "obrazac" može se primijeniti i na predindustrijsku Evropu barem na njene siromašnije i udaljenije krajeve u kojima su plemići i svećenici bili malobrojni. Istraživači balada iz Škotske i iz Srbije, iz Kastilje i Danske ponekad su zajednicu, što je običavali nazivati *ballad community*, opisivali izrazima antropologa koji opisuju plemensko društvo.⁷⁷

Medjutim, sasvim je jasno da se taj obrazac ne može primijeniti na onaj veći dio Evrope u razdoblju o kojem govorimo. Na većini mjesta postojala je kulturna kao i socijalna raslojenost. Postojala je manjina koja je znala čitati i pisati, kao i većina koja to nije znala; poneki pripadnik pismene manjine poznao je i latinski - jezik učenih. U uvjetima takve kulturne stratifikacije mnogo je primjerenije koristiti složeniji obrazac. Takav je obrazac 1930. godine predložio socijalni antropolog Robert Redfield. Unutar nekih društava, pretpostavio je on, postoje dvije kulturne tradicije: "velika tradicija" obrazovane manjine i "mala tradicija" sviju ostalih.

Veliku tradiciju njeguju u školama i hramovima; mala tradicija sama pronalazi svoj put i nastavlja se kroz živote ljudi bez pismenosti u seoskim zajednicama... Te su dvije tradicije međusobno zavisne... Velika i mala tradicija odavna su jedna na drugu utjecale, a to i danas čine... Veliki su spjevovi nikli iz tradicionalnog pripovijedanja mnoštva ljudi, a pojedini spjevovi vratili su se selu da bi se prilagodili i uklopili u lokalne kulture.

Zaključak o dvosmjernoj razmjeni među dvjema tradicijama značajan je i na njega ćemo se kasnije vratiti. Sada treba naglasiti da Redfield, kao i Herder, nudi - mogli bismo reći "rezidualno" - određenje narodne kulture kao kulture tradicije ne-ukih, ne-pismenih i ne-elitnih.⁷⁸

Primijenimo li taj model na predindustrijsku Evropu, lako ćemo prepoznati veliku tradiciju. Ona obuhvaća klasičnu tradiciju, onako kako su je prenosile škole i sveučilišta; tradiciju srednjovjekovne skolastičke filozofije i teologije, još uvijek vrlo živu u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću; podjednako i neka duhovna kretanja koja su, po svoj prilici, utjecala samo na obrazovanu manjinu - renesansu, znanstvenu revoluciju sedamnaestog stoljeća, prosvjetiteljstvo. Kada od ukupne kulture predindustrijske Evrope oduzmemo sve nabrojeno, što ostaje kao reziduum? Narodne pjesme i priče, svete sličice i ukrašene škrinje, misteriji i farse, otisnute, pučke pjesme (broadside), pučke knjižice; a iznad svega blagdani poput proštenja i veliki godišnji praznici poput Božića, Poklada, Maja i Ivanja. To je građa kojom će se ova knjiga napose baviti; bavit će se obrtnicima kao i seljacima, tiskanim knjigama kao i usmenom tradicijom.

Redfieldov model, iako koristan kao polazište, podložan je kritici. Određenje male tradicije kao tradicije neelite može se, što je možda paradoksalno, kritizirati kao odviše usko, ali i kao preširoko.

Njegova je definicija preuska zbog toga što ne uzima u obzir sudjelovanje viših slojeva u narodnoj kulturi - a to je bio važan dio evropskoga života, najjasnije izražen u proslavi praznika. Poklade su, naprimjer, bile za svakoga. U Ferrari kasnog petnaestog stoljeća Vojvoda je sudjelovao u općem veselju, zakrbuljen išao ulicom, ulazio u kuće i plesao sa ženama. U Firenzi su Lorenzo de' Medici i Niccolò Machiavelli sudjelovali u pokladama. Godine 1593. u Parizu su Henrik III i njegova svita "maskirani obilazili ulice, išli od kuće do kuće i činili tisuće nepodopština". U Nürnberškim fašnicima ranog šesnaestog stoljeća istaknutu su ulogu igrale patricijske obitelji.⁷⁹ Družine poput *Opatije Conards* u Rouenu *Compagnie de la Mère Fole* iz Dijona bile su uglavnom sastavljene od plemića, a ipak su igrale na cesti, za svakoga. Henrik VIII je o Maju odlazio u šumu, baš kao i svi ostali mladići. Car Karlo V sudjelovao je tijekom svečanosti a borbama bikova, a njegov ih je praunuk Filip IV obožavao promatrati.⁸⁰

Viši ili obrazovani slojevi nisu u narodnoj kulturi sudjelovali isključivo prilikom kolektivnih proslava običaja. Barem su u gradovima, ako ne i drugdje, bogati i siromašni, plemići i običan puk zajedno slušali iste govornike ili izvođače. Humanistički pjesnici poput Poliziana i Pontana bilježe da su kao i sav ostali svijet stajali na piazzi i uživali u predstavi "pjevača-pripovjedača" - *cantastorie*. Osim vodećih sedamnaestostoljetnih pjesnika Malherbea i C. P. Hoofta, u ljubitelje balada ubrajali su se kraljevi i kraljice poput Izabele Španjolske, Ivana Groznog i Sofije od Danske.⁸¹ Isto je važno i za plemstvo. Šesnaestostoljetne i sedamnaestostoljetne verzije danskih i švedskih balada sačuvane su jer su ih plemići i plemkinje zapisivali u rukopisne pjesmarice zvane visböcker. Jednu od tih zbirki sastavio je ni manje ni više nego Per Brahe mlađi, član jedne od najvećih švedskih plemićkih obitelji kasnije državni kancelar i član regentskog savjeta. Na sličan su način sačuvane i brojne gelske pjesme - oko tisućpetstote prikupio ih je Sir James MacGregor, predstojnik Lismorea u Argyllu. Plemići bijahu pokrovitelji istaknutim narodnim umjetnicima. Pjesnik Tinodi živio je na dvoru Andrasa Bathorya i na dvoru Tamasa Nadasdyja, a harfista Johna Parryja pomagao je Sir Watkin Williams Wynne.⁸²

Klaunovi bijahu omiljeni na dvorovima kao i u krčmama - često je u oba slučaja riječ o istim zabavljačima. Znan Polo, slavni venecijanski lakrdijaš, izveo je 1523. predstavu za dužda. Lakrdije Richarda Tarletona visoko je cijnila kraljica Elizabeta, te je i "naložila da ga odvedu jer ju je prekomjerno nasmijao"; o njegovoj su smrti pisane elegije na latinskom. Francuski lakrdijaš Tabarin predstavio se pred francuskom kraljicom Marijom

godine 1619, a posveta na zbirci njegovih šala ukazuje da su bile namijenjene dvorjanima, plemićima, trgovcima, ustvari svima. Ivan Grozni je, kako to primjećuje jedan engleski posjetilac, beskrajno volio "lakrdijaše i patuljke, muškarce i žene što se pred njime prevrću i pjevaju mnge pjesme na rusku". Također je uživao u borbama medvjeda i pasa, a prije spavanja običavao je slušati priče slijepaca. Slijepci su u Rusiji još krajem osamnaestog stoljeća putem novinskih oglasa tražili zaposlenje kao pripovjedači u vlasteoskim obiteljima.⁸³ Čini se da je u plemića i u seljaka bio isti ukus za viteške pjesme. U šesnaestom je stoljeću jedan normanski vitez, Sieur de Gouberville, svojim seljacima za kišna vremena čitao Amadisa od Galije. Čini se da su pučke pjesme i knjižice čitali i bogati i siromašni, obrazovani i neobrazovani. Već je izrečen stav da su njemački pučki leci iz sedamnaestoga stoljeća (spoj jednostavnog vizualnog prikazivanja i latinskih citata) bili namijenjeni svačijem ukusu. Sačuvani su primjerci francuskih godišnjaka u kožnom uvezu s grbovima francuskih plemića. Narodne su liječnice pomagale više klase. U čitavoj je Švedskoj 1663. bilo samo dvadeset liječnika, te su se i plemići, htjeli to ili ne, jedino njima mogli obratiti. Plemići su koristili predmete koje danas običavamo svrstati među proizvode narodne umjetnosti poput finskih *kasore* - izdubljenih drvenih vrčeva namijenjenih pijenju tijekom obreda. Neki od sačuvanih primjeraka iz šesnaestog i sedamnaestog stoljeća nose naslikane grbove švedskih plemića.⁸⁴ U narodnoj su kulturi osim plemića sudjelovali i svećenici - to naročito vrijedi za šesnaesto stoljeće. Za poklada, kako to primjećuje jedan Firentinac,

i crkvenim je ljudima dopušteno da se zabave. Fratri se loptaju, izvode komedje i - kostimirani - pjevaju, plešu i sviraju. Čak je i dumnama dopušteno da slave i odjevene poput muškaraca ...

Nije bilo nimalo neobično susresti svećenika kako pjeva, pleše u crkvi na blagdan nosi masku, a upravo su mlađi svećenici upriličivali slavlje za Dan ludih, jedan od najvažnijih praznika u nekim dijelovima Evrope. Jedan će nam nesvakidašnji slučaj življe dočarati tu činjenicu. Richard Corbet, pripovijeda Aubrey, kao doktor teologije

na sajmeni dan pjevaše balade na raskršću u Abingdonu... Prigovori mu jedan pjevač da na sebi nema prava odijela, te svoje pjesme neće moći unovčiti. Veseli učitelj odložio halju i navukao pjevačev kožuh, a kako bijaše privlačan i u njega bijaše rijetko zvonak glas, istom ih proda vrlo mnogo i pridobi golemo slušateljstvo.

U osamnaeststoljetnoj Švedskoj župnik je na seoskim svadbama prvi plesao s mladenkom, sijekao meso na piru, a često bi mladoženji posudio svoju svećeničku odjeću za vjenčanje; iz svega toga jasno je da je sudjelovao u seljačkoj kulturi.⁸⁵

Ovdje bi netko mogao prigovoriti da sam sliku odnosa između klasa obojio previše ružičasto. Nisu li pripadnici vladajuće klase, kao i obrazovani, prezirali narod, to "mnogoglavo čudovište"? Odista, jesu. "Govoriti o narodu - to ustvari znači govoriti o bijesnoj zvijeri" napisao je Guicciardini. Sebastian Franck pisao je o "nepostojanoj kolebljivoj rulji zvanoj običan puk". Takvih bi se navoda moglo naći mnogo.⁸⁶ Ipak, ovdje valja reći da obrazovani u to vrijeme balade, pučke pjesmarice i slavlja još ne dovode isključivo u vezu s običnim ljudima, upravo zato što i sami sudjeluju u tim oblicima kulture.

Tezi o participaciji mogao bi se uputiti još jedan prigovor - moglo bi se, naime, osporiti da je plemstvo i svećenstvo slušalo narodne pjesme ili čitalo pučke knjižice na jednak način i iz jednakih razloga kao obrtnici i seljaci. "Sudjelovanje" je neprecizan termin: lakše je razabrati na koji način plemići sudjeluju u proslavi blagdana nego u sustavu vjerovanja. Možda pripadnike tadašnje elite, baš kao i neke današnje intelektualce, u pučkim

knjižicama zanima folklor. To je svakako moguće; što se više približavamo kasnom osamnaestom stoljeću takvo tumačenje postaje sve uvjerljivije. Za ranije razdoblje ipak trebamo imati u vidu da mnogi plemići i svećenici (kao i seljaci) još uvijek nikako ili vrlo teško čitaju i pišu; u krakovskom je području oko 1565. više od 80 posto siromašnog plemstva bilo nepismeno. Način života nekih seoskih plemića, svećenika i župnika nije se odviše razlikovao od načina života okolnih seljaka. I oni su više-manje odsječeni od velike tradicije. Većina je plemkinja podjednako odsječena i malokad stiče znatnije formalno obrazovanje. Možda bismo plemkinje mogli promatrati kao posrednice između grupe kojoj su socijalno pripadale - elite - i grupe kojoj su pripadale kulturno - neelite; zanimljivo je uočiti da su sastavljači više visbockera bile žene. Obrazovani su plemići ostajali u dodiru s narodnom kulturom preko svojih majki, sestara, žena i kćeri, a u mnogo su ih slučajeva odgojile dadilje-seljanke pjevajući im narodne pjesme i pričajući priče.⁸⁷

Redfieldov model treba izmijeniti - mogli bismo to učiniti i na sljedeći način. U predindustrijskoj Evropi postojale su dvije kulturne tradicije, no one se ne podudaraju simetrično s dvjema glavnim društvenim grupama- elitom i običnim ljudima. Do te asimetrije dolazi stoga što se dvije tradicije prenose različitim putevima. Velika je tradicija prenošena formalno u školama i sveučilištima. Bila je to zatvorena tradicija - ljudi koji nisu pohađali takve ustanove (one uostalom ne bijahu otvorene za svakoga), isključeni su iz nje. Oni u sasvim doslovnom smislu riječi ne govore istim jezikom. Mala je tradicija, s druge strane, prenošena neformalno. Ona je - poput crkve, krčme sajmovi, gdje se odvijaju mnoge njene izvedbe - dostupna svima.

Želim, dakle, dokazati da je temeljna kulturna razlika u predindustrijskoj Evropi - razlika između većine, za koju je narodna kultura jedina kultura, i manjine, kojoj je omogućen pristup velikoj tradiciji, ali u maloj tradiciji sudjeluje kao u drugoj kulturi. Pripadnici ovog potonjeg sloja bili su dvostrani, imali su dvije kulture, također i dva jezika. Dok većina ljudi govori samo svojim regionalnim dijalektom, elita govori ili piše latinskim odnosno književnom varijantom materinjeg jezika, no i dalje može govoriti i u dijalektu - svom drugom ili trećem jeziku. Za elitu, i samo za nju, dvije su tradicije imale dvije različite psihološke funkcije; velika je tradicija bila ozbiljna, a mala tradicija igra. Suvremena bi analogija takvom odnosu bio položaj nigerijske anglofone elite koju zapadnjačko obrazovanje ne sprečava da sudjeluje u tradicionalnoj plemenskoj kulturi.⁸⁸

Tijekom razdoblja o kojem govorimo taj se odnos i mijenjao. Više su se klase tijekom sedamnaestog i osamnaestog stoljeća postepeno povlačile iz male tradicije - ta ćemo kretanja promotriti u devetom poglavlju. Ovdje smo, u obliku obrasca, dali samo pojednostavnjeni opis. Mogao bi nam se uputiti ozbiljniji prigovor da unutar "naroda" ne razlikujemo različite skupine čija kultura nije ista. Budući da je narodna kultura rezidualni pojam, pogledajmo dakle kakva bi mogla biti struktura tog reziduuma.

RAZNOLIKOSTI NARODNE KULTURE: SELO

Redfieldovu definiciju male tradicije možemo smatrati preuskorn jer isključuje one ljude kojima je narodna kultura druga kultura. Možemo je smatrati i preširokom: navodimo li "malu tradiciju" u jednini, podrazumijeva se da je smatramo razmjerno homogenom, a to nipošto ne važi za predindustrijsku Evropu. "Narod sam nije kulturno homogena kulturna zajednica nego predstavlja brojne, različito izmiješane kulturne slojevitosti", rekao je Antonio Gramsci.⁸⁹ Ima mnogo različitih narodnih kultura, odnosno oblika narodnih kultura. Teško ćemo se odlučiti za jedan od tih pojmova; kao sustav kultura je labavo povezana i stoga je (kao što je pri pokušaju da izbroji sve civilizacije svijeta zaključio Toynbee) nemoguće odrediti gdje se jedan njezin oblik završava a drugi

počinje. Ono što s veseljem običavamo nazvati "narodnom kulturom" bila je, vrlo često, tek kultura najuočljivijeg dijela naroda, tzv. YAMS (*young adult males*, mladi odrasli muškarci), koji cjelokupan narod ne predstavljaju ništa bolje no što WASP (*white Anglo-Saxon Protestants*, bijeli Anglosaksonci-protestanti) predstavljaju SAD.

Za otkrivače narodne kulture "narod" su bili seljaci. Osamdeset do devedeset postotaka stanovništva čitave Evrope živjelo je na selu. I upravo su njihove pjesme Herder i prijatelji nazivali "narodnim pjesmama", njihove plesove "narodnim plesovima", a njihove priče "narodnim pripovijetkama". Da li je kultura tih ljudi bila jednoobrazna? Sjećajući se mađarskih seljaka iz doba prije 1900. godine, Zoltan Kodály zastupa drugačije uvjerenje:

O narodnoj tradiciji ne valja misliti kao o jednoobraznoj, homogenoj cjelini. Ona bitno varira u zavisnosti od dobi, društvenih i materijalnih uvjeta, vjere, obrazovanja, okružja i spola.

Bilo bi, naravno, opasno olako primijeniti tu tvrdnju na razdoblje prije 1800. godine i Evropu u cjelini. Kodály piše o seoskom društvu u tolikoj mjeri svjesnom društvenih razlika, da npr. oženjenim i neoženjenim muškarcima nalaže da sjede odvojeno, kako u crkvi tako i za različitim stolovima u gostionici.⁹⁰ Ima, ipak, osnove za tvrdnju da je Kodályevo mišljenje općenito važeće za predindustrijsku Evropu.

Kultura izrasta iz cjelokupnog načina života, a on u evropskih seljaka predindustrijskog doba nipošto nije bio jednoobrazan. Neki od njih živjeli su na selu - npr. u Engleskoj; neki u gradu - npr. u južnoj Italiji; neki opet u izoliranim naseljima kao u Norveškoj. Nisu bili ni socijalno homogeni. Neki bijahu slobodnjaci, a neki kmetovi - na cijelom prostranom području istočno od rijeke Elbe seljaci su uglavnom podjarmljeni tijekom šesnaestog i početkom sedamnaestog stoljeća. Bilo je među njima bogataša, kao i siromaha. Seosko je društvo i u razmjerno uskom području poput Beauvaisa u sedamnaestom stoljeću moglo biti krajnje slojevito; razlike u načinu života između imućna *labourea* (slobodnjak) i siromašnog *journaliera* (nadničar) bile su znatne.⁹¹ U mnogim je dijelovima Evrope ta razlika između bogatog seljaka, koji je ujedno bio vlasnik svoje zemlje i zapošljavao ostale na ispomoći, i poljoprivrednoga težaka "koji je živio jedino od vlastitih ruku" bila vrlo istaknuta. Na taj vid tradicionalne "organičke zajednice" ne bismo nipošto smjeli zaboraviti.

Teže je, međutim, reći je li među seljacima uz socijalnu postojala i kulturna raslojenost. Ovdje, kao i na drugim mjestima u ovome poglavlju, sustave zajedničkih značenja pokušavamo razabrati pomoću malobrojnih pokazatelja koje je vrlo lako pogrešno protumačiti. Moguće je da su bogatiji seljaci ujedno bili i pismeniji, budući da su imali više vremena za čitanje pučkih knjižica; također se vjerojatnim da su upravo oni posjedovali više oslikanih plitica i vrčeva, vezenih jastuka i prevjesa, i pomno izrezbarenih volovskih jarmova i škrinja - sve su to očiti znaci bogatstva i položaja u selu, a ujedno i tvorevine narodne kulture. Bilo je već mišljenja da je ono što nazivamo "narodnom" ili "seljačkom" umjetnošću, zapravo umjetnost seoske aristokracije.⁹² Ako kažemo da su siromašni seljaci bili lišeni kulture, to ne znači da im pripisujemo neku alternativnu kulturu; možda su težili upravo kulturi seoskih aristokrata. Kodály je ipak ustanovio da se "dobrostojeći vole od siromašnih razlikovati čak i pjesmama", a mnoge su tradicionalne narodne pjesme primjerene samo jednoj društvenoj grupi, poput skandinavskih ratarskih pjesama - *drangvisor*, ili *pigvisor*, tužaljki zlostavljanih služavki.⁹³

Ako kultura zaista izrasta iz cjelokupnog načina života, trebalo bi očekivati da će seoska kultura, osim o socijalnim, ovisiti i o ekološkim uvjetima. Razlike u fizičkoj okolini

povlače za sobom i razlike u materijalnoj kulturi i potiču stvaranje razlika u mišljenju. Najočitiji primjer takvih oprečnosti sigurno je razlika između planinskih i nizinskih kultura. Dr Johnson je primijetio da "treba mnogo vremena da se planine osvoji, a podjednako mnogo i da ih se civilizira", budući da se u njima tradicionalni običaji zadržavaju mnogo dulje nego u nizinama. Kada (u oba smisla) kultivirani predjeli promijene jezik, gorštaci lako postaju "zasebna nacija koja je zbog razlike u govoru odsječena od svojih susjeda", kao što je to bio slučaj sa škotskim gorštacima, Baskima i "Dalekarlijancima". Gorštaci su, nastavlja Johnson, "ratoborni", a i "kradljivi", "budući da su siromašni, da ništa ne proizvode niti prodaju, te obogatiti mogu samo pljačkom"; uostalom, i ruka zakona teško će ih se dočepati.⁹⁴

Mnogi su istraživači razrađivali i utvrđivali zamisli Samuela Johnsona. U Engleskoj su arheolozi utvrdili razlike između nizinskih predjela i siromašnijih i konzervativnijih planinskih predjela - riječ je o razlikama u jeziku, tipovima kuća i mnogim drugim kulturnim pojavama. U Andaluziji su gorštaci iz Alpujarrasa posljednji prešli na Islam, a posljednji su ga i napustili.⁹⁵ Otmar je za tradicionalnim (v. naprijed str.27) narodnim pričama s pravom tragao u planinama Harza. Razumijeva se da su planinski predjeli dobra pribežišta za pljačkaše i ostale bjegunce koji "odlaze u brda"; ti su predjeli od pamtivijeka domovina tradicionalna "junačkog pjesništva" što veliča podvige svih bjegunaca. Plesovi sa skokovima povezani su, čini se, s planinskim krajevima Baskije, Norveške, s visoravnima Bavarske, Poljske i Škotske - moguće je da se radi o starom obliku plesa koji se u nizinama nije zadržao.⁹⁶ Lovovi na vještice u šesnaestome i sedamnaestome stoljeću bijahu, čini se, osobito siloviti u planinskim područjima - ne samo zbog, kako su to raniji istraživači običavali misliti, planinskog zraka što pospješuje maštu, već vjerojatnije zbog neprijateljskog odnosa gorštaka prema stanovnicima nizina i zbog razlika između dvaju kultura.⁹⁷ Više će nas na prvi pogled začuditi činjenica da su pri kraju razdoblja kojime se bavimo neki brdoviti krajevi bili područja visoke pismenosti. Očiti su primjeri Norveške i Švedske, a u Francuskoj je u današnjem departmanu Hautes-Alpes krajem sedamnaestog stoljeća stupanj pismenosti iznosio 45 posto, što više od dvaput premašuje tadašnji prosjek u cijeloj zemlji. Možda je to posljedica utjecaja "hladoća što ih zimi sprečavaju u svim drugim djelatnostima", kako primjećuje promatrač iz 1802. godine. Neki od prekobrojnih stanovnika Francuskih Alpi postat će učitelji, a mnogi putujući prodavači pučkih knjižica porijeklom su bili iz Haut Comminges u Francuskim Pirenejima.⁹⁸

S oprekom između stanovnika nizina i stanovnika planina poklapa se još jedna važna podjela: ona između ratara i stočara - svinjara, kozara i kravara (španjolski *vaqueros*, izvorni "cowboys") i, iznad svega ovčara (Visinska područja bijahu obično pastirska, no nisu sva nizinska područja bila obradiva - u to doba očita je iznimka velika ugarska zaravan.) Ovčarska je kultura vrlo osebujna i umnogome se razlikuje od seljačke, te zavrđuje detaljniji opis.⁹⁹ Posebna odjeća, svojevrsna košulja, već izvana naznačuje osobitost. Stočar je porijeklom mogao biti iz ratarskoga sela, no u njemu se uglavnom nije zadržavao, budući da se selio za svojim stadom. U Španjolskoj su, naprimjer, stada provodila ljeto u planinama oko Sorie, Segovie, Cuence i Leona, no prezimila bi u ravnicama na jugu. Ovčari bijahu siromašni i odvojeni od svijeta. Neki isusovac misionar koji je za njima tragao po kolibama oko Ebolia u južnoj Italiji smatrao ih je neukima do granice ljudskosti. "Na pitanje koliko irna bogova jedan je odgovorio 'stotinjak', a drugi 'tisuća'.¹⁰⁰ Ovčari su, međutim, bili slobodni; u Poljskoj su seljaci kmetovi, no ovčar-kmet tek je rijedak izuzetak. Daleko su od utjecaja svećenstva, plemstva i činovnika. Ne čudi stoga idealizirana slika njihova načina života u pastoralnoj poeziji. Vrijeme bijaše na njihovoj strani i slobodno su ga trošili na rezbarenje štapova i burmutica.¹⁰¹ Mogli su se posvetiti glazbi, svirati gajde od ovčje ili kozje kože, a bilo je tih gajdi posvuda, od

škotskih visoravni do velike ugarske zaravni; svirali bi i frulu, ponekad polagano i sjetno - kada bi se ovce zagubile, ponekad opet radosno - kada bi ih ponovo pronašli. Jedna katalonska poslovice (što vjerojatno izražava zavist seljaka) glasi: "Vida de pastor vida regalada / Cantant i sonant guanya la soldada"(pastirski je život ugodan, pjevajući i svirajući on zarađuje za život) Ovčarima se često pripisuju magijske moći, poznavanje zvijezda - ta promatraju ih s tako pogodna mjesta (otuda i naslov *Calendrier des Bergers*) i iscjeliteljske moći, kako nad ljudima tako i nad životinjama.¹⁰² Ni u znanju ni u neznanju nisu se mogli uspoređivati s ratarima.

Ovčari su, barem u Srednjoj Evropi, razvili složen skup svečanosti kao naknadu za usamljeni život posvećen poslu. Imali su svoje vlastite cehove i bratstva. Imali su i svece, poput sv. Vendelina (koji je, prema pričanju, od kraljevog sina postao pastir) sv. Wolfganga, sv. Bartolomeja. Proslava blagdana ovog potonjeg, što pada na 24. kolovoza, označavala je prijelaz iz ljetnih u zimske stanove. Na taj bi se dan pastiri okupljali na slavljima u Markgröningenu, Rothenburgu, Urachu i nekim drugim južnonjemačkim gradovima i plesali osobite plesove. I o Božiću su pastiri igrali istaknutu ulogu; u Španjolskoj, a i ponegdje drugdje, odigrali bi poklonstvo pastira u *autos del nacimiento* (prikazanja rođenja).¹⁰³

Ne čudi stoga da su se ovčari često ženili između sebe, kao npr. u Hannoveru u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću. Posjedovali su vlastiti osjećaj ponosa, dok ih je ostatak društva odbacivao - kao što se to često dešava ljudima bez stalnoga boravišta. Ratari su ih često optuživali zbog lijenosti i nepoštenja. Mnogi su njemački cehovi pastirske sinove smatrali *unehrlich*, "nečasnima", te stoga i nedostojnim prijema u svoje redove. Optužbe protiv nekolicine pastira iz Briea u sedamnaestom stoljeću zbog *maleficiae*, nanošenja štete natprirodnim sredstvima, nalikuju minijaturnoj verziji lovova na vještice u Alpama i Pirenejima - tih već spominjanih progona stranaca, autsajdera.¹⁰⁴

Bilo je i značajnih skupina ljudi sa sela koji nisu pripadali ni među zemljo- radnike ni među stočare; vrlo je teško reći u kolikoj oni mjeri posjeduju osebuje nazore i vrednote. Na selu je bilo majstora: kovača, tesara ili tkalaca (kojima je to bilo osnovno ili sporedno zanimanje), to ih je, što se kulture tiče, prirodno zamisliti na pola puta između seljaka koji nisu bili obrtnici i obrtnika koji nisu bili seljaci. Čini se da su baš kovači uživali određen ugled, te je Novak Kovač tako postao junakom srpskog spjeva. Postoje zatim i ljudi u šumama, posebno drvosječe i ugljenari, koji su u šumi znali proboraviti i po nekoliko tjedana bez prekida. Radi se o vrlo čudnoj skupini, poput pastira odsječenog od gradske kulture, no (za razliku od današnjih drvosječa) bez vlastite alternativne kulture; skupini što živi sasvim na rubu društva. Ponekad su ih (kao što je to bio slučaj s cagots na jugozapadu Francuske) smatrali otpadnicima, progonili kao čarobnjake i pripisivali im gubu. U Rusiji, rneđutim (kao i na Balkanu), kultura drvosječa prevladava, te posjetioci iz Engleske s čuđenjem primjećuju "da su im crkve napravljene od balvana " i da "u nedostatku kositra i čaše od breze mogu dobro poslužiti". Sjekire su za Ruse kao i za Srbe bile u isto vrijeme oruđe i sveti predmeti - simboli zaštite. Drveće je imalo važnu ulogu u ruskim običajima i obredima: o Božiću jelke, a u nedjelji po Sv. Trojstvu breze.¹⁰⁵

Kozaci i neke druge slične skupine, poput srednjoevropskih *hajduka*, nisu zapravo ni seljaci ni vojnici, a niti pljačkaši, već ponešto od svega toga. Ponosili su se svojim položajem i često prezirali susjede seljake. Sustav vrijednosti bio im je izrazito demokratski i egalitaristički - Kozaci su, naprimjer, svoje *atamane* sami birali. Na svoj osebujan način dobro su se i oblačili. Vuk Stefanović Karadžić jednom se prisjetio:

Hajduci a naše vrijeme u Srbiji nosili su najviše čohane plavetne čakšire, gore čohane dečerme i koporan, gdje koji i dolamu zelenu i plavetnu, a povrh svega još i kupovni kunj;

na glavi ili đelepoše ili fesove ili svilene kape kićenke, od kojijeh su svilene kite visile s jedne strane niz prsi, i koje je osim njih slabo ko nosio. Vrlo su rado nosili na prsima srebrne toke, a koji ih nijesu mogli nabaviti, oni su mjesio njih prišivali srebrne krupne novce; od oružja imali su dugu pušku i po dvije male i veliki nož.

Imali su vlastite plesove s oružjem i vlastite pjesme, "uglavnom pjesme o hajducima".¹⁰⁶ To što su Kozaci i ostali razbojnici ušli u narodnu kulturu Srednje i Istočne Evrope, ne znači da su u svoje vrijeme među seljacima bili omiljeni.

I rudari tvore zasebnu, vrlo ponositu i samosvjesnu skupinu o kojoj irnamo znatno više podataka. Nema sumnje da su opasnosti kojima su na poslu bili izloženi, dragocjeni metali koje su otkrivali, razlika između posla kojeg su obavljali i ostalih "običnih" poslova, kao i okupljenost rudara u svega nekoliko područja pripomogli stvaranju njihove samosvijesti. U Srednjoj su Evropi rudari u usponu na početku razdoblja o kojem govorimo: Kutna Hora, rudarsko mjesto u Češkoj, bijaše drugi grad kraljevine; novi su gradovi nicali u blizini rudnika: Jachymov u Češkoj (njem. Joachimstahl), ili tri Annaberga u Saskoj, Šleskoj i Štajerskoj. Rudari su imali svoje svece zaštitnike poput sv. Ane (zbog skrivenog blaga koje sa sobom nosi), sv. Barbare (jer je utekla u planine) i proroka Danijela (povezan sa zlatnim i srebrnim dobom). Razlikovali su se i odjećom, osobito ogrtačima. Imali su vlastite kapelice, vlastita prikazanja i vlastite pjesme – *Bergreihen* ili *Bergnannslieder*, a zbirke tih pjesama objavljujane su u šesnaestom stoljeću. Imali su i svoje plesove, npr. ples Durrenberških rudara što oponaša rudarski posao, a zabilježen je u sedamnaestome stoljeću. Rudari su imali svoje predaje; u njima se javljaju uglavnom duhovi rudnika (*Berggeist*, *Bergmönch* i *Bergmännlein* ili patuljak) kao čuvari blaga koje je trebalo umilostiviti žrtvovanjima. Takve legende što govore o otkriću blaga uz pomoć natprirodnih sila česte su ne samo u Njemačkoj, već i u rudarskim područjima širom Evrope, od Cornwalla do Urala. Uzme li se u obzir svo bogatstvo rudarske kulture, ne čudi što je luteranski svećenik Johann Mathesius, pastor u Joachimstahlu, pisao himne i propovijedi upravo za njih.¹⁰⁷ Nije isključeno da su rudari razvili vlastitu kulturu zbog toga što ih je okolni svijet odbacio. Škotski kopači uglja bijahu u sedamnaestom stoljeću potlačeni i prezreni, a u Fifeu su ih čak pokapali na posebnim grobljima, odvojeno od slobodnih radnika. Evo jedne zaštitnički nadahnute španjolske strofe:

*Pobresitos los mineros
Qué desgrasiàitos son
Pasan su bida en las minas
Y mueren sin confesión*

*Brižni li su rudari
Kako li su samo nesretni Život
provode u rudnicima I
umiru bez ispovijesti.*

Postoji i slika iz petnaestog stoljeća iz koje naslućujemo da vanjski svijet nije pravio osobito jasnu razliku između patuljaka ili gnoma koji su živjeli u rudnicima i samih rudara, onako malih i zaognutih.¹⁰⁸

RAZNOLIKOSTI NARODNE KULTURE: GRADOVI

Za narodnu kulturu na selu, dakle, teško možemo reći da je bila monolitna. No, bez obzira na to, možemo je suprotstaviti narodnoj kulturi u gradovima. U gradovima su se proslave blagdana mogle održavati u mnogo većem rasponu, a što je još važnije - svaki je dan bio praznik, budući da su profesionalni zabavljači uvijek tu. Barem su u najvećim gradovima pjevači balada i klaunovi svoj program izvodili neprestance, dok su ih seljaci imali prilike vidjeti samo od prilike do prilike. U gradovima su se nastanile i etničke manjine koje često

žive u zajednici i dijele osobitu kulturu koja isključuje strance. Židovi u getima samo su najočitiji primjer - uz njih bilo je Maura u gradovima na jugu Španjolske, Grka i Slavena u Veneciji, kao i još mnoštvo manjih skupina.

Sistem cehovske organizacije pomogao je obrtnicima i prodavačima da steknu zajedničku kulturu koja se razlikovala od kulture seljaka. Cehovi su imali vlastite svece zaštitnike, vlastite tradicije i običaje, i vodili brigu kako o radnom tako i o slobodnom vremenu svojih članova. Vjerska prikazanja koja su se u mnogim gradovima davala o Tijelovu, a i poneke svjetovne priredbe poput londonskog *Lord Mayor's Showa*, često su pripremali upravo cehovi. Ponegdje je u Njemačkoj u pokladama važnu ulogu igrao ceh mesara, čiji su članovi znali izvesti ples s oružjem (naoružani satarama), ili bi natjerali šegrt da poskaču u rijeku. I vjerske su se bratovštine često popunjavale iz redova određenih cehova. Obrtnici su imali vlastite mitove, poput poznate londonske priče o Dicku Whittingtonu, a znali su i priče o osnivačima pojedinih zanata. Bili su sitničavi oko prijema novih članova: moglo se desiti da odbiju ne samo ovčarske sinove, već i sinove prosjaka, krvnika, grobara ili menestrela - svi oni naprosto ne bijahu "časni ljudi".¹⁰⁹

Možda bismo trebali biti jasniji i govoriti o kulturama obrtnika u množini, te tako razlikovati tkalce, postolare itd. Što se tiče samih vještina što se prenose s pokoljenja na pokoljenje, svaki zanat zaista ima svoju kulturu, ali su neki zanati imali vlastitu kulturu i u znatno širem i potpunijem smislu. Izvori o tim kulturama mješavina su onoga što su pripadnici zanata izjavljivali o sebi samima i onoga što su drugi o njima rekli; riječ je o ne uvijek pouzdanim, ali poticajnim izvorima. Počnimo naprimjer od odore karakteristične za pojedino zanimanje. Tesari su običavali nositi kožne pregače, a pri ruci imahu ravnalo. Krojač je bio odjeven po modi, a na kaput bi prikačio iglu i nit.¹¹⁰ Postojale su također i obrtničke himne (*Ambachtslied*, *Yrkevisa*).

Tkalci naginju vlastitoj kulturi izrazitije od svih ostalih obrtnika. Među njima je bilo i vrlo ponositih i uglednih radnika koji su radili sa skupim materijalima poput svile. Bilo ih je mnogo, ima gradova - poput Norwicha, Lyona i Segovije - gdje bijahu u većini; i sam posao omogućavao im je da čitaju ukoliko žele, dovoljno je bilo da podboče knjigu na razboj. U osamnaestom je stoljeću gotovo tri četvrtine svilarskih radnika u Lyonu bilo pismeno. Imamo li u vidu tako visok stupanj pismenosti, lakše ćemo shvatiti njihovu čestu zastupljenost u suđenjima hereticima u šesnaestom stoljeću u Engleskoj, Francuskoj i Italiji. Suknare u Colchesteru, Newburyu, Tenterdeonu privlačile su lollarde (sljedbenike Johna Wycliffea u 14, 15 i 16. stoljeću, op.pr.). Na ovome nam se mjestu nameću primjeri iz Engleske, jer je Engleska zauzimala važno mjesto u evropskoj proizvodnji sukna. Suknar Thomas Deloney postao je profesionalni pisac, no uvijek se ponosio svojim prvobitnim zanimanjem. Junak njegove slavne pripovijesti o *Jacku iz Newburya* je tkalac, a sama knjiga posvećena sukнарima, jer pokazuje "kako su veliko poštovanje i ugled članovi ovoga zanata tijekom vremena stekli". Deloney je u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću često preštapavan, ponekad i u skraćenome obliku kao pučka knjižica. No bilo je i drugih pisaca koji su se obraćali tkalačkoj publici. Velečasni John Collinges, prezbiterijanac, svojevrsan je duhovni Deloney. Bio je propovjednik u Norwichu pa je njegov *The Weavers' Pocket-Book* ("Priručnik za tkalce") namijenjen upravo brojnim prediocima vune u tome gradu. Težio je "oduhovljenju" tkalačke vještine te je svojim čitateljima savjetovao "kako će se preko pojedinih dijelova svoga rada uzdići do nebeskih razmišljanja". Za tkalce su tiskani i posebni godišnjaci, a pjesan *The triumphant Weaver* ("Slavodobitni tkalac") koja je pučkoj knjižici objavljena potkraj sedamnaestog stoljeća u trima pjevanjima dočarava drevnost, korisnost i zasluge tkalačkoga zanata. U pohvalu tkalcima lana pjeva i slična pjesma tiskana 1737. na njemačkom:

*Daß Gott sei ein Erheber
Des Handwerks der Leinweber,
Macht mir die Bibel kund.*

*Da Bog veliča
Zanat tkaoca lana
Pripovijeda mi Biblija.*

O postojanju tkalačke kulture još rječitije svjedoče pjesme uz rad pjevane po taktu razboja. Mnoge su zabilježene u krajevima od Lancashirea do Šleske u devetnaestom stoljeću, a to je već vrijeme kada je tkanje na ručnome razboju u opadanju. Te su pjesme vjerojatno starije i potječu barem iz osamnaestog stoljeća, a iz njih se može naslutiti da je kultura tkalaca nosila i međunarodno obilježje.¹¹¹

S razlogom bi se moglo pretpostaviti da je postojala zasebna kultura postolara koji tvore još jednu samosvjesnu i pismenu skupinu. U osamnaestome se stoljeću šezdesetosam posto Lionskih postolara znalo potpisati, te po tome nisu jako zaostajali za tkalcima. Deloney im se obraća u svome hvalospjevu *The Gentle Craft* ("Plemeniti zanat"), kojeg očitavamo kao pokušaj književnog uobličavanja usmenih predaja, a njegove su teme Dekker i Rowley preuzeli i obradili za scenu. U tim pričama postolari obično postaju sveci, a kraljevski se sinovi bez ustručavanja bave "galantnim", odnosno plemenitim zanatom. I na kontinentu ćemo susresti postolare u ulozi junaka: u slavnoj francuskoj narodnoj pjesmi *Le petit cordonnier* upravo postolar dobiva ruku toliko tražene djeve. Sačuvane su njemačke pjesme i priče što slave obučarstvo, kao i skandinavske *skomakarvisa*, postolarske radne pjesme, a u poljskom je dijelu Pomeranije zabilježen i ples obučara zvan *szewc*.¹¹² Članovima plemenita zanata pripisivali su se neki osobiti stavovi. Obrazac postolara-filozofa poznat je u najmanju ruku iz Lukijanova vremena (2.st.n.e.), a u predindustrijskoj Evropi posvuda nailazimo na stvarne primjere obučara koji su se, umjesto da se strogo drže vjere, rado priklanjali herezi. Jakob Boehme iz Görlitza u Lužicama bez sumnje je najslavniji postolar-krivovjerac čitavog razdoblja, a odmah do njega stoji i Gonçalo Anes Bandarra, Portugalac iz šesnaestog stoljeća čija su proročanstva stotine godina kasnije ozbiljno shvaćali, iako je, uhapšen od Inkvizicije, porekao greške. Bandarra nije jedini portugalski postolar iz šesnaestog stoljeća koji se proslavio vjerskim uvjerenjima. Luis Dias iz Setúbala osuđen je jer se 1542. proglasio mesijom, a Simao Gomes, "sveti postolar", svoja je proročanstva propovijedao u kasnom šesnaestom stoljeću. Možda bi se i krivovjerstvo ove trojice dalo objasniti na osnovi njihova "novokršćanskog" podrijetla - bijahu potomci Židova; no što reći za ostale postolare? Calvinizam što se u šesnaestome stoljeću proširio Cévennesom pronijeli su također postolari. I Engleska je u svemu sudjelovala s više primjera. Tu su: John. White iz Raleigha u Essexu koji 1586. tvrdi da je sv. Ivan Krstitelj; Samuel How, postolar-propovjednik koji objavljuje *The sufficiency of the spirit's teaching* (1639); Jacob Bauthumley iz Leicestershirea, zvani Razmetljivac; Nickolas Smith iz Petwortha koji u Sussexu godine 1652. objavljuje svoje *Wonderful prophecies*; tu je, naravno, i George Fox, "Kveker". Godine 1790. trojica su bečkih postolara članovi skupine što Kristu odriče božanska svojstva.¹¹³ Postolare zatičemo i na čelu političkih pokreta, poput "Kapetana Cobblera" (Nicholas Melton) koji je 1536. vodio ustanak u Lincolnshireu, ili četrdesetijednoga *cordonniera* među 514 militantnih sankilota iz I'An II (druge godine, tj. 1793), kojima se bavio Albert Soboul.¹¹⁴ A kakve veze imaju cipele s herezom i revolucijom? Možda baš to sjedeće zanimanje omogućava da se nesputano razmišlja o životu - kao kakva gradska protuteža napasanju ovaca.

Mogli bismo tako pretresti spisak svih cehova ne iscrpivši do kraja složenost obrtničke kulture. U cehovima su glavnu riječ vodili majstori zanata, no i strukovni radnici i šegrti imali su vlastite organizacije. Francuski su strukovni radnici npr. imali svoje *compagnonnages* ili *devoirs* čiji su aktivni članovi uglavnom bili neženje u dobi od osamnaest do dvadesetšest godina. Te su skupine već odavno predmet zanimanja

ekonomske povijesti; uzmimo samo "Bold Defiance", ("Odvažni prkos") londonskih tkalaca iz 1768. koji je, kao svojevrstan prauzor radničkih sindikata ponekad upriličivao štrajkove. S gledišta kulturnog historičara mnogo je relevantnije reći da se radi o tajnim društvima s inicijacijskim obredima i mitovima o osnivačima, što tvore "zatvorenu kulturu" paralelnu s narodnom kulturom, kako je to nedavno zaključio jedan francuski historičar. Tako su grafički radnici u Lyonu u šesnaestom stoljeću pripadali udruženju Griffatina koje je imalo svoj tajni inicijacijski obred, svoj način rukovanja, lozinku i prisege. Slične su običaje provodile brojne pariške *compagnonnages*, te su se 1655. našle na meti osude deseterice profesora teološkog fakulteta. Za francuske radnike važan je bio *tour de France*, običaj koji im je omogućavao da proputuju čitavom zemljom po više ili manje ustaljenim putovima i budu sigurni da će naići na dobar prijem svih kolega koje sretnu. Ta je institucija zacijelo povoljno djelovala na učvršćenje nacionalne kulture strukovnih radnika.¹¹⁵

Compagnonnages nisu isključivo francuska osobitost. U Engleskoj je štamparski radnik Thomas Gent zabilježio svoju inicijaciju u nekoj krčmi Blackfriarsa oko 1713. godine, tijekom koje "sam klečao i bio udaran sabljom; polijevan pivom" i stekao naslov "earla od Fingalla". O prisilnim selidbama radnika u Njemačkoj u trajanju od tri do četiri godine postoje vrlo pouzdana svjedočanstva; Hans Sachs npr. pripovijeda da je između 1511. i 1516. putovao na jug do Innsbrucka, na zapad do Aachena, na sjever sve do Lübecka i potom natrag do Nürnberga. Poljske su radnike u sedamnaestom stoljeću skitnje vodile kroz Češku, Njemačku i Mađarsku. Sačuvane su brojne pjesme njemačkih radnika iz tog doba, a među njima i pjesme posebne vrste, u Švedskoj zvane *Veckodagsvisa*, o poslu koji tijekom tjedna nije obavljen. Mađarski primjer toga žanra koji navodim nisam uspio datirati, a glasi ovako:

*Vasárnap bort iszom,
Hétfőn nem dolgozom.
Jó kedden lefekudni,
Szereďán felkelni.
Czűtőrlők gyűgyulni,
Peénteken szántolni,
Hej! Szombaton kérdezni,
Mit fogunk dolgozni?*

*Nedjeljom vino pijem,
Ponedjeljkom ne radim.
Utorkom je prileći dobro,
Srijedom ustati ponovno,
Četvrtkom se oporaviti,
Petkom promisliti,
Hej! subotom se zapitati,
Što nam je činiti?*¹¹⁶

Među strukovne radnike trebali bismo možda ubrojiti i zidare, pa čak i majstore toga zanata. Zbog stalnih selidbi uvjetovanih poslom nisu bili okupljeni u gradskim cehovima, već u "ložama" - radionicama na gradilištu. I zidari su imali svoje svece-zaštitnike, prije svega "Quatuor Coronati" (četvorica rimskih klesara - ranih rimskih rnučenika), no po svemu ostalom njihovo je udruženje prije naličilo udruženju strukovnih radnika nego majstorskom cehu: novi su članovi prolazili kroz zastrašujuće inicijacijske obrede, prisizali na tajnovitost i usvajali tajne znake raspoznavanja - što su poslije preuzeli i framasoni kada su u osamnaestom stoljeću počeli osnivati vlastite lože. Postojali su i posebni obredi polaganja kamena temeljca. Dobro poznata istočnoevropska balada (*Kelemen* ili *Zidar Manola*) potvrđuje vjerovanje da su ti obredi ponekad zahtijevali i ljudsku žrtvu. Zidarski je žargon zabilježen u devetnaestom stoljeću, a vjerojatno je postojao i mnogo prije.¹¹⁷

Konačno dolazimo i do šegrta. Ako i nisu bili formalno organizirani, postoje dokazi da su ponekad djelovali kao samosvjesna skupina. U Londonu se pričalo da su bili skloni zabavi i na sam poklič "*clubs*" ("toljage") mnogo češće stvarali nered nego zreli obrtnici. Čini se da su neke od engleskih pučkih knjižica bile namijenjene upravo šegrtskome tržištu - u

najmanju su ruku zadovoljavale prirodne maštarije pripadnika te skupine. Tako balada *The honour of a London prentice* ("Čast londonskoga kalfe"), u opticaju u osamnaestome stoljeću, a vjerojatno i znatno prije, pjeva o šegrtu iz elizabetanskog doba koji se bori na turniru a zatim oženi kraljevu kćerku. Zaista je čudno što takvih priča nema u Francuskoj, imamo li u vidu visok stupanj pismenosti tamošnjih obrtnika i omiljenost pučkih viteških romana s onu stranu Kanala. Kako bilo da bilo, u slučaju Engleske možemo govoriti ne samo o "kulturi obrtnika", već i o "kulturi šegrta", što je rani oblik omladinske kulture.¹¹⁸

Lako je pretjerati i zahiriti u takvim podjelama. Ne smijemo ipak zaboraviti da su šegrti postajali strukovni radnici, a ponekad čak i majstori, kao ni da su majstori, radnici i šegrti u radionici radili zajedno, da su uz posao razgovarali i pjevali. Napokon, i različiti su gradski cehovi međusobno surađivali tijekom važnijih proslava. I pismenost bijaše važan činilac koji je kulturu obrtnika i gradsku kulturu držao na okupu i suprotstavljao je kulturi seljaka. Stanovnici gradova lakše bi naučili čitati i pisati, jer su im učitelji bili dostupniji. Pomoću knjiga, plakata ili grafita građani su pismu izloženi mnogo češće od seljaka. U priredbama po gradovima, u Londonu ili recimo, u Granadi, često su sudjelovali likovi koji su pomoću transparenata pojašnjavali teže razumljive prizore. U Rimu su "Pasquina" od šesnaestog stoljeća nadalje obilježili satiričkim stihovima koje prolaznici čitali i ponavljali.¹¹⁹

LUTALICE

Zastanimo načas i osvrnimo se. Rekli smo da narodna kultura u našem razdoblju nipošto nije bila jedinstvena; da su se kulture obrtnika i seljaka umnogome razlikovale; da je pastirska kultura bila drugačija od kulture zemljoradnika. Sada dolazimo do središnjeg, a ujedno i najtežeg pitanja: *kakva* je bila ta razlika? Ne bi valjalo pretjerivati i najslikovitijim raznolikostima pridavati preveliku važnost. Rudari su odista imali "svoje" svece, svoje pjesme i prikazanja, plesove i predaje, no sve je to ipak izbor iz zalihe zajedničke čitavoj narodnoj kulturi. Naročita odanost sv. Ani poprima značenje samo u širem kontekstu obožavanja svetaca; rudari ionako nisu sv. Anu svojatali samo za sebe. Pojmovi Krista kao "jaganjca božjeg" ili "dobrog pastira" ili rečenica "Postavit će ovce sebi s desne strane, a jarce s lijeve" (Matej 25.33), sve je to za pastire moglo nositi neka posebna značenja, no ona ipak zavise od uobičajenih značenja tih pojmova u kulturi uopće. Možda bi pri opisivanju razlika između pjesama, običaja i vjerovanja naših četiriju glavnih skupina umjesto naziva "kultura" bilo korisnije reći "potkultura". Taj nas naziv, naime, navodi da njihove pjesme, običaje i vjerovanja poimamo kao pojave koje nisu potpuno, već samo djelomično samostalne i koje, mada se razlikuju, nisu sasvim odsječene od preostatka narodne kulture. Potkultura jest sustav zajedničkih značenja, no njeni sudionici ujedno dijele značenja kulture u cjelini.¹²⁰

Bilo je skupina koje nisu pripadale ni u grad ni na selo, a sačinjavali su ih pripadnici pojedinih putujućih struka. Zasebne potkulture tih skupina imale su još izrazitiji međunarodni karakter od potkultura koje smo dosad spominjali; riječ je, dakako, o vojnicima, mornarima, prošnjacima i lopovima.¹²¹

U prvoj polovici našeg razdoblja vojnici predindustrijske Evrope bili su među- narodna skupina plaćenika koji bi kretali na put zimi, po svršetku ratnih pohoda, ili između ratova. Otpušteni su vojnici (pravi ili lažni) bili posebna vrsta prosjaka; Francuzi su ih nazivali *drilles*, a Talijani *formigotti*. Ponekad su bili vješti pljačkaši, okupljeni u družine poput *Rougetsa i Grisonsa* koji su pelješili Parižane u ranim dvadesetim godinama sedamnaestoga stoljeća. Nakon 1650. plaćeničke su vojske postupno zamijenjene

nacionalnima u kojima su zajedno služili obveznici i dobrovoljci, a vojnici su, kada nisu bili na pohodu, živjeli ograđeni u barakama. Razlikovali su se odjećom i bili predmet mržnje, straha - ali i divljenja – civila, i nije teško uočiti da i vojnici čine potkulturu. Živjeli su na rubu društva, radili opasan posao, iščupani iz tradicionalne lokalne kulture, a regimenta je bila "totalna institucija" i pred svoje članove postavljala neograničene zahtjeve. Vojnici su imali vlastiti žargon i vlastite pjesme koje bi pjevali na maršu ili na bojištu: bojne pjesme, oproštajne pjesme i pjesme regruta (poput devetnaeststoljetnih *verbunkos* u Habsburškoj Monarhiji), pjesme otpuštanja iz vojničke službe, pjesme koje su izražavale ponos i razočaranje vojničkim pozivom. Prisjećamo se pjesme o šesnaeststoljetnome *Landsknechtu*, bosih nogu i prazna džepa ("Es ging ein Landsknecht über Feld...Er hat kein Beutel noch kein Geld"), ili pak pjesme pruskih husara iz sedamnaestog stoljeća, zaokupljenih istim brigama i istim rimama:

*Wir preussischen Hussaren, wann kriegen wir das Geld?
Wir müssen ja marschieren ins weite, weite Feld...
Und wer sich in preussische Dienst will begeben,
Der soll sich sein. Lebtage kein Weibchen nicht nehmen...*

*Mi pruski husari, kad ćemo dobiti plaću
stupamo u dalek, dalek svijet
i tko se pruske službe prihvati
taj cijeloga života žene neće steći.*

Poput kultura rudara i mornara, i vojnička je kultura bila (više manje) kultura rnuškaraca bez žena. Spomenimo i to da je upravo jedna oproštajna pjesma napisana za vojnike Würtemberške regimente otpravljenih u Južnu Afriku 1787. godine nadahnula Arnima na sakupljanje *Wunderhorna*.¹²²

Mornarska je potkultura još osobitija od vojničke, nema sumnje zato što su posade brodova živjele u većoj izolaciji negoli pripadnici obične narodne kulture. Svima su znani *shanty*-napjevi ili radne pjesme mornara. Redovnik Felix Fabri opisao je u osamdesetim godinama petnaestog stoljeća mornarske pjesme kao razgovor "onoga koji pjeva i naređuje i onih koji rade i odgovaraju pjevajući". Nepoznati autor *Complaynt of Scotland* (Škotske tužaljke) (1549) bilježi da je vidio galiju i čuo kapetana kako naređuje mornarima da izvuku bolinu:

*than ane of the marynals began to hail and to cry, and al the marynals ansvert of
that samyn sound, hou hou. pulpela pulpela. boulena boulena. darta darta. hard out
steif, hard out steif. afoir the vynd, afoir the vynd. god send, god send. fayr vedthir,
fayr vedthir...*

*(tada jedan od mornara stade zazivati i vikati, i svi mornari odgovoriše istim
glasom., hou hou. pulpela pulpela. boulena boulena. darta darta. hard out steif,
hard out steif. afoir the vynd, afoir the vynd. god send, god send. fayr vedthir, fayr
vedthir...)*

Nije sasvim jasno jesu li taj dijalog izvikivali ili pjevali. Dizanje sidra u opisu portugalskog šesnaeststoljetnog pjesnika Camoesa prati "uobičajen mornarski poklič" (*com a náutica grita costumada*). Ipak, u "klasičnom" *shanty*-napjevu predvodnik ne pjeva naređenja nego pjesmu, a zbor ne ponavlja njegove riječi nego pjeva pripjev kao u ovom tradicionalnom portugalskom napjevu za dizanje sidra:

Predvodnik:

A grande nau Catharineta
Tem os seus mastros de pinho:

Velika lađa Catharineta
borove jarbole ima:

Zbor:

Ai, lé, lé, lé,
Marujinho bate o pé,

Ai, le, le, le,
Mornar kucka nogom

Predvodnik:

O lardão do dispenseiro
Furtou a ração do vinho:

Lopov od opskrbnik
ukrao je obrok vina:

Zbor:

Ai, lé, lé, lé,
Marinheiro vira à ré,

Ai, le, le, le,
Mornar se okreće krmi.

Treba dodati i to da je predvodnik shantya tradicionalno smio improvizirati i nekažnjeno vrijeđati oficire. Ovaj je dijaloški oblik možda preuzet iz tradicionalnih afričkih radnih pjesama; ta bi pretpostavka, ukoliko je točna, mogla dobro poslužiti da dočara udio egzotičnih utjecaja u oblikovanju posebnosti mornarske potkulture.¹²³

Mornari su se po mnogo čemu razlikovali od kontinentalaca. U prvome redu po odjeći: gaskonskog se mornara iz šesnaestog stoljeća moglo raspoznati po crvenoj kapi, a osamnaeststoljetnog mornara iz Engleske po pletenici, kariranoj košulji i, što je u ono vrijeme bilo najčudnije, hlačama. Mornare se također raspoznavalo i po govoru u kome su se stručni izrazi, žargon i kletve sabili u nov jezik. Izrazi kao *marlin-spike* (mornarski klin za rasplitanje) ili *yard-arm* (rt križa) tvorili su sustav zajedničkih značenja iz kojeg su kontinentalci bili isključeni, i tako pospješivali solidariziranje pripadnika potkulture. Vanjski promatrači pomalo se izruguju tom jeziku, poput Neda Warda koji opisuje stare morske vukove ili *tarpauline* (doslovce: navoštena platna, op.prev.) kako u londonskim krčmarna govore brodskim "narječjem" i tuže se jer "u kriglinoj štivi više nema rinfuze" ("there's no stowage in her hold").¹²⁴

I mornari su imali svoje običaje i obrede - krštenja brodova ili ritualna darivanja na opasnim mjestima tijekom putovanja. (Grčki i turski mornari bacali su prolazeći kraj Lectuma kod Troje u more kruh), ili tobožnja krštenja i šaljiva brijanja sviju koji bi po prvi puta prelazili ekvator, Rt Kullen (Danska) ili Rt Raz (Bretanja). Mornari su imali vlastiti folklor, u kojem posebno mjesto zauzimaju sirene (kao zloslutni likovi) ili brodovi-utvare, poput "Letećeg Holandanina", zapravo morske verzije tradicionalnog "divljeg lova" u kojem duhovi jezde zrakom. Imali su i vlastite čarolije - npr. zazivanje vjetra zviždanjem, vlastitu umjetnost - rezbarene brodske škrinje i oslikane daske (brodovi u boci javljaju se tek s početkom masovne proizvodnje boca sredinom devetnaestog stoljeća), a i svoje plesove, naročito *horn-pipe* kojeg nije teško plesati pojedinačno i na uskom prostoru. Irnali su osobit ritam rada i odmor, u kojem su se duga razdoblja dosade i rastućeg nezadovoljstva na palubi (poput pastira i zatvorenika i oni su imali dovoljno slobodna vremena za pomno rezbarenje) izmjenjivala sa silovitim kratkim razdobljima razonode na obali. Isticali su se: ako ne svojom spremnošću za kavgu, a ono gegavim hodom. Mornari su često bili pismeni - ovo važi barem za Marseilles u kasnom osamnaestom stoljeću (gdje je pismenost među mornarima iznosila 50 posto, u usporedbi s 20 posto pismenih muškaraca na selu), a imali su i vlastite godišnjake u kojima su nalazili obavještenja o plimama i gazu u pojedinim lukama. Imali su svoje krčme po lukama i

bratovštine, često posvećene sv. Nikoli - npr. u Lübecku i Rigi. Nije čudno da su se svećenici trudili da, kao i u rudarsku, prodru u mornarsku potkulturu. John Ryther iz Wappinga, zvan "propovjednik pomoraca" prisvojio je priču o Joni i objavio zbirku propovijedi *A plat for mariners* (1675). I svećenik iz Dartmoutha John Flavel imao je na umu mornarsku publiku kada je u svojim *Navigation spiritualised* (1682) tijelo poredio s brodom, dušu s teretom, svijet s morem, a nebo s lukom do koje mornaru valja pronaći put.¹²⁵

I ovdje moramo biti na oprezu da granice potkulture ne povučemo preoštro. Nisu samo mornari pjevali mornarske pjesme, niti su mornari pjevali samo mornarske pjesme. Ribari su živjeli u selima i svoje su žene viđali znatno češće nego mornari, no ipak su s ovima dijelili dobar dio morske kulture. I oni su krstili nove brodove (u Bretanji bi brod dobio kuma i kumu). I ribare i mornare podjednako su zabrinjavali brodolomi, a u opasnosti bi se zavjetovali istim svetištima - npr. Gospi iz Bonarie u Sardiniji ili Notre Dame de Bon Port kraj Antibesa. Njihove poslovice potječu iz istih iskustava: poslovice *Make hay while the sun shines* ("Za svaku radu u polju 'oće se vakat", navodi npr. A. Nazor - prema F. Ivaniševiću, u: Poslovice i uzrečice u govoru Poljičana, Narodna umjetnost, izv.svez, Zagreb, 1984, op.prev.) u flamanskome miriše na sol: "Plovi se samo za dobra vjetra" (*Men moet zeilen, terwijl de wind dient*). Teško je odlučiti se hoćemo li ili nećemo u obzir uzeti i brodare na većim rijekama poput Dunava, Volge ili Visle. I oni su živjeli drugačije od ljudi s kopna i razvili vlastiti jezik. Žargon brodara s Visle zabilježio je u sedamnaestom stoljeću poljski pjesnik; taj jezik zvuči prilično germanski. Kormilara-pripravnika nazivahu *Fritz, a lad* (land) je označavalo obalu rijeke.¹²⁶

Od svih je narodnih potkultura najosobitija ona prosjakâ i lopovâ. Nju je priznavala i dočaravala pikarska književnost - naročito Alemánov *Guzman od Alfarache* i Cervantesova "uzorita novela" *Rinconete i Cortadillo*. Vrednote lopova i profesionalnih (posebno lažnih) prosjaka bile su nužno različite od vrednota obična svijeta kojeg su ovi iskorištavali. Odvojenost je jasno naglašena jezikom. Prosjac i lopovi imali su vlastiti *argot* - izraze koji su, prije no što bi postali oznakom bilo kakva slenga, bili obilježje jezika te društvene grupe. Smisao pojave sasvim je jasan - žargon zločinačke subkulture morao je biti samosvjesniji i sačinjen tako da izrazitije od žargona drugih strukovnih skupina isključi autsajdere. U lopovskom je govoru u petnaeststoljetnoj Italiji djevojka bila *pesce* - "riba", ulica *polverosa* - "prašnjava", florini *rughi* - "bore" i tako redom. U Londonu elizabetinskog doba žrtva je bila *cony* - "kunić", *cony-catcher* - "lovac na kuniće" bio je varalica, *prigger of prancers* - "tat kasača" - konjokradica, *nip* - "gricko" odsjecao je torbice i nije imao ništa zajedničkog s džeparom zvanim *foist* - "proturalo".¹²⁷

U Španjolskoj su usmjerenja, čini se, bila još raznolikija, te suvremenik García, razlikuje trinaest vrsta lopova, npr.: *devotos*, koji pljačkaju isključivo crkve *mayordomos*, koji varaju samo gostioničare. Takva podjela rada pretpostavlja visok stupanj organiziranosti, te García shodno tome u nastavku opisuje "republiku" pljačkaša i kradljivaca, njihova kapetana, hijerarhiju i zakone. Raširen je u to vrijeme bio pojam lopovskoga ceha, koji obuhvaća šegrte i majstore. Cervantes je svog *Rinconetea i Cortadilla* sagradio na toj zamisli, a dvije narodne priče iz Grimmove zbirke (brojevi 129 i 192) spominju majstore-lopove i njihov profesionalni ponos. Jedna priča govori o dječaku iz sedamnaeststoljetnog Pariza koji "postaje majstor" - kradljivac torbica tako što ispuni težak zadatak što su mu zadali stariji. Teško je reći jesu li takvi cehovi zaista postojali; ako nisu - bilo ih je nužno izmisliti, da bi se narugalo pravome svijetu i dočaralo općepoznati "izvrnuti svijet". Kako bilo da bilo, lopovi su imali svoj inicijacijski obred, u elizabetinskome Londonu poznat kao *stalling to the rogue* - "ustoličenje nitkova"; kao i ostale obrtničke inicijacije i ova je obuhvaćala izlijevanje četvrt galona pive po glavi kandidata. Lupeži su imali i svoje ustanove za obučavanje - londonski bilježnik Recorder Fleetwood pisao je 1585. Williamu

Cecilu o otkrivanju "učilišta u kojem su dječaci učili kako da otimaju torbice" što se nalazilo blizu Billingsgatea. Taj je egzotični svijet zločina bio blagodat profesionalnim piscima predindustrijske Evrope i upravo njima možemo zahvaliti najveći dio naših podataka kojima danas raspolazemo. Ponekad nije lako razabrati je li određena pojedinost plod bujne mašte zločinca ili pak čovjeka koji o njemu piše; u pojedinosti možda možemo sumnjati, no postojanje zločinačke potkulture ostaje izvan svake sumnje.¹²⁸

VJERSKE I REGIONALNE RAZLIKE

Prosjake i lopove bilo bi zapravo bolje opisivati kao "kontrakulturu" nego "potkulturu" - ne samo da se od okolnog svijeta razlikuju, oni ga i odbacuju. Isto važi i za neke kršćanske sekte, naročito za anabaptiste u Njemačkoj i Nizozemskoj, za hugenote u Francuskoj, kvekere u Engleskoj - "čudnovat svijet" čija je kontrakultura prilično očita budući da ostavlja traga u govoru i odijevanju, a i za ruske starovjerce. U čitavoj su Evropi u razdoblju od 1500. do 1800. godine vjerske razlike među najuočljivijim kulturnim razlikama. Kršćanska je Evropa već tisućpetstote bila podijeljena na katolike i pravoslavne, a uskoro se s prodorom protestantizma nastavila dijeliti. Neke ćemo od razlika između katoličke i protestantske kulture raspraviti kasnije (str. 172. i dalje).

Dakako, u našem razdoblju ima Evropljana nekršćana. Ima tu Židova, posebno u gradovima južne Španjolske i istočne Evrope, kao i muslimana - više-manje na istim područjima. Svaka je skupina imala svoje vrednote i svoje običaje. Španjolski i istočnoevropski Židovi imali su vlastite menestrele, narodne pjesme, prikazanja poput onih o Esther zabilježenih u šesnaestom stoljeću. Španjolski su Židovi preuzimali balade iz susjedne kulture, no prilagođavali su ih vlastitoj upotrebi odstranjujući tragove kršćanstva. Bosanski su muslimani govorili sličnim jezikom kao i pravoslavni Srbi, pjevali slične junačke spjevove o ratovima kršćana i muslimana, no, kako je Karadžić prikupljajući te pjesme primijetio, "ovakve pjesme pjevaju i Srbi Turskoga zakona po Bosni, samo što oni ponajviše pjevaju da su njihovi nadjačavali i rišćanske žene i devojkice robili i premamljivali".¹²⁹ Španjolski su muslimani silom pokršteni nakon zauzeća Granade 1492. godine, no to nije izbrisalo njihovu posebnu kulturu koja se snažno zadržala tijekom šesnaestog stoljeća, pa i dulje. *Moriscos* su potajno štovali staru vjeru, nastavljali se odmarati petkom i postiti za Ramadana, a potom bi, baš kao i kršćani o pokladama, trčali ulicama i prosipali mirišljavu vodicu i bacali naranče. Imali su vlastite svete ljude ili *fakire* i amulete sa stihovima iz Kurana. Ništa ih nije moglo spriječiti da govore, čitaju i pišu arapski; a kada bi govorili španjolski, bijaše to osobit španjolski. Iz vjerskih su se razloga kupali mnogo češće od kršćana, a žene su im i dalje nosile zar. Usprkos svećeničkim denuncijacijama i dalje su plesali *zamburu*. Za susjede kršćane veže ih ljubav prema baladama i viteškim romanima, no u njihovim su verzijama, kao i u Bosni, pobjeđivali junačine muslimani.¹³⁰

Židovi i *moriscos* su etničke, a ne samo vjerske manjine, i njihove osebujne kulture ne možemo promatrati samo kroz vjeru. Podjednako se ističe kultura još jedne etničke manjine - Cigana. Cigani, u tome razdoblju često opisivani kao "Egipćani", "Saraceni" ili "Bohemi" u Evropi se javljaju u ranom petnaestome stoljeću. Pošten ih svijet često poistovjećuju s prosjacima i lopovima, no čini se da su Cigani zadržali vlastite osobitosti u jeziku i običajima. U šesnaestom i sedamnaestom stoljeću već su se bavili zanimanjima po kojima ih danas poznajemo. Muškarci su bili kotlari, trgovci konjima, vodili su medvjede i bili glazbenici, a žene su plesale i proricale budućnost iz dlana. Sumnjičilo ih se za čarobnjaštvo, savez s vragom, nepriznavanje vjere. "Ne znaju što je crkva i u nju ne ulaze, osim da bi sknavili. Ne poznaju molitve...uvijek jedu meso i ne drže se posta u petak niti o Korizmi." No Cigane će upućenost u zabavne vještine dovesti u dodir s ljudima manje

sklonim lutanju. Ciganski su glazbenici bili omiljeni u Mađarskoj i drugdje u srednjoj Evropi u osamnaestom stoljeću i ostavili su neizbrisive tragove u narodnoj glazbi toga područja.¹³¹

Govoreći o razlikama u narodnoj kulturi, one najupadljivije ostavili smo za kraj - riječ je o razlikama u spolu i o regionalnim razlikama.

O ženama se, zbog nedostatnih podataka, premalo može reći. Kao i socijalnim antropolozi, i povjesničarima narodne kulture poznato je "žensko pitanje". Teškoće pri rekonstruiranju i tumačenju neartikulirane kulture ovdje najjače dolaze do izražaja; ženska je kultura prema narodnoj kulturi u istome odnosu kao i narodna kultura prema kulturi u cjelini, i lakše je reći što ona nije nego što jest. Kultura žena ne poklapa se s kulturom njihovih muževa, očeva, sinova ili braće; iako im je mnogo toga zajedničko, ipak su iz mnogo čega žene isključene. Bile su isključene iz cehova, a često i iz bratovština. Ni svijet gostionice nije bio za njih. Strukovne razlike između zemljoradnika i pastira, rudara i mornara razmjerno su malo značile njihovim ženama. Ipak, u istočnoj su Evropi žene imale vlastite pjesme. Jedna zbirka pjesama iz Galicije razlikuje "ženske", uglavnom ljubavne pjesme (*piesni ženskie*) i "muške pjesme" (*piesni meskie*) - uglavnom balade. Karadžić je istu podjelu primijenio u Srbiji, iako primjećuje da i mladi muškarci ponekad pjevaju pjesme što on naziva "ženskima". U francuskim su se selima žene sastajale na *veillées* ili prela na kojima bi prele, pjevale i pričale priče (s ili bez prisustva muških posjetilaca). Žene su imale vlastite radne pjesme - pjesme uz pređenje, ispiranje tkanine (pri stupanju sukna) ili mrvljenje žita. Ženska je kultura konzervativnija od muške - i to je jedna od rijetkih jasnih strana ovoga slabo poznatog područja - kao i to da od muške kulture ona s vremenom sve jače i jače razlikovala. Žene su mnogo češće od muškaraca nepismene. U Amsterdamu se 1630. godine svega 32 posto nevjesta (naprama 57 posto mladoženja) znalo potpisati, a u cijeloj Francuskoj u kasnom sedamnaestom stoljeću taj je odnos bio 14 posto među nevjestama naprama 29 posto među mladoženjama. Pisana je riječ tako još jedno od onih kulturnih dobara u kojima žene ne sudjeluju; stoga su žene stale od muškaraca preuzimati ulogu čuvara starije usmene tradicije. A kada bi čitale, njihovo su štivo bile osobite vrste knjiga, odnosno, da se držimo podataka, postoje knjige engleskih i nizozemskih pisaca namijenjene upravo ženskoj publici. Vjera, posebno ona ekstatična, daje ženama mogućnost za izražavanje. U sektama za engleskog građanskog rata, kao i među hugenotima iz Cévennesa nailazimo na žene-propovjednike.¹³²

O spolnim razlikama u narodnoj kulturi danas malo toga možemo reći, no sasvim suprotno vrijedi za regionalne razlike. Podatke ćemo naći posvuda, bilo da promatramo materijalnu ili nematerijalnu kulturu, proizvode izvedbe. Narodnu su kulturu doživljavali kao lokalnu kulturu. *A carda terra el seu ús* - "svakoj zemlji njeni običaji", kaže katalonska poslovice. Osjećaj pripadnosti ograničavao se na kraj, ili grad, ili čak selo; te su cjeline tvorile zatvorene zajednice u kojima su važili za strance nepristupačni obrasci. Nevoljko su prihvaćale nove ljude i nove običaje. Njemački je seljački rat 1525. propao uglavnom zbog loše suradnje među družinama seljaka iz različitih predjela. Potkraj sedamnaestog stoljeća jedan je župnik iz Solognea ovako opisao svoje župljane: "Privrženi su samo vlastitome kraju (*leur pays*)... ne zanimaju ih novotarije i mode drugih dijelova, već su prilično odsječeni od svega što se događa u drugim dijelovima svijeta."¹³³ Njegove bi se riječi mogle primijeniti na mnoge evropske krajeve.

Regionalne su razlike u kulturi zaista vrlo velike i sežu u davnine. Keltska mitologija u razdoblju kojime se bavimo još živi u Škotskoj i Irskoj; u Walesu i Britaniji sačuvao se kult izvorâ, a u Cornwallu se govorilo keltski. Bretonci su se ponosili svojim lokalnim svecima poput Nonne i Corentina; mnogi su od tih svetaca drugdje sasvim nepoznati - katkada je riječ o pokrštenim pretkršćanskim božanstvima. Wales se u šesnaestom stoljeću od susjedne Engleske razlikovao po raštrkanim naseljima keltskoga oblika. Na sličan se

način nordijska mitologija sačuvala u nekim dijelovima Skandinavskog poluotoka. U Skandinavskim Alpama i u Laponiji još se u osamnaestom stoljeću slavilo nordijskog boga Thora i svetkovalo četvrtkom. Nordijske su se predaje u Skandinaviji sačuvala u obliku tradicionalnih balada. Pretkršćanski su kultovi najočitiji u Litvi (koja je službeno pokrštena tek u četrnaestom stoljeću) i u Rusiji. Postoji podatak da su Litvanci još 1547. godine obožavali svoje tradicionalne bogove Perkunasa, Laukosargasa i Zemepatisa. Godine 1549. carski je ambasador Herberstein primijetio da u Permskoj oblasti u Rusiji "po šumama još uvijek ima idolopoklonika" i da još uvijek obožavaju Peruna, drevnog boga gromovnika.¹³⁴ (I šume, kao i planine, djelotvorne su kao prepreke širenju novih običaja i vjerovanja.)

Takve su vjekovne etničke tradicije pridonijele stvaranju regionalnih razlika, no nipošto nisu bile njihov jedini uzrok. Određeni bi kraj postajao kulturna jedinica zbog ekoloških razloga - drugačije je fizičko okruženje pospješivalo, a možda i nametalo razvoj drugačijih načina života. Zbog sasvim očitih razloga Talijani grade kuće od kamena, Nizozemci od cigle, a Rusi od drva. Balade engleskih i škotskih pograničnih područja odražavaju način života pogranične zajednice i posebno naglašavaju važnost stoke i rodbinskog odnosa, pljačke i razmirica. Narodne su se priče selile iz jednog kraja u drugi i doživljavale mnoge promjene - a kada bi uključile lokalne sadržaje djelovale bi uvjerljivije. U grčkoj je priči Sv. Nikola pomogao rornarima u nevolji, dok je u Rusiji pomagao seljaku kojemu bi se zaglavila kola.¹³⁵

Najtočnije i najmjerodavnije određenje važnosti regija u proučavanju narodne kulture dao je Carl von Sydow, jedan od velikana istraživanja etnologije i folklora u našem stoljeću. On je od botaničara preuzeo naziv "ekotip" - koji izvorno označava nasljedni oblik biljke što se prirodnim odabiranjem prilagodila određenoj sredini - i primijenio ga u proučavanju narodnih priča. Tvrdio je da će određena tradicija "uzajamnom kontrolom i recipročnim utjecajem nosilaca unutar vlastitog područja biti podvrgnuta procesu unifikacije", te će tako nastati ekotip narodne priče. Naglasio je važnost prepreka što onemogućavaju rasprostiranje pojava. Lingvističke prepreke sprečavaju napose širenje stiha; političke su prepreke granice što onemogućuju kretanje nosilaca tradicije. Seljani, kako je primijetio von Sydow, ne uče od suseljana prema kojima su često neprijateljski nastrojeni - to je treća prepreka rasprostiranju. Dešava se da dva vjerovanja imaju istu funkciju, i na taj se način isključuju; postoji i četvrta vrsta prepreke: tamo gdje je u narodnoj tradiciji prisutan jedan oblik, drugi je sasvim izlišan, a ukoliko se i pojavi, neće se udomačiti.¹³⁶

Ovi su zaključci vrlo značajni; povjesničarima će se vjerojatno činiti sasvim uvjerljivi. Pa ipak, oni ne pričaju priču do kraja. Jedna od središnjih postavki ove knjige - i njezino jedino opravdanje - upravo je uvjerenje da razina regije nije ujedno i jedina moguća razina promatranja narodne kulture.

Pojam "regije" zapravo je neodređeniji no što se doima. Je li uopće moguće nabrojiti sve regije na koje se Evropa dijeli? Kao osnovne jedinice koje bismo mogli uzeti u obzir, najprije ćemo uočiti pokrajine (*provinces*) - poput onih u drevnoj Francuskoj, prije podjele na departmane do koje je došlo na kraju razdoblja kojima se bavimo. Je li Bretanja, dakle, regija? Ili je možda riječ o dvjema regijama: Haute-Bretagne i Basse-Bretagne? Ovdje nije riječ o isključivo administrativnoj već i o kulturnoj podjeli: u Haute-Bretagne govorilo se u sedamnaestom stoljeću francuski, a u Basse-Bretagne bretonski. Na ekotipe, međutim, nailazimo i na razini podjele. Već su u Basse-Bretagne razlikovali dijalekt iz Cornouaillea od onog iz Morbihana ili pak Finisterea. Je li dakle Cornouaille "regija"? Ili ga možda možemo podijeliti na sela? Imamo li, zapravo, ikakvo valjano opravdanje kojim bismo te podjele zaustavili prije no što dođemo do razine obitelji ili čak do pojedinaca? Ista se priča ponavlja i ako primijenimo drugačije kriterije i promatramo druge regije. Narodna umjetnost Norveške i Švedske u osamnaestome stoljeću jasno se izdvaja od umjetnosti u

ostalim dijelovima Evrope. Promotrimo li pak pomnije samu Švedsku, uočiti ćemo da je moguće razlikovati slikarstvo njezinog središnjeg dijela (posebno Dalarnu i Haesingland) od onoga na jugu (posebno Småland i Haland). No kada bolje promotrimo Dalarnu, jasno je da se u njoj nalaze dvije regije Rättvik i Leksand... Seljačka nošnja u Moravskoj u devetnaestom stoljeću razvila se od one u susjednoj Slovačkoj. No Moravska Slovačka tvori zasebnu cjelinu koja se obzirom na nošnju dijeli na - ni manje ni više - dvadesetiosam pokrajina.¹³⁷ Čini se da se vraćamo Toynbee-u i njegovim teškoćama, tj. nemogućnosti da se nabroje kulture ili potkulture, jer one tvore tek labavo povezan sustav. Kao što pokrajine možemo podijeliti na manje kulturne jedinice, tako ih i vrlo svrsishodno možemo spojiti u veće jedinice, u nacije ili čak grupe nacija. Jezik zaista tvori prepreku, no ni ta prepreka nije nepremostiva. Balade ponekad slijede trgovačke putove od Skandinavije do Škotske, a pripomaže im činjenica da se jezici strukturom toliko ne razlikuju, te se neka opća mjesta balada prenose uz vrlo male promjene. Tako bi se danski polustih "Op staar" ili "Op stod" mogao pretočiti u "Up then started" (Ustade tad) ili "Up and spake" (Prozbori tad); "Ind saa kom" može postati "In then came" (Ulazi tada); "den liden Smaadreng" može se prevesti kao "his little foot-page" (njegov maleni paž). Isto važi i za neke ustaljene izraze iz norveških balada: *fager og fin* odgovara škotskom "fair and fine" (lijep i krasan), *a baka og bryggje* - "bake and brew" ("speći i zamiješati").

Sljedeći subverzivni dvostih kojeg dovodimo u vezu s Johnom Ballom i seljačkom bunom iz 1381. godine upućuje nas na zaključak da su prave prepreke zapravo one između jezičnih skupina, a ne između jezika:

When Adam delved and Eve span, Dok je Adam kopao a Eva prela
Who was then the gentleman? tko je tad gospodin bio?

Taj je dvostih zapravo zatočen među germanskim jezicima, koji su bez promjene mogli preuzeti rimu; zabilježen je i na njemačkom, flamanskom i švedskom - posvuda u kasnom petnaestom stoljeću:

Da Adam reuetet und Eva span Wie was doe de edelman
Wer was die Zeit ein Edelman? Doe Adam graeff ende Eva span?

Ho war tha een aedela man
Tha Adam graff ok Eva span?

Manje su ti stihovi bili poznati u slavenskim jezicima, jer u njih nisu mogli tako jednostavno ući. U poljskome su npr. postali:

Gdy Adam z Ewa kopal
*Kto komu na ów czas chlopal?*¹³⁸

Priče su putovale s još manje smetnje. Uočljive regionalne varijacije ponekad skrivaju dubinsko jedinstvo. Ljude iz Cave u Napuljskom Kraljevstvu rnnoge su tamošnje priče prikazivale kao glupane - a imamo razloga vjerovati da su takve priče širili njihovi suparnici iz obližnjeg Salerna. Zaista - sasvim lokalna pojava. No ipak, prođemo li Evropom, naići ćemo na priče o glupanima iz Beire u Portugalu, iz Fünsinga u Bavarskoj, iz Mundinga u Švapskoj, iz Molsa u Danskoj, iz "Mallegghema" u Flandriji, da se približimo Engleskoj, iz Gothama u Nottinghamshireu. Ima istih priča koje se javljaju u različitim krajevima, poput one o "četvorici što nose konja da im ne bi izgazio polje" ili o "jahaču koji je objesio ranac preko ramena ne bi li magarcu olakšao teret".¹³⁹ Na

standardizirane obrise ovdje je nanescena lokalna boja. Navedeni primjer nije usamljen - zapleti mnogih balada i narodnih priča zabilježeni su u sasvim suprotnim krajevima Evrope. Slavan je primjer za to balada koju Nizozemci zovu *Heer Halewijn*. Govori o djevojci koja pođe u šumu s čovjekom, no otkriva da je ovaj kani ubiti; konačno ga ipak uspije prevariti i ubiti njegovim vlastitim mačem. Ta je balada vrlo poznata u Njemačkoj i u skandinavskim zemljama, a u Britaniji se javlja kao *Lady Isabel and the Elf-Knight* (Child, br.4). Poznata je također u ne-germanskim govornim područjima, u Poljskoj i u Mađarskoj - ovdje kao "Molnár Anna". Uz to, pripovjest o "spašenoj nevjesti" koja uzalud zove upomoć pojedine članove svoje obitelji, a na kraju je spašava njezin dragi, poznata je u vrlo udaljenim, a po kulturnim tradicijama tako različitim krajevima kao što su Engleska, Finska i Sicilija. Treba se, naravno, i zapitati koliko od sveukupne količine priča neka regija dijeli s drugima - rezultate istraživanja na tome području još uvijek očekujemo.¹⁴⁰

Kršćanstvo je dugo vrernena evropsku kulturu snažno pretvaralo u sve jedinstveniju cjelinu. Tijekom godine svugdje se slavilo iste blagdane, posvuda se štovalo iste važnije svece, svugdje su prikazivana slična vjerska prikazanja. Pučko je kršćanstvo djelovalo čak i na muslimane. U osamnaeststoljetnoj su Dalmaciji muslimani dolazili katoličkim popovima po "zapis" - komadić papira s upisanim svetim imenima kojeg se nosilo kao talisman zataknut za šešir i stavljalo stoci za rogove da bi je štitio od zala. Napjevi su putovali s kraja na kraj Evrope, a i dalje - izgubivši možda usput prvobitne stihove. Tipovi kuća iznova se javljaju uvijek kada se za njima ukaže potreba. Za apulijsku kamenu kuću trullo dugo se mislilo da je jedinstvena, no ipak su pronađene slične u Španjolskoj i u Irskoj. Pa i na neke likovne uzorke - npr. geometrijske ukrase na škrinjama - nailazimo s kraja na kraj Evrope.¹⁴¹

Doista, pogrešno bi bilo zaustaviti se na rubu Evrope. Jedan je istaknuti folklorist već naglasio da "zemlje između Irske i Indije tvore važno područje predaje u kojemu nalazimo iste priče". Arapske narodne priče, poput *Knjige o Sindbadu* i indijske priče (poput onih iz *Panchatantra*) kružile su Evropom davno prije tisućpetstote. Tradicionalno tursko pučko kazalište obuhvaćalo je i oblik zvan *orta oiunu*, sav sagrađen oko komičnih dijaloga između gospodara i sluga, potpuno nalik Pantaloneu i Pulcinelli. Praznik *Hoti* u Indiji, to slavlje zamijenjenih uloga u kojem seoske starješine polijevaju vodom - što je još gore - tjeraju ih da natraške jašu na magarcu, u najblažem slučaju možemo nazvati "karnevalskim". Dolazimo u iskušenje da se povedemo za lingvistima ranog devetnaestog stoljeća, i Jakobom Grimmom te razmišljamo o "indoevropskoj" kulturi.¹⁴² Ili smo možda otišli predaleko?

Nema dovoljno ozbiljnih studija koje bi nam pomogle da se opredijelimo. Zajedničke crte indoevropskog područja nije moguće otkriti bez sustavne usporedbe s ostalim dijelovima svijeta, primjerice s Japanom. Dosad najozbiljniji pokušaj u tome pravcu jest Murdockov "svjetski etnografski uzorak" (*world ethnographic sample* - koji se podjednako bavi društvima kao i kulturom u našem smislu). Murdock svijet dijeli na šest regija: Evropu, Bliski istok i Sjevernu Afriku okupio je u "Circum-Mediteransku" regiju, no u nju ne uključuje Indiju.¹⁴³ Proučavanja jedinstva i razlika u indoevropskom području morat će, poradi uvjerljivosti, biti podjednako stroga kao rad von Sydowa. Morat će obuhvaćati studij kvantitete i pokušati ustanoviti koji dio svoje kulture pojedina regija dijeli sa susjedima.

U međuvremenu je, čini se, dopušteno da se ograničimo na Evropu; spomenut ćemo, svakako, da regionalna razina nije jedina razina na kojoj se može proučavati tradicionalnu narodnu kulturu i da je možda, kao i o strukovnim, podjednako korisno govoriti i o regionalnim potkulturama. U oba slučaja ne valja pretjerati u odvajanju potkulture od preostale narodne kulture. Kultura, recimo, Katalonije, kao i rudarska kultura, određen je odabir iz zajedničke

zalihe, a ne nešto posve osobito. Stručnjak će raspoznati da određena slika dolazi iz Rättvika a ne iz Leksanda - no ne zahvaljujući samim motivima, već po specifičnim kombinacijama motiva. Svrha je ove knjige da kaže nešto o zajedničkoj zalihi, o sastavnim dijelovima od kojih su nastajali lokalni obrasci.

Drugim riječima: narodna kultura predindustrijske Evrope bila je vrlo raznolika, no raznolikost narodne kulture posjeduje strukturu i stoji u određenom odnosu spram ostalih razlika u društvu. Etnolozi su sastavili atlase narodne kulture na nacionalnoj ili na regionalnoj razini. Jedan istraživač balada utvrdio je da, ovisno o tipu, postoji sedam pokrajina, a antropolozi su podijelili Afriku na "kulturne areale", no koliko mi je poznato nitko još nije pokušao opisati kulturnu geografiju Evrope kao cjeline.¹⁴⁴ Takav zadatak iziskuje čitavu knjigu, a ne samo odlomak; pa ipak, način na koji bi se inogla strukturirati takva knjiga izuzetno je važan za problematiku ovoga poglavlja.

Kulturna bi geografija Evrope trebala biti historijski usmjerena i uzimati u razmatranje mnogobrojne kulturne razlike oporbe koje se češće preklapaju, a rjeđe međusobno sukobljuju. Postoji npr. suprotnost zaselak - selo. Zaseoci prevladavaju uzduž atlantske obale i među južnim Slavenima, dok drugdje uglavnom nailazimo na sela. Seoski život - napose uključenost u tržište - kao da je djelovao na jačanje političke svijesti, od njemačkog seljačkog rata do francuske revolucije. Tip zbijenog nepravilnog sela u suprotnosti je s linearno planiranim selom koje povezujemo s kolonizacijom pustoši. Postoji zatim geografija tipova lokalne arhitekture, djelomično oblikovanih raspoloživim materijalom. Ima područja u kojima prevladava kamen, npr. oko Sredozemlja, područja u kojima prevladava drvo, poput Norveške i Rusije, i područja cigle koja će u sedamnaestom stoljeću u Nizozemskoj a i drugdje nadomjestiti drvo. Postoji također zemljopis pismenosti. U Francuskoj sedamnaestoga i osamnaestoga stoljeća podjela na pismeni sjeveroistok i razmjerno nepismeni jugozapad ide dijagonalnom crtom od Mont-St-Michela do Ženevskog jezera. U Evropi, gledano u cjelini, postojalo je područje visoke pismenosti na sjeverozapadu (Švedska, Pruska, Britanija) i područje niske pismenosti na jugu i na istoku. Pismeni protestanti stoje nasuprot, slabije pismenim katolicima i još nepismenijim pravoslavcima; sve se to podudara s razlikom između hladnijeg i tamnijeg sjevera, gdje su se kulturne djelatnosti odvijale uglavnom na zatvorenome, i svjetlije, toplijeg juga, koji narodnu kulturu veže uz otvorene prostore – *piazza* ili *plazu*.¹⁴⁵ Na jugu su veću važnost imale proljetne poklade, a na sjeveru ljetna proslava Ivanjske noći. Postojala je zatim jezična podjela na romansku, germansku i slavensku skupinu, koju su još zamršenijom činile manje jezične skupine, poput keltske i ugro-finske. Postojala je socijalna podjela na seljake istočno od Elbe, koji su u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću postali kmetovima, i razmjerno slobodnih seljaka na zapadu.

Tu su zatim suprotnosti na kakve nailazimo u raznim dijelovima Evrope - između visinskih i nizinskih predjela, šuma i čistina, obalnih krajeva unutrašnjosti i između središnjih krajeva i granica. Istraživači englesko - škotskih balada dobro znaju kako one izrastaju iz uvjeta života na granici; no granica između Engleske i Škotske bila je tek jedno u nizu pograničnih područja koja su poticala nastanak junačkog pogleda na svijet i junačkih balada. Granica između Turaka i Habsburgovaca u Hrvatskoj i Mađarskoj tvori junački svijet još širi od onog na zapadnim, srednjim i istočnim markama između Engleske i Škotske, no ipak su vrednote, a i pjesme tih dvaju područja u mnogo čemu slične.¹⁴⁶ A i Kozaci bijahu svojevrstan pogranični narod.

Obrazac kojeg tvori međusobno djelovanje svih tih suprotnosti mogli bismo, sasvim ugrubo, svesti na razliku između tri Evrope: sjeverozapadne, južne i istočne. Južna bi, sredozemna Evropa prema tome bila romanska, katolička (sa džepovima hugenota, muslimana itd), područje kulture na otvorenom, "500-tonske kamene kuće" (kako je naziva Chaunu), niske pismenosti (sa džepovima visoke pismenosti u šesnaeststoljetnoj Italiji) i vrijednosnim sustavom što veliku važnost pridaje časti i sramoti.¹⁴⁷ No da bismo

razumjeli kulturu neke određene zajednice, nije dovoljno smjestiti je unutar jedne od tih Evropâ, već je treba postaviti u odnos s osovinama suprotnosti koje smo upravo opisali. Kulturu nekog, recimo, bretonskog ribarskog sela treba vidjeti kao dio više cjelina, nipošto samo unutar jedne: kao dio Francuske kulture, morske kulture, keltske kulture, katoličke kulture i tako redom. Razmjerno oštra kulturna podvajanja javljaju se uvijek kada se sukobi više suprotnosti. Tkalci-hugenoti u Spitalfieldu osamnaestoga stoljeća bijahu istovremeno etnička, vjerska i strukovna potkultura, kao i Židovi-postolari u srednjoj Evropi. Reformacija privlači neke skupine zato što kod njih učvršćuje osjećaj kolektivnog identiteta; to što su se u Transilvaniji, u kojoj su zajedno živjele tri jezične skupine, Nijemci uglavnom priklonili učenju svojeg sunarodnjaka Luthera, dok su Mađari postali kalvinisti, a Rumunji ostali vjerni pravoslavlju, teško možemo pripisati slučajnosti.

INTERAKCIJA

Uzme li se u obzir da su u predindustrijskoj Evropi postojale velika i mala tradicija, prirodno je da je među njima, ma kako one bile različite, dolazilo do interakcije. O prirodi te interakcije mnogo se raspravljalo. Swift je opisuje kako se "Stavovi kao i mode uvijek spuštaju, od Odličnika prema Srednjima, a zatim Prostoti, a na koncu bivaju odbačeni i nestaju".¹⁴⁸ Otkrivači narodne kulture, poput Herdera i braće Grimm, taj su pogled okrenuli naopačke u uvjerenju da stvaralačka snaga dolazi odozdo, iz naroda. Njemački su se istraživači početkom dvadesetog stoljeća u vrlo iscrpnim i izravnim rasprama o ovome pitanju vratili prvobitnom viđenju. Srnatrali su da je kultura nižih klasa (*Unterschicht*) zapravo zastarjela imitacija kulture viših klasa (*Oberschicht*). Slike i teme, pjesme i priče postepeno, kako su pretpostavili, "tonu" prema dnu društvene ljestvice.¹⁴⁹ Koja je od tih teorija ispravna? Raspravu otežavaju i razlike u definicijama, no nastavimo li primjenjivati pojmove "učena kultura" i "narodna kultura" u smislu definicije koju smo dali ranije u ovome poglavlju, sa sigurnošću možemo tvrditi da se među njima odvijao dvosmjerni promet. Kao što je rekao Redfield, "Velika i mala tradicija dugo su vremena jedna na drugu utjecale, a to i danas čine". Pokušajmo to razjasniti pomoću nekoliko primjera.¹⁵⁰

Narodna umjetnost pruža brojne i vrlo očite primjere "potonuća". Slobodnjaci u Engleskoj u kasnom šesnaestom i ranom sedamnaestom stoljeću gradili su kuće na isti način kao i lokalni plemići. U srednjoj je Evropi u osamnaestom stoljeću postojao seljački barok, koji po prilici za čitavo stoljeće kasni za izvornim razdobljem baroka. Seljačka umjetnost toga doba u Norveškoj i Švedskoj posuđivala je motive iz renesanse, baroka i rokoka. Crkveni dekor i gravure bijahu pritom glavni izvori inspiracije.¹⁵¹

I književnost se spuštala po društvenoj ljestvici. Addison je za svoga posjeta Italiji primijetio da je "u Veneciji (naročito među običnim svijetom - kako mi kažu) običaj pjevati stance iz Tassa. Ti su stihovi nakalemljeni na prilično svečane arije i, ako netko zapjeva bilo koji pjesnikov komad, ma kako to čudno zvučalo, odgovorit će mu netko tko ga je čuo." O tom nam običaju pouzdano svjedoče i Talijani i stranci. Čini se da je u Firenci u razdoblju između četrnaestog i šesnaestog stoljeća Dante pripadao u narodnu kulturu. Grazzini je povodom uginuća jedne sove napisao madrigal što počinje sljedećim stihovima:

*Nel mezzo del cammin della sua vita
Il mio bel gufo pien d'amore e fede
Renduto ha l'ama...;*

*Na pola svoga životnoga puta
Moja lijepa sova vjere i ljubavi
puna
Ispusli dušu...;*

Ovi stihovi ne zvuče šaljivo onome tko u njima ne umije razabrati parodiju Dantea.¹⁵² U Engleskoj su lakrdijaši posuđivali stihove iz istančanih kazališnih komada; *Ampleforth Play* sadrži komadiće *Congreveove Love for Love, a Mylor Play* obuhvaća odsječke iz Addisonove *Fair Rosamond*, ruska pak devetnaeststoljetna narodna prikazanja sadrže Puškinove i Ljermontove stihove. U seoskim prikazanjima u Flandriji u osamnaestome stoljeću često nailazimo na akrostihove, kao da je književni barok stigao na selo upravo u trenutku kada mu je grad okrenuo leđa.¹⁵³

Postepeno širenje viteških romana još je jedan dokaz u prilog teoriji o potonuću. S razlogom možemo pretpostaviti da su viteški romani izvorno stvoreni za plemstvo - u njima se radi o pustolovinama plemića, događaji i judi predstavljeni su sa stajališta plemića i izražavaju se aristokratske vrijednosti. Kako bilo da bilo, oko tisućpetstote godine svatko je mogao čuti kako se Karlu Velikome i njegovim paladinima pjevalo na talijanskim tržnicama, a oko tisućosamstote viteški su romani postali štivo seljaka, što je najviše dolazilo do izražaja na Siciliji. Teško je reći zbog čega su Orlandovi i Rinaldovi pothvati tako privlačili sicilijanske seljake, no nisu samo u Italiji viteški romani naišli na širok odaziv. U Francuskoj su u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću takve knjige sačinjavale oko 10 posto izdanja zbirke pučkih knjiga "Bibliothèque Bleue", a među najpopularnijim naslovima bili su *Pierre iz Provanse, Ogier Danac i Četiri Aymonova sina*. No *Pierre iz Provanse* bio je omiljen i u Portugalu, *Ogier Danac* (što zaista ne čudi) u Danskoj, a *Četiri Aymonova sina* u Nizozemskoj. U Engleskoj šesnaestog stoljeća doživljaji Guya od Warwicka i Bevisa od Hamptona pripadaju u repertoar menestrele, a još su dostupniji u tiskanom obliku kao *broadside ballads* i pučke knjižice.¹⁵⁴ Vjerske su se ideje također spuštale po društvenoj ljestvici; kako one Luthera, Kalvina i Zwinglia, tako i ideje njihovih katoličkih protivnika.

Pa ipak, teorija o potonulim kulturnim dobrima previše je gruba i mehanička kada pretpostavlja da narodni slikari, pjevači i njihova publika pasivno prihvaćaju slike, priče ili ideje. Ustvari sve se te pojave mijenjaju i preobražavaju, prolazeći proces koji, gledan odozgo, izgleda kao nerazumijevanje i izobličenje, a promatran odozdo kao prilagođavanje naročitim potrebama. Um običnog svijeta nije neispisani list papira, već je napučen idejama i slikama; nove će ideje biti odbačene ako se ne uklape u one starije. Tradicionalni načini doživljavanja i razmišljanja svojevrsno su sito koje propušta samo neke novine, dok druge na njemu zapinju. Sve je to najočitije na primjeru slikarstva. Švedski su slikari-seljaci preuzeli barokne detalje zadržavši i dalje srednjovjekovnu strukturu djela. Što se vjere tiče, Edward Thompson dolazi do istog zaključka kada opisuje kako obični kršćani "prihvaćaju samo onoliko crkvenog nauka koliko se da ugraditi u životno iskustvo siromaha". Moguće su imitacije službenih tekstova i obreda, no te imitacije često prelaze u parodiju (v.dolje str. 104. i dalje).¹⁵⁵

Drugi važan prigovor teoriji o potonuću usmjeren je na činjenicu da se ona ne obazire na promet u suprotnome, uzlaznom pravcu. Vrlo je očit primjer plesa. Plemstvo je redovito preuzimalo živahne plesne oblike od seljaka, i postepeno ih smirivalo, te se tako stvarala potreba za novim posudbama. S kraja našega razdoblja potječe primjer društvenog uspona valcera. Primjer "uspinjanja" daju nam i renesansna dvorska slavlja koja se često odvijaju u vrijeme narodnih blagdana kao npr. za poklada ili tijekom dvanaest božićnih dana. U nekim slučajevima s početka razdoblja teško da se naziru ikakve razlike među tim svečanostima, osim naravno, statusa sudionika. Tijekom šesnaestog stoljeća dvorska su

slavlja postala zatvorenija, složenija i formalnija. Koristi se sve više rekvizita, razvija se veće jedinstvo radnje i za pripremu je potrebno uposliti profesionalnog organizatora poput engleskog *Master of the Revels* - meštra slavlja. Neobavezno je "maškaranje" postalo formalna "maska". Dvorska slavlja ipak i dalje nose tragove svoga narodnog porijekla. Smiješni kralj ili *Lord of Misrule*, igrao je i dalje važnu ulogu, i dalje se nosilo maske i borilo u tobožnjim bitkama. I tu, dakle, nalazimo posuđivanje, ali i kreativni preobražaj posuđenoga.¹⁵⁶

Dvorske proslave nipošto nisu jedini primjer. Veliki mađarski sedamnaeststoljetni spjev, *Opsada Sigeta* Nikole Zrinskog (Miklós Zríny), pjesma je koja pripada dvjema tradicijama: onoj književnoga spjeva na način Torquata Tassa, kojemu se Zrinski iskreno divio, a i tradiciji usmenog narodnog spjeva Hrvata - Nikola Zrinjski imao je posjede po Hrvatskoj i govorio je hrvatski podjednako dobro kao i mađarski i talijanski. Goetheov je Faust ponešto posudio iz tradicionalnih lutkarskih pred- stava o Faustu. Haendel je za svoga boravka u Rimu o Božiću 1709. čuo pastire iz Abruzzia kako sviraju gajde; tu je glazbu zapisao i kasnije je iskoristio u *Mesiji*. *Dancing Master* Johna Playforda bila je zbirka plesova za "vrle plemiće" i njihove dame, no naslovi mnogih komada upozoravaju na njihove narodne korjene: *Gathering Peascods*, *Jack a Lent*, *Milkmaid's Bob* ili *Row ye well, mariners* ("Berba mahuna", "Ivan Korizma", "Mljekaričin naklon" ili "Dobro vam more, mornari").¹⁵⁷

Posuđivalo se iz različitih razloga, a posuđivači su često irnali vrlo različite stavove o narodnoj kulturi. Pulci u pismu Lorenzu de'Mediciu upotrebljava žargon lopova kako bi se našalio i zadivio dovitljivošću. Kada pak Villon koristi taj govor, vjerojatno se poistovjećuje s lopovima, kao što to čini i njegov šesnaeststoljetni španjolski književni srodnik Alonso Alvarez de Soria, sin bogatog trgovca koji je postao *pícaro* i pisao pjesme o pikaresknome svijetu sve do svoga smaknuća 1603. godine. Posuđivač se ponekad prema građi odnosi ironično - takav je bez sumnje stav zauzeo John Gay u svojoj Prosjачkoj operi, u kojoj nalazimo adaptacije tada omiljenih uličnih pjesama. Gayev je odnos prema prosjacima i lopovima, od kojih uzima građu, prožet - rekli bismo - dobrodušnom sprdnjom, što ne znači da se pritom ne sprda i s vlastitim svijetom. Kada obrazovan Mlečanin u sedamnaestom stoljeću pišući nepotpisanu političku satiru pribjegne venecijanskome dijalektu, on time želi reći da obični ljudi nisu zadovoljni politikom vlade, a čitatelju ostavlja na volju da zaključi rnisli li pri tome i na što drugo. A što čini Perrault kada se, pišući svoje *contes*, okreće francuskome folkloru? Izjednačuje li tada obične ljude s djecom? Ili bilježi bod u korist modernih u njihovoj borbi protiv starih?¹⁵⁸

Ima pak slučajeva kada možemo biti prilično sigurni da se određena tema stoljećima kreće naprijed - natrag između dvije tradicije. Znamo da je Rabelais crpio iz narodne kulture; posebno početni dijelovi njegova *Pantagruela* crpu iz pučke knjižice naslovljene *Grandes et inestimables chroniques de l'enorme geant Gargantua*. S druge strane, sedamnaeststoljetni su klaunovi Bruscabille i Tabarin crpli iz Rabelaisa. U devetnaestome stoljeću u bretonskim usmenim predajama nalazimo brojne legende o Gargantui i nemoguće je reći potječu li te predaje iz doba prije Rabelaisa ili odražavaju utjecaj njegove knjige.¹⁵⁹ Ariosto pruža još jedan primjer dvosmjerna prometa. Svoju je priču razvio iz tradicionalnih usmenih spjevova talijanskih *cantastorie*, razradivši je (kao što to kasnije čini i Zrinski) u skladu s nazorima uglađenih. Pjevanja njegova *Bijesnog Orlanda* vratila su se u narodnu kulturu u pojednostavnjenome obliku kao pučke knjižice. Francuske su se pjesme kretale od ulica ka dvoru i natrag. Pastoralno pjesništvo crpi iz pastirske kulture, no nailazimo i na prave pastire kako pjevaju pjesme pod utjecajem konvencija učene pastorage.¹⁶⁰

Vještice su jedan od najistaknutijih primjera interakcije između učene i pučke predaje. Jakob Grimm smatrao je da su vjerovanja o vješticama došla iz naroda; nešto kasnije, u

devetnaestome stoljeću, Joseph Hansen tvrdi da su ih teolozi razradili iz građe preuzete od kršćanske i klasične tradicije. Novija istraživanja upućuju na zaključak da su obojica djelimično bili u pravu; slika vještice kakvu susrećemo u šesnaestome i sedamnaestome stoljeću obuhvaćala je i pučke elemente, poput vjerovanja u ljude koji su kadri letjeti i natprirodnim moćima naškoditi svojim bližnjima, kao i učene elemente, osobito pojam saveza s đavlom.¹⁶¹

Interakcije između učene i pučke kulture - navedimo i zaključnu preinaku Redfieldova obrasca - pospješivala je skupina ljudi koji su se nalazili između velike i male tradicije i djelovali poput posrednika. Imali bismo razloga opisati kulturu predindustrijske Evrope kao tri kulture umjesto dvije, jer se granica pismenosti ne poklapa s granicom latinskoga jezika. Između učene kulture i tradicionalne usmene kulture nalazila se - mogli bismo je tako nazvati - "kultura pučke knjižice", kultura polupismenih koji su pohađali škole, no ne predugo. (U engleskome nam /a i u hrvatskome - op.prev./ nedostaje talijanska oporba između *lileratura popolare* i *literalura popolareggiante*.) Tu bismo kulturu pučke knjižice mogli smatrati ranim oblikom onoga što David Macdonald naziva "midcult", pojavom smještenom između velike i male tradicije kojima se istovremeno napaja.¹⁶² Dobro je poznato da su *broadsides* sudjelovali u širenju tradicionalnih balada. Ovdje treba posebno naglasiti da su se *broadsides* i pučke knjižice napajale i velikom tradicijom. Upravo sam spomenuo činjenicu da su talijanske pučke knjižice šesnaestoga stoljeća donosile pojednostavnjena pjevanja iz Ariosta. Na sličan su način španjolske pučke knjižice nudile jednostavne verzije drama Lope de Vege i Calderóna; francuske su pučke knjižice obuhvaćale Corneilleove drame, adaptacije Ariosta i popularizirane verzije Rousseaua; engleske su pučke knjižice donosile verzije *Moll Flanders* i *Robinsona Crusoea*, skraćene na po dvadesetčetiri stranice. Postojanje tih knjiga upućuje nas da je bilo publike koju su zanimali ti pisci, no kojoj potpuni tekstovi bijahu preskupi ili pak nerazumljivi. U ovoj skupini možemo naći i pisce koje je teško svrstati u učenu ili u pučku tradiciju: Talijane poput Giulia Cesare Crocea, Španjolce poput Juana Timonede, Nijemce poput Hansa Sachsa, Engleze poput Thomasa Deloneya.¹⁶³ Mogli bismo postaviti smionu tezu da su osnovicu kulture pučke knjižice činili tiskarski radnici - sudionici u obrtničkoj kulturi koji istovremeno upoznaju svijet knjiga. Kao i plemkinje, i oni zbog povoljna položaja posreduju između velike i male tradicije.

U ovome sam poglavlju pokušao definirati narodnu kulturu, dati određenje neodredivoga - što se pokazalo kao dugotrajan i složen posao. Trebali bismo sada pregledati izvore za poznavanje narodne kulture između tisućpetstote i tisućuostote. Ti su izvori uglavnom kontaminirani. suočavamo se s problemom "posrednika" u drugome smislu - ne s posrednikom između tradicija, već s posrednikom između nas i njih. Teškoće koje nam donosi takvo posredovanje razmotrit ćemo u narednom poglavlju.

NEUHVATLJIVI PLIJEN

Narodna kultura predindustrijske Evrope neuhvatljiva je. Historičaru izmiče: on je, naime, pismen i samosvjestan suvremeni čovjek i ponekad mu nije lako razumjeti ljude različite od sebe; teškoće mu ujedno predstavlja fragmentarnost podataka o stavovima, vrednotama, nadama i strahovima tih ljudi. Velik je dio narodne kulture u razdoblju kojime se bavimo pripadao usmenoj kulturi, a "riječi lete". Mnogo se toga javljalo u obliku podjednako nepostojanih proslava blagdana. Zanimaju nas izvedbe, a sačuvani su samo tekstovi. Htjeli bismo te izvedbe vidjeti očima samih obrtnika i seljaka, no prisiljeni smo promatrati kroz oči pismenih stranaca.¹⁶⁴ Zbog toga i ne čudi što neki povjesničari smatraju da je nemoguće ustanoviti kako je u tome razdoblju izgledala narodna kultura. Te je teškoće važno imati na umu, pa ću ja u sljedećem dijelu knjige igrati ulogu đavolova advokata i držati stranu skeptika.

U isto vrijeme čvrsto vjerujem da na manje više posredan učin možemo otkriti mnogo toga o narodnoj kulturi našega razdoblja, te ću u drugome dijelu predložiti moguće posredne pristupe.

POSREDNICI

Povjesničari su navikli baviti se tekstovima, tim bilo pisanim bilo tiskanim "dokumentima". Ipak, nije isto istražujemo li društvo poput onog engleskoga iz ranog dvadesetog stoljeća, čiji su pripadnici većinom pismeni, ili pak obrtnike i seljake u predindustrijskoj Evropi, od kojih većina nije znala ni pisati ni čitati. Njihovi su nazor i vrednote izraženi u djelovanju i izvedbama, koje su međutim ostale zabilježene samo onda kada bi se za njih zanimale pismene više klase. Jedine sačuvane tekstove ruskih narodnih pjesama i priča zabilježila su dvojica posjetilaca iz Engleske – Richard James i Samuel Collins; tek je strancima došlo do uma da bi te usmene predaje vrijedilo zapisati. Znatan dio onoga što nam je poznato o velikim rimskim i venecijanskim karnevalima između 1500. i 1800. potječe iz opisa koje su ostavili strani posjetioci poput Montaignea, Evelynu i Goethea. A stranim posjetiocima lako promaknu kojekakve lokalne i aktualne aluzije; oni katkada pogrešno razumiju što te svečanosti znače samim sudionicima.

Neka su druga zbivanja zabilježena jednostavno zato što su ih crkvene ili državne vlasti nastojale dokinuti. Najveći dio poznate građe o bunama, herezama i čarobnjaštvu zabilježen je zato što su pobunjenici, krivovjerci i vještice privođeni sudu i podvrgavani ispitivanjima. Sve što je historičarima poznato o kulturi *Moriscosa* u Granadi u šesnaestom stoljeću potječe uglavnom od opisa zabilježenih u aktima sinoda u Guadixu 1554. koji je nastojao iskorijeniti tu kulturu. Za "Ljetnu gospodarevu igru" iz 1601. u selu Južnom Kyme u Lincolnshireu znamo samo zato što su se u njoj izrugivali Earlu od Lincolna koji je potom podnio žalbu u *Star Chamber*. U takvim slučajevima uvijek postoji mogućnost da okolnosti pod kojima je događaj zabilježen izobliče zapis, jer ispitivače ne zanima što su te bune ili satire značile optuženima.¹⁶⁵

Zasebnu skupinu donekle manje izobličenih dokumenata tvore "radovi" popularnih glumaca, pjesnika i propovjednika, ponekad objavljivani još za života ili neposredno nakon smrti. Prisjećamo se *Jests* ("Dosjetki") Richarda Tarletona, *Le bravure dell*

Capitano Spavento ("Podvizi kapetana Strave") zbirka su hvastavih monologa koje je objavio Francesco Andreini - stručnjak za tu vrstu uloga; spomenimo i pjesme Cristofana dell'Altissima i Sebastyéna Tinódia, te propovijedi Oliviera Maillarda i Gabrielea Barlette.¹⁶⁶

Ti su tekstovi nezaobilazan izvor povjesničaru narodne kulture, no ne zadovoljavaju ga u potpunosti. U tekstu nije zabilježena sama izvedba određenog klauna ili propovjednika. Nedostaje odjek glasa kao i izrazi lica, geste, akrobacije. Thomas Fuller je u svom djelu o Tarletonovu životopisu došao do sljedećeg ključnog zaključka: "Velik dio njegove zabavljачke vještine krio se u samome izgledu i pokretima...zaista, da je iste te riječi izgovorio netko drugi, teško da bi izmamile smijeh čak dobro raspoloženu čovjeku; a prozbori li ih on, primorat će i tužnu dušu da prasne u smijeh". Povjesničaru ostaje neugodan zadatak da piše o Tarletonu kojeg ne može vidjeti.¹⁶⁷

Tu je i još jedna prepreka. Ne možemo si dopustiti pretpostavku da su ti štampani tekstovi, čak i u ograničenom opsegu, vjerne zabilješke izvedaba. Zapis je možda bio namijenjen drugačijoj publici od one koja je prisustvovala izvedbama; vjerojatno je, iz sasvim komercijalnih razloga, bio namijenjen obrazovanijima i imućnijima. Ne znamo mnogo o putovima nastajanja tih štampanih tekstova. Je li tko pitao same klaunove, propovjednike ili pjesnike? Andreini se sam potpisao na *Capitan Spaventa*, no Altissimove su pjesme priređene za tisak, a nismo sigurni što je to "priređivanje" zapravo značilo. Jedna od njegovih pjesama, *Rotta di Ravenna*, sačuvana je u rukopisu koji se, međutim, prekida s napomenom: "Ovdje nedostaje nekoliko stanca, onih završnih, jer se prema kraju pjesnik već toliko zanio da ga pero ili pamćenje zapisivačevu ne bijahu kadri slijediti".¹⁶⁸ U drugim slučajevima ni ne znamo što se dogodilo. Je li tekst vjerno bilježen tijekom izvođenja? Je li cenzuriran? Je li što dodano? Jesu li izvođač pristao na dodatke i kraćenja?

U slučaju propovijedi javljaju se dodatne teškoće. Maillard je propovijedao na francuskom jeziku, Barletta na talijanskom, a njihove su propovijedi objavljivane na latinskome – sasvim je očito da su u tome obliku bile namijenjene publici sasvim različitoj od izvornih slušalaca. Objavljivalo se ne da bi se zabilježila izvedba, već da bi se teme i *exempla* stavilo na raspolaganje drugim propovjednicima širom Evrope. Tako je jedna slavna zbirka propovijedi bila poznata pod imenom *Dormi secure*, jer je propovjednicima osiguravala miran san subotom uvečer. Latinština tih zbirki nije odveć književna - katkad "makaronska" ili pomiješana s domaćim jezikom - no ipak dotatno otežava rekonstrukciju izvedbe; ne samo neke određene izvedbe već, što je s našeg gledišta još važnije, one tipične izvedbe. Štampane su propovijedi ponekad pune učenih aluzija. Barletta se u svome tekstu poziva na Livija, na Eusebija i na Bedu, no pitanje je li ih spomenuo i u samoj propovijedi.¹⁶⁹

Iza odnosa između teksta i izvedbe krije se i drugo, još ozbiljnije pitanje. Tekstovi o kojima je riječ rijetko su djelo obrtnika i seljaka čije bismo stavove i vrednote željeli rekonstruirati; stoga im ne pristupamo izravno već preko posrednika. Pred historičara narodne kulture u predindustrijskoj Evropi postavljaju se problemni slični onima s kojima se susreće historičar tradicionalne crne Afrike. Dokumente o afričkoj povijesti napisali su stranci, putnici, misionari ili službenici koji često nisu govorili lokalni jezik, niti su poznavali lokalnu kulturu - ponekad su je dapače nastojali potisnuti. Pri proučavanju povijesti stavova nepismenih primorani smo promatrati tu povijest uz pomoć dva para stranih očiju, od kojih su prve naše, a druge pripadaju piscu dokumenta - posredniku između nas i ljudi do kojih bismo željeli doprijeti. Bilo bi korisno, uočiti razlike između šest vrsta posrednika.

I. Problem je najočitiiji u slučaju velikih pisaca koje ujedno istražujemo kao izvor za poznavanje narodne kulture, npr. Villona i Rabelaisa. Villonu i Rabelaisu, naravno, mala tradicija njihova doba bila je dobro poznata - poznavali su kulturu krčme i tržnice, no također i veliku tradiciju iz koje su slobodno crpli. Oni nisu neuglašeni primjeri narodne kulture nego uglašeni posrednici između dviju tradicija.

Pogotovo kada je riječ o Villonu vrlo se lako zabuniti jer ga je život vodio putem skitnje i zločina. Zatvoren je 1461, zatim opet 1462, i suđen na smrt nakon jedne kavge, mada nije poznato je li presuda izvršena. Pisao je pjesme i u argotu, vjerojatno rječnikom skupine kriminalaca zvane *Coquillards* koji su 1455. bili predmetom istrage u Dijonu. U jednoj *ballade* on srednjovjekovne pariške policajce - *sergentse* - naziva "anđeli"; taj je eufemizam možda nadahnut slikama arhandela Mihovila koji važe duše. Služio se oblicima narodne kulture, poput tobožnje oporuke i poslovice - zapravo je od poslovice složio čitavu *ballade*:

| | |
|---|--|
| <i>Tant grate chievre que mal gist,</i> | <i>Toliko kopka koza, da ležaj pokvari,</i> |
| <i>Tant va le pot a l'eaue qu'il brise...</i> | <i>Toliko ide na bunar vrč, da se razbije,</i> |
| <i>Tant crie l'on Noël qu'il vient.</i> | <i>Toliko Božić spominju, da svane.</i> |

Treba ipak imati na umu da je Villon bio akademski građanin s pariškom diplomom. Njegove pjesme ne prizivlju samo kriminalce i krčme, nego i klasične pisce poput Aristotela i Vegecija, kao i skolastičke filozofe poput Jeana Buridana. Njegove su *ballades* dio određene književne tradicije; narodne samo u svojim poslovičnim dijelovima, ne kao pjesme u cjelini.¹⁷⁰

Slično je i s Rabelaisom, koji Gargantuu, tog diva iz Francuskih pučkih knjižica i usmene predaje nije sam izmislio. I u Rabelaisovu stilu ima mnogočega iz narodne kulture, kao što je to pokazao darovit ruski istraživač Mihail Bahtin koji je upozorio na "jezik tržnice kod Rabelaisa" i na njegovu upotrebu "oblika svojstvenih narodnim svečanostima", naročito Pokladama. Bahtin je u potpunosti u pravu, no ne smijemo zaboraviti ni to da je Rabelais također učen čovjek, da ima teološko i medicinsko obrazovanje, da je načitao klasičnim piscima i dobro obaviješten u pravnim pitanjima. On se narodnom kulturom koristi više svjesno nego podsvjesno; Rabelais je (kako je to nedavno ustvrdio jedan francuski istraživač) sasvim svjestan "subverzivnih moći" pučke knjižice, koju oponaša da bi potkopao tradicionalnu hijerarhiju književnih rodova. Dvadesetstoljetnim se čitaocima, koji se istovremeno nalaze izvan učene kao i izvan narodne tradicije šesnaeststolje Francuske, lako može dogoditi da ne uoče kada Rabelais stoji unutar samo jedne od tradicija, a kada miješa obje.¹⁷¹

Lako ćemo pogriješiti i kada je riječ o manje značajnim piscima velike tradicije koji su se zbog vlastitih potreba napajali narodnom kulturom. Carlos García je napisao knjigu koja nastoji zabilježiti raspravu u zatvoru između pisca i slavnog lopova koji opisuje "usmjerenja" u svojoj struci, kao i propise i zakone koji u njoj vladaju. Ona nam svijet *picaró*a ne približava ništa izravnije od djela Cervantesa, Alemána ili Queveda s jasnijim književnim obilježjima. *Pentamarone*, zbirka pripovjedaka na napoletanskome narječju objavljena u sedamnaestome stoljeću od vremena braće Grimm, proučava se kao izvor za poznavanje talijanskoga folkloru. No ona ima autora — napisao ju je Gianbattista Basile, plemić i barokni pjesnik — marinist. Priče su ga privlačile zbog svoga fantastičnog i bizarnoga sadržaja. Iako možda i nije izmijenio fabulu, način pripovijedanja karakterističan je za učenu kulturu njegova vremena — duge rečenice, bogatstvo sinonima, neobični "končeti".¹⁷²

II. Propovijedi frataru, posebno franjevacu, spadaju među najvažnije izvore za poznavanje narodne kulture katoličke Evrope. Fratri su nerijetko bili sinovi obrtnika i seljaka; Abraham a Sancta Clara, veliki njemački propovjednik kasnog sedamnaestog stoljeća bio je sin kmeta-krčmara. Živeći jednostavan redovnički život, oni su uvijek bili blizu narodu. Često bijahu naklonjeniji siromahu (*pauper*) negoli bogatašu (*dives*), slabome negoli moćnom. Često su imali neprilika zbog žigosanja uglednih svećenika i laika, pa čak i zbog podsticanja na bunu, poput dominikanca Johna Pickeringa za

Pilgrimage of Grace.

Fratri su bili omiljeni propovjednici stoga što su se svjesno obraćali neobra- zovanima i često privlačili široko slušateljstvo. Savonarola bi u Firenzi odjednom propovijedao desecima tisuća duša. Često su propovijedali na otvorenome; ljudi bi se verali na stabla i sjedili po krovovima kako bi ih mogli čuti. U Orleansu je nakon posjete Oliviera Maillarda bilo potrebno šezdeset i četiri dana da se poprave krovovi.¹⁷³ Fratri su se nadahnjivali narodnom kulturom svoga vremena. Propovijedali su govornim stilom, često se služili igrom riječi, rimom i aliteracijom, vikali bi i gestikulirali, služili su se narodnim pričama da bi dočarali poruku i sklad pjesme za svoju pastvu. Stoga ne čudi da su se folkloristi proučavatelji narodnih priča iz ovoga razdoblja pozabavili propovijedima.¹⁷⁴

Svakako su u pravu, no nužna je i određena količina opreza. Fratri bijahu ljudi dvostrukih obilježja, bikulturalni, ljudi sveučilišta a istovremeno i ljudi s trga. Nerijetko skolastičko-filozofski i teološki obrazovani, nastojahu u svoje propovijedi prenijeti ponešto od velike tradicije. Savonarola, naprimjer, bijaše liječnički sin, a studirao je teologiju na sveučilištu u Ferrari. U jednoj je propovijedi protumačio svojim slušaocima svemir (u skladu s ptolomejskim sustavom) usporedivši ga s glavicom luka u čijem se središtu nalazi zemlja, a svaka ljuska odgovara jednoj od kristalnih kugli u kojima se kreću planeti. Dočarano je to sasvim priprosto, no ne bismo smjeli pretpostaviti da je najveći dio njegovih slušalaca dijelio takvu sliku svijeta; mogao bi to biti i Savonarolin pokušaj populariziranja znanosti. Thomas Murner, franjevac i pisac živopisnih kolokvijalnih pamfleta protiv Luthera bijaše akademski čovjek. Doktor "obaju prava" (kanonskog i građanskog), pisac uvoda u skolastičku logiku, podjednako bijaše vičan latinskome kao i u njemačkom. Čak i u radovima na njemačkome Murner se ponekad služi stručnim školskim izrazima, poput "Text und Gloss", gdje je "Gloss" komentar napisan između redaka teksta. Abraham a Sancta Clara, čiji su pamfleti još živopisniji i kolokvijalniji od Murnerovih, bio je doktor teologije, retorički obrazovan, a propovijedao je na sudu.

Fratri su obično propovijedali govornim stilom što ipak ne znači da su pritom tek neusiljeno pričali. Izbor govornoga stila svjesni je književni odabir između tri moguća stila uz obični i kičeni stil¹⁷⁵. Svaki je stil imao svoja vlastita pravila. Publika nije morala biti toga svjesna, no fratri jesu. Narodne teme kojima su se nadahnjivali fratri su često preobražavali. Pričali bi tradicionalne priče, no pouka koju bi dodali nije neizbježno bila tradicionalna. Koristili su narodne napjeve, no na njih bi dopisali nove riječi. Poneki dijelovi njihovih izvedbi možda su pripadali u narodnu kulturu, no kao i kod Villonovih izreka, ne i cjelina.

III. Ako nam propovijedi fratarata ne pružaju izravan pristup narodnoj kulturi, možda nam pomognu *broadsade* balade i pučke knjižice. No i tu ima poteškoća. Pjesme i priče odštampane u tome jeftinom obliku mogle su izražavati vrijednosti svojstvene obrtnicima i seljacima (posebno obrtnicima), no ima i drugih mogućnosti. Uzmimo naprimjer takozvani *genre poissard* učestao u Francuskoj u sedamnaestome stoljeću. Riječ je o knjižicama što kane prenositi govor seljaka ili piljarica s Halles, no ustvari su književne imitacije; za pripadnike viših klasa napisali su ih vjerojatno sami pripadnici tih klasa, i podjednako su daleko od pravih piljarica kao i renesansna pastorala od pravih pastira.¹⁷⁶

Eulenspiegel, pučka knjižica često izdavana u Njemačkoj a i drugdje, bijaše mnogo poznatija od ma kojeg primjerka *genre poissard*. Zbirka je to pripovijedaka sa zajedničkim glavnim junakom - varalicom - a priče su nalik narodnima. Nepoznati pisac te knjige tvrdi da ne poznaje latinski. Usprkos tome čini se da su kao predložak za neka poglavlja poslužile priče iz latinske zbirke koja u doba javljanja *Eulenspiegela* još nije bila prevedena. Možda su obje knjige nadahnute općepoznatim narodnim predajama, no jednako je tako moguće da je našu knjigu napisao posrednik, čovjek koji se samo

pretvarao da mu je latinski nepoznanica. Ponekad su tu knjigu pripisivali Thomasu Murneru - ponovno jednom fratri.¹⁷⁷

Pri proučavanju *broadside* balada i pučkih knjižica uvijek treba imati na umu i mogući udio propagande. Riječ je o pojavama koje bijahu "masovni mediji" u razdoblju kojim se bavimo; političkim i vjerskim vođama bilo je jasno da medije valja iskoristiti kako bi svoj utjecaj prenijeli na što više ljudi. U vrijeme njemačkoga seljačkog rata 1525. godine tiskano je dosta balada u kojima se obrađuju tekući događaji. Uglavnom su neprijateljski nastrojene prema seljacima i često ističu da su pobunjenici pogazili danu riječ uzevši oružje u ruke. Možda tek izražavaju neprijateljski odnos građana prema seljaku, no budući da su 1525. i neki gradovi surađivali sa seljacima, moguće je da su te balade napravljene kao propaganda po narudžbi vladajućih klasa. Jedno je sigurno: balade ne izražavaju nazore pobunjenika. Vrijedi imati na umu Andrew Fletchera iz Saltouna i njegovu napomenu s kraja sedamnaestog stoljeća: "Poznao sam vrlo mudra čovjeka koji vjerovao je da onaj kojem dopustimo da stvara sve balade jednoga naroda neće hajati za onoga koji mu kroji zakone". Slično tome i pisac u *The London Magazine* za 1769. pita kako to da

nijedna državna uprava i nijedan vrijedan sudac nisu za vlastito dobro našli za shodno pustiti u opticaj međa narodom balade na ispravnoj liniji. Siguran sam da bi to bio odlično uloženi novac, kao što sam i uvjeren da nijedan namještenik ni državni službenik ne može biti korisniji od skupine dobro odabranih pjevača balada.

Drugim riječima, neki su suvremenici bili svjesni vrijednosti masovnih medija kao sredstava društvene kontrole.¹⁷⁸

Taj nas njemački primjer upozorava da tvrdnje francuskih stručnjaka o *Bibliothèque bleue* kao ogledalu stavova francuskih seljaka u vrijeme *Ancien Régime* treba uzimati s oprezom. Ta je "biblioteka" zbirka pučkih knjižica objavljivanih u Troyesu i drugim mjestima počevši od sedamnaestog stoljeća, a raspačavali su ih *colporteurs* i putujući trgovci. Prodano je tako mnogo primjeraka da su barem neke dospjele i do seljaka, a ako je u Francuskoj kasnog sedamnaestog stoljeća svega 29 posto odraslih muškaraca znalo čitati, ostali su ipak mogli slušati nekoga tko je čitao naglas. Pučke su knjižice kupovali i čitali i obrtnici.

Bilo bi međutim nerazumno olako zaključiti da su konformistički stavovi prema kralju, plemićima i svećenstvu, izraženi u tim tekstovima odista stavovi obrtnika i seljaka predindustrijske Francuske. Kao prvo, ne smijemo pretpostaviti da *Bibliothèque bleue* predstavlja cjelokupnu kulturu francuskih obrtnika i seljaka. Usporedo s njom postoje i usmene predaje. One su, dapače, u nekim krajevima važnije. Pučke su knjižice potkraj osamnaestog stoljeća možda značajan dio kulture Champagne, pokrajine u kojoj su tiskane i u kojoj su od četvorice odraslih muškaraca trojica pismeni, no ne bismo ih smjeli uzimati preozbiljno u Morbihanu s kraja sedamnaestoga stoljeća, gdje je pismenost muškoga dijela populacije ispod 10 posto, a govori se bretonski.

Ne smijemo, potom, zaboraviti ni posrednike. Putujući knjižari često nose sa sobom djela svećenika, plemića, doktora, pravnika, ponekad stara i po nekoliko stoljeća. *Melusine* je, naprimjer, po narudžbi i po naređenjima vojvode od Berryja potkraj četrnaestoga stoljeća napisao Jean D'Arras, zatim ju je netko redigirao, skratio ili preveo, a netko se drugi pak prihvatio tiskanja. Putujući ju je trgovac ponio u svojoj prtljazi, i tako bi se kujiga pojavila u danome selu. Postoji, dakle, čitav lanac posrednika između određenog teksta i seljaka čije bi nazore taj tekst trebao izražavati; ne možemo pretpostaviti ni da su seljaci sasvim pasivno prihvaćali ideje što ih ti tekstovi izražavaju

— kao što ni suvremeni gledatelji ne vjeruju do kraja svemu što vide na televiziji.¹⁷⁹

IV. Ako su tiskani izvori varljivi, sigurno se možemo pouzdati u usmenu predaju. Otkriće narodne kulture krajem osamnaestoga stoljeća urodilo je prikupljanjem brojnih pjesama i priča izravno od seljaka i njihovih žena. Pa ipak, između tih pojedinaca i suvremenog čitatelja čitav je lanac posrednika. Urednik si je, kao što smo već prije vidjeli, možda dopustio preinake na prikupljenim tekstovima (v.gore, str. 29 i dalje); možda su i njegovi suradnici unosili izmjene. Percy je tiskao balade što su mu ih slali znanci, a i braći Grimm pomagali su prijatelji. Izvjesno je da prisutnost sakupljača — tog antsajdera s bilježnicom — u trenutku izvedbe utječe na samu pjesmu ili priču; dešavalo se katkad da bi pjevači odbili izvoditi. Karadžić opisuje teškoće na koje je nailazio nagovarajući srpske žene na pjesmu; budući da su sakupljači većinom bili muškarci, velik je dio tradicionalne ženske kulture izgubljen.

I sam je pjevač pripovjedač svojevrsni posrednik, jer u predindustrijskoj Evropi usmeno i pisano, grad i selo, velika i mala tradicija postoje usporedo i utječu jedno na drugu. I dvadesetstoljetni primjeri vrlo živo pokazuju tu interakciju. Jedan se američki istraživač dobrano namučio i bacio u trošak da bi posjetio udaljene jugozapadne krajeve, "gdje je na kraju otkrio...da su ljudi velik dio onoga što je prikupio naučili iz nedavnih programa istočnih radio-stanica". U Jugoslaviji su neke od pjesama zabilježene u tridesetim godinama dvadesetoga stoljeća naučene iz tiskanih izvora, pa i iz same Karadžićeve zbirke. Tako jedan folklorist pomaže stvaranju folkloru kojeg će drugi sakupljati.¹⁸⁰

Na takve prilike ponegdje nailazimo i u vremenu prije tisućuostote. Klasični engleski primjer dala je gospoda Brown iz Falklanda; njoj dugujerno verzije trideset i tri Childove balade, od kojih pet nije poznato ni iz kojeg drugoga izvora. Ona, međutim, nije bila nikakva seljanka, već učiteljeva kći a Ossian i Percy bili su joj vrlo dobro znani. Vjerojatno je to znanje utjecalo na njezine verzije balada; njezin interes za natprirodno, sentimentalnost i izbjegavanje erotskoga odražavaju nazore srednje klase s kraja osamnaestoga stoljeća. Bila je posrednik. U slučaju gospođe Brown raspoložemo točnim podacima — u nekim drugim slučajevima naslućujemo slične okolnosti. Dvadeset i jedna priča iz Grimmove zbirke potječe od iste kazivačice, zvane "Die Frau Viehmannin". Ta je žena rođena 1755, a potječe od hugenota odbjeglih nakon opoziva Nantskoga edikta. Je li joj bila poznata Perraultova zbirka? Jesu li neke sličnosti Perraultove i Grimmove zbirke plod te slučajne ovisnosti o određenome kazivaču? Izaak Walton jednom je zabilježio da je čuo rnljekaricu kako pjeva "Come live with me and be my love" (autor pjesme je Marlowe, op. pr.). Otkuda potječe ta usmena predaja? Vrlo vjerojatno iz nekog tiskanoga *broadsidea*.¹⁸¹

V. Ako su rani folkloristi nepouzdaniji zapisivači usmenih predaja, možda su inkvizitori pouzdaniji. Procesi protiv heretika i vještica i njihova priznanja očito su važan izvor za poznavanje pučkih stavova. U sudskim zapisnicima povjesničar će otkriti omiljene izričaje optuženih, gotovo će mu u ušima odzvanjati njihovi glasovi. No i tu postoje posrednici, jer priznanja često nisu spontana. Priznanja vještica, naprimjer, proizvod su okolnosti u kojima se isljednik, (obično fratar i obrazovan čovjek) suočava s optuženom, dok pisar bilježi ono što je rečeno. Povjesničaru je na raspolaganju (često na latinštini napisan) pisarov zapis razgovora između isljednika koji je možda novajlija u tome kraju i vjerojatno govori standardni oblik narodnoga jezika, dok optužena odgovara u dijalektu. Sasvim su mogući nesporedaji. Isljednik je kroz sve to prošao mnogo puta i vrlo dobro zna što zapravo traži. Optužena ne zna što se zbiva i možda panično traži ključ za ono što se od nje očekuje. Situacija je poput parodije razgovora između modernih antropologa i hovitih kazivača na terenu - antropologe podosta brine mogućnost da su odgovori koje dobivaju uglavnom tek ono što su sami nesvjesno natuknuli kazivaču. Ispitivanja navodnih vještica još su nepouzdaniji vodič kroz njihove stvarne nazore budući da je

isljednik imao vlast nad optuženom, a optužena je to znala; možda je pribjegavao i mučenju. Slavni talijanski liječnik Girolamo Cardano sredinom šesnaestoga stoljeća upozorava da uobičajena priznanja ne treba uzimati ozbiljno jer je "sve to izgovoreno pod mukama, kada su znali da će im takvo priznanje okončati muke". Drugim riječima, optužena je možda isljednicima rekla upravo ono što su željeli čuti, a željeli su čuti ono što su već prije pročitali u raspravama o čarobnjaštvu. Rasprave su opisivale priznanja sa suđenja, no i suđenja su se pridržavala onoga što je opisano u raspravama. Povjesničar će vrlo teško izići iz začaranog kruga otkriti što je (i je li uopće išta) optuženi ili optužena sam mislio da čini.¹⁸²

VI. Ako su suđenja radi hereze i čarobnjaštva lažno svjedočanstvo, možda nam nemiri i bune otvaraju izravniji pristup narodnoj kulturi. Umjesto osluškivanja usamljenih i poraženih pojedinaca, promotrimo velike skupine. Djela govore glasnije od riječi, stoga nemire i bune možemo promatrati ne samo kao izražaj "slijepe srdžbe" već i kao dramatični izražaj narodnih stavova i vrednota. Takav se pristup u posljednje vrijeme pokazao vrlo plodonosnim, no historičar za svaku sigurnost ne smije zaboraviti na posrednike.

Jedan od izvora za povijest buna su ispitivanjauhvaćenih sudionika; ona u sebi nose ista izobličenja kao i u ispitivanja heretika i vještica. Drugu vrst izvora čine onodobne pripovijesti i opisi; uglavnom su to izvještaji službenika koji pokušavaju ugušiti bune. Tako o mnogim bunama u Francuskoj između 1620. i 1648. godine, znamo gotovo isključivo iz izvještaja provincijskih namještenika kancelaru Séguieru - njegovi su se spisi slučajno sačuvali. Vrednote tih službenika, toliko različite od vrednota pobunjenika, utjecale su možda ne samo na prosudbe (njih ionako nije teško zanemariti), već i na opise. Sasvim je prirodno da će službenici proglasiti "slijepom srdžbom" pokret kojeg sami sudionici doživljavaju kao smišljenu obranu određenih tradicionalnih prava. Službenici su posrednici između nas i pobunjenika; ujedno i sasvim nepouzdana vrsta posrednika.¹⁸³

Povjesničar, međutim, ne promatra uvijek pobune službenim očima. Često su sačuvani rukopisni, pa čak i tiskani zahtjevi pobunjenika; to su nema sumnje izuzetno vrijedni izvori, dakako, ukoliko su autentični. Bretonski seljaci koji su 1675. godine digli bunu, svoje su zahtjeve sročili u tzv. *Code paysan*. Taj je dokument sačuvan u prijepisu iz sedamnaestoga ili osamnaestoga stoljeća i ukoliko je izvoran - mnogo nam može reći o mentalitetu pobunjenika. U njemu nalazimo i sljedeću stavku: "Zabranjeno je, pod prijetnjom izlaska na dvoboj, pružiti utočište *gabelli* i njenoj djeci. . . svakome se dapače nalaže da na nju puca kao na bijesnoga psa." Drugim riječima: bretonci su *gabelle*, strašan porez na sol protiv kojeg su se bunili, zamišljali kao ljudsko biće. Je li to moguće? Možda je riječ o falsifikatu, s namjerno dodanim "folklorističkim" detaljima kako bi se pokret činio što besmisleniji. U sačuvanim zahtjevima seljaka Speyerske biskupije iz 1502. još je očitija prisutnost posrednika - nije se mogao suzdržati da ne primijeti: "O, griješnosti seljačkoga uma! Kakve li vječne more svećenstvu!"¹⁸⁴

Zahtjevi pobunjenika za njemačkog seljačkog rata 1525. u svoje su vrijeme tiskani radi publiciteta njihove stvari, te su sačuvani u vjerodostojnijem obliku. I dalje smo međutim na mucu jer ne znamo na koji su način pojedini stavci sročeni. Slavnih Dvanaest memmingskih stavaka (Memmingen je mali grad u Švapskoj u kojem se okupila jedna od seljačkih vojski) počinju zahtjevom da se svakoj župi odobri da sama izabere svećenika. U sastavljanju tih stavaka sudjelovali su muškarci iz Memmingena, među njima i gradski bilježnik Sebastian Lotzer i propovjednik Christoph Schappeler. Je li taj zalitjev zaista najvažniji za većinu seljaka, ili pak samo za ljude koji su u njihovo ime sročili zahtjeve? Pravo na *Pfarrerwahl* spominje se, zapravo, samo u 13 posto lokalnih popisa pritužbi švapskih seljaka i tek u 4 posto popisa sročenih prije Dvanaest stavaka.¹⁸⁵

Vođe seljačkih ustanaka često bijahu plemići ili svećenici, izabrani da bi se ozakonio pokret ili zbog seljačkog neiskustva u rukovođenju. Ponegdje bi plemići

i svećenici čak preuzimali vodstvo pod prisilom - tako su barem govorili kasnije, pokušavajući možda izbjeći odgovornost. Bili oni dobrovoljni ili primorani vođe, ti su ljudi također posrednici pa će povjesničar - kao i u slučaju vještica - teško otkriti što su časnici i vojnici pokreta doista mislili da čine.

Lokalni popisi pritužbi naliče na kakvo rano ispitivanje javnog mnijenja, naravno uz izobličenja, a isto važi i za slavne francuske *cahiers* iz 1789. Postoji ukupno 40 000 takvih dokumenata o kojima su raspravljala seoska vijeća. Vijeće bi se sastojalo od svih muškaraca poreskih obveznika i starijih od dvadeset i pet godina; gotovo ništa, međutim, ne znamo o tome kako su sastavljali pritužbe. U jednome je slučaju lokalni *commerçant* iz džepa izvukao popis koji je prihvaćen uz male preinake.¹⁸⁶

POSREDNI PRISTUPI NARODNOJ KULTURI

Vidjeli smo, dakle, da nisu sasvim neosnovane primjedbe tradicionalnih historičara kako je istraživanje povijesti narodne kulture nemoguć zadatak budući da dokumenata ima malo, da su nepouzdana, kontaminirani nerazumijevanjem ili propagandno obojeni. Povjesničari uostalom nikada potpuno ne vjeruju dokumentima. Različite vrste dokumenata o kojima je bilo riječi ne smatramo bezvrijednima, nego izobličenim, a izobličenje do određenoga stupnja se pretpostavlja - ta nije li u tome sadržan sav posao tradicionalnoga historičara? Neki su dokumenti manje pouzdani, a neki pouzdaniji, neki dijelovi dokumenata manje nepouzdana od drugih; na to će nas uputiti preispitivanje procesa vješticama.

Neki povjesničari, stručnjaci za pitanja vještica, koristeći se starim izvorima nedavno su na nov način došli do sasvim novih zaključaka. Jedan istraživač talijanskih procesa protiv vještica posebno se pozabavio slučajevima u kojima ispitivač kao da je smeten odgovorima optužene, jer je jasno da se u tim slučajevima odgovori ne poklapaju s inkvizicijskim stereotipom. U Furlaniji su u sedamdesetim godinama šesnaestoga stoljeća optužene tvrdile da nisu vještice nego protivnice vještica i da se noću bore protiv njih koromačevim šibama, dok su vještice naoružane šibama od kukuruzovine, "i ako mi pobijedimo, godina će biti rodna, a pobjede li one, bit će gladi". Dvojica istraživača čarobnjaštva u Engleskoj služili su se sudskim zapisnicima pokušavajući odgovoriti na tada nezauimljiva pitanja za istražitelje, koja vjerojatno nisu iskrivljavana; riječ je o pitanjima o socijalnome položaju optužene i tužioca, o odnosima među njima i o okolnostima iz kojih su proizišle optužbe. Takav nas pristup možda ne približava razumijevanju mentaliteta same vještice, ali sigurno baca jasno svjetlo na njene susjede.¹⁸⁷

Najvažnije je zacijelo pomiriti se s činjenicom da seljacima i obrtnicima predindustrijske Evrope često ne možemo pristupiti izravno, već preko propovjednika, tiskara, putnika, službenika. Ti su ljudi *brokeri* između učene i narodne kulture. U okolnostima kada usporedo postoje velika i mala tradicija oni bijahu temeljna činjenica kulturnoga života, maloj zajednici dobrodošli ili pak neželjeni misionari iz vanjskoga svijeta. Uz pretpostavku da je izravan pristup nemoguć, svojevrsni "iskošen" pristup narodnoj kulturi (tj. pristup putem tih posrednika) najmanje će nas zvesti. Postoji, zapravo, nekoliko različitih kosih pristupa.

Posredni pristup proučavanju tekstova jest i pokušaj rekonstruiranja izvedbe. O opasnosti toga pristupa već smo raspravljali, no moramo istaknuti i mnogo sret- niju činjenicu: neki su, naime, tekstovi bliži izvedbi od drugih. Među sačuvanim dokumentima ima menestrelskom rukom zabilježenog repertoara. Rukopis Ashmole br.48 slavan je engleski primjer što se pripisuje šesnaeststoljetnome menestrelu Richardu Shealeu. Neke narodne propovjednike poznajemo samo iz posthumnih latinskih izdanja njihovih radova, druge

pak iz zabilješki uzetih na licu mjesta. Neke propovijedi Sv. Bernardina Sienskog preštampane su iz petnaeststoljetnoga rukopisa što ga je napisao sam polaznik tih propovijedi koji je na voštanoj pločici stenografski bilježio svaku riječ. I Kalvinove su propovijedi stenografski bilježene da bi potom bivale brzo i točno objavljene.¹⁸⁸

Drugi "iskošen" pristup narodnoj kulturi mogli bismo nazvati društveno-posrednim. Sastoji se u proučavanju stavova obrtnika i seljaka kroz svjedočanstva svećenstva, plemstva i građanstva. Već smo naglasili opasnosti takva pristupa; one ipak nisu nepremostive. Jer viši su slojevi, naročito u prvoj polovici našega razdoblja, zaista sudjelovali u narodnoj kulturi te ne bijahu potpuni stranci. Ako ne razumiju nereda i bune, a ono su im barem balade i karnevali iznutra jasni. Posebno su vrijedna svjedočanstva ljudi rođenih među obrtnicima seljacima koji su se tek kasnije društveno uspjeli. Neki su od njih, poput Benvenuta Cellinija ili Giulia Cesare Crocea, Johna Bunyana ili Samuela Bamforda napisali autobiografije, i pomoću njih se historičar tome nestalom svijetu približava na najmanju moguću udaljenost.¹⁸⁹

Tri posredna pristupa — ikonografsku, regresivnu i usporednu metodu — treba detaljnije raspraviti.

Jedan od najvećih stručnjaka na tome području, pokojni Erwin Panofsky, odredio je ikonografiju kao "gram" povijesti umjetnosti koja se bavi temom ili značenjem djela, a ne njihovom formom".¹⁹⁰ Ona obuhvaća razmjerno pješačke poslove, poput identifikacije svetaca pomoću atributa, a na dubljoj razini analize (Panofsky je naziva "ikonologijom"), bavi se dijagnostikom stavova i vrednota kojih su umjetnička djela simptomi. Mogli bismo ugrubo reći da se ikonografija bavi onime što su suvremenici znali o umjetničkim djelima a ikonologija onime što nisu znali o sebi samima —ili barem onime što nisu znali da znaju. Nema razloga da narodnu likovnost, bilo da je riječ o staffordshireskim keramičkim figuricama, rukom bojanim rezbarijama iz Epinala ili seljačkim slikarijama iz Dalarne, ne istražimo metodama što ih primjenjujemo na umjetnička djela proizvedena za potrebe prinčeva i plemstva.

Budući da su obrtnici i seljaci kojima se bavimo često bili nepismeni i lakše su se izražavali rukama nego riječima, ikonografski bi pristup njihovim vrednotama i nazorima morao uroditi plodom. Predmeti što su ih proizvodili dovode nas u najizravniji dodir s mrtvima čiji svijet pokušavamo rekonstruirati i protumačiti — taj je dodir toliko izravan da je gotovo neobično nazivati ga "posrednim". Opravdanje ipak nalazimo u činjenici da je historija pisana, a kulturni historičar, tumačeći predmete zapravo prevodi boju, drvo ili kamen u riječi.

Takvo je prevođenje uvijek donekle proizvoljno. Kad je riječ o pučkoj umjetnosti posao je otežan istim okolnostima koje nas i nagone da mu se posvetimo: nedostatkom pouzdanih pisanih svjedočanstava o pogledu na svijet nepismenih. Ne iznenađuje, stoga, da je na tome području učinjeno tako malo. Predmeti su sakupljeni u muzejima narodne umjetnosti, njihovo je rasprostiranje pomno označeno na kartama, a mnogi u užem smislu ikonografski problemi riješeni su, te je tako moguće raspoznati milosrđe Sv. Martina ili mlin mladosti, ili pak izvrnuti svijet. No što je izvrnuti svijet značio običnim ljudima? Je li imao zastrašujuće zabavne konotacije? Znači li često pojavljivanje vojnika u pučkoj umjetnosti osamnaestoga stoljeća da su obični ljudi odobravali ratove? Tek počinjemo odgovarati na takva pitanja; ikonološki pristup narodnoj kulturi zasad je nedostižan.

Ikonologija bune mogla bi nas dovesti do ciljeva boraca mnogo izravnije od ispovijesti vođa. Početkom šesnaestog stoljeća njemački su seljaci često u bunu kretali pod zastavom sa slikom cipele, tzv. *Bundshuh*. Što im je ta slika zapravo značila? U engleskom *Pilgrimage of Grace* isticana je zastava Pet rana Isusovih; u normanskoj buni iz 1639. pobunjenici su nosili zastavu s likom Sv. Ivana Krstitelja. Sudionici vjerskih procesija običavali su hodati iza sličnih zastava. Možda su vjerske slike u njihovim očima buni

davale legitimnost, pretvarajući je u hodočašće ili križarski pohod. Možda su se siromašni lako poistovjećivali s bosonogim Sv.Ivanom Krstiteljem sa slike. . .

Čitavo prostrano područje materijalne kulture potencijalni je predmet ikonološke analize. Obuća, naprimjer, tvori simbolički sustav. U određenoj zajednici koja dijeli ista značenja postoje pravila o tome što će tko, ovisno od prilika, nositi, te odjeća pojedinca članovima zajednice prenosi različite poruke. Na ikonografskoj je razini to sasvim očito; upućenom je dovoljan pogled na seosku djevojku da bi saznao iz kojega je ona sela, kakvo je imovno stanje njezine obitelji i je li udana ili nije. Bi li i historičar mogao proučavati ikonologiju odjeće? Jake regionalne razlike u odijevanju upućuju promatrača na to da se ljudi koji nose tu odjeću snažno identificiraju sa svojiin krajem; strogu razliku među običnim radnim danima i blagdanima izražavat će i stroga razlika između radnog i "boljeg nedjeljnog" odijela. Moguć je ikonološki pristup kućama, jer kuća nije samo naprava za življenje već i središte običajnog života. Ognjište i prag bijahu mjesta od simboličke važnosti - u kućama Istočne Anglije šesnaestog i sedamnaestog stoljeća ispod njih su zakapali boce s čarobnim napicima. Kućama je suđeno da odražavaju, ali i oblikuju obiteljski život i radne navike kao i dokolicu; i njih se može promatrati kao sustave znakova. Uređenje prostora kao i raspored važnijog natmeštaja prenosi poruke: na jednoj razini o ljudima koji tu žive, a na drugoj o kulturi u kojoj žive.¹⁹¹ Ne valja smetnuti s uma da nam nije dano da možemo ući u kuću iz osamnaestoga stoljeća, te da su interijeri što ih nalazimo u muzejima narodne umjetnosti rekonstrukcije - dakle, tumačenja.

Istraživanje materijalne kulture predindustrijskog doba kao sustava znakova, ako je uopće moguće, morat će posegnuti za još jednim posrednim pristupom: u ovome je to slučaju kronološki posredna tzv. "regresivna metoda". Istražujući ruralnu povijest taj je naziv skovao veliki francuski historičar Marc Bloch. Nastojao je očitati povijest francuskoga seljaatva na temelju poznavanja poljoprivrednih površina koje su obrađivali, i otkrio je da postoje razmjerno dobra svjedočanstva za osamnaesto stoljeće (u to su doba naprimjer uobičajene katastarske karte), no za ranija razdoblja podaci su fragmentarni. Tako je Bloch predložio da povijest čitamo unazad:

*Nije li nezaobilazno da su činjenice iz dalje povijesti općenito i najnejasnije? Možemo li izbjeći neizbježno kretanje od poznatijeg k manje poznatome?*¹⁹²

Historičar tradicionalne narodne kulture u sličnom je položaju. Od osamnaestoga se stoljeća pučki leci, *broadside* i pučke knjižice javljaju mnogo češće nego prije, bilo zbog toga što ih je u to doba više odštampano, bilo zato što je razmjerno veći dio sačuvan. Velik postotak predmeta što se čuvaju u muzejima narodne umjetnosti potječe iz razdoblja od osamnaestog stoljeća naovamo.¹⁹³ Već smo vidjeli kako se tek potkraj osamnaestog stoljeća javlja sustavno sakupljanje usmenog stvaralaštva - balada i priča, kao i sustavno opisivanje narodnih običaja i svetkovina. Imamo, dakle, jakih razloga za ispisivanje povijesti narodne kulture unazad, pri čemu nam kasno osamnaesto stoljeće može poslužiti kao podloga pri promatranju fragmentarnijih svjedočanstava iz sedamnaestog i šesnaestog stoljeća.

U određenim područjima u kojima je građa osobito mršava historičar će se morati odlučiti za neko kasnije razdoblje pa istraživati od njega unazad. Jasno je da pritom valja biti vrlo oprezan. Pretpostavimo, naprimjer, da želimo rekonstruirati kmetsku kulturu srednje i istočne Evrope u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću. Pogriješit ćemo ne uzmemo li pritom u obzir narodne priče sakupljene u Mecklenburgu početkom dvadesetoga stoljeća: priče prikupljene od starih ljudi čiji su bake i djedovi doživjeli još kasno osamnaesto stoljeće, usmeno stvaralaštvo što donekle otkriva stavove kmetova prema gospodarima.¹⁹⁴

Regresivna je metoda prijeko potrebna u istraživanju narodnih pjesama predindustrijske

Evrope, pri čemu kao polazište mogu poslužiti godine oko tisućudevetstote. Tek tada počinje ozbiljno proučavanje narodne glazbe, tek se tada bilježi onako kako je pjevana, bez harmoniziranja. Godine 1903. Cecil Sharp zabilježio je u dvorištu vikarata u Somersetu svoju prvu narodnu pjesmu *The seeds of love* (Sjemenke ljubavi), a godinu dana kasnije na drugome je kraju Evrope sakupljački rad otpočeo Bela Bartok. Tek su se u to vrijeme pojavili uređaji za snimanje zvuka. Sharpu se nije svidao fonograf s valjkom jer mu se činilo da ometa pjevače, no Bartok je dosta seljačke glazbe snimio na voštanim valjcima, što je omogućilo uspoređivanje pojedinačnih izvedbi.¹⁹⁵

Tko se god zanima za tehnike usnenih pjesnika pripovjedača morao bi se pozabaviti zapisima nastalim u devetnaestome i dvadesetom stoljeću. Ruske *bylyni* zapisane su prije tisućuosamstote, no tek je sredinom devetnaestog stoljeća jedan zapisivač obratio pažnju na razlike među izvedbama. S toga gledišta još su korisnije magnetofonske snimke pripovjedača iz Jugoslavije koje je u tridesetim godinama našega stoljeća napravio američki stručnjak Milman Parry i koje su omogućile usporedbu dviju verzija iste pjesme kada je izvode dva pjevača, ili je pak isti pjevač izvodi u različitim prilikama. Uzgred, Parry je želio ispitati hipoteze o Homerovim poetskim tehnikama - u usporedbi s time naša su nastojanja da prodremo u šesnaesto stoljeće sasvim kukavna! U novije je vrijeme jedan drugi američki stručnjak naoružan magnetofonom proučavao je govorno umijeće crnih pripovjednika u dijelovima SAD. A i raspoloživi podaci o tehnikama čaranja i narodnoj medicini u Francuskoj, Norveškoj ili Jugoslaviji znatno su detaljniji u dvadesetom stoljeću nego za ranija razdoblja. Historičari čiji se izvori sastoje od iscjepkanih tekstova mogu mnogo toga naučiti od folklorista - ovima su izvori živi; može ih se promatrati dok rade, pa čak i ispitivati.¹⁹⁶

Da bih izbjegao nesporazume o regresivnoj metodi odmah kanim reći i što ona nije. Ona se ne sastoji od skupljanja opisa razmjerno nedavnih okolnosti uz radosnu pretpostavku da se sve to podjednako može primijeniti i na ranija razdoblja. Zalažem se za mnogo posredniju upotrebu suvremenog materijala - za njegovu primjenu u kritici i tumačenju dokumentacijskih izvora. Taj je pristup osobito koristan navede li nas da povežemo elemente čija se prisutnost može dokazati i razdoblju kojime se bavimo, ili nam razjasni opise što izgledaju odviše aluzivno i eliptično da bi sami po sebi imali smisla.¹⁹⁷

Regresivna metoda u obliku koji ovdje zastupam mnogo je manje ambiciozna od pristupa Wilhelma Mannhardta, Sir James Frazera i ostalih devetnaeststoljetnih istraživača. Oni su običaje seljaka svoga vremena, poput žetvenih običaja, posljednjeg snopa ili tobožnje bitke lakrdijaša, uzimali kao osnovicu rekonstrukcije neke, kako su to rado navodili "prvobitne arijske religije". Bili su zaokupljeni proučavanjem porijekla nauštrb proučavanja značenja tih običaja i obreda kasnijim pokoljenjima. Spremni odjednom preskočiti tisuće godina zanemarivali su pritom društvene i kulturne rnižene u razdoblju između Tacita i nas samih. Previše su olako prihvatili mit o nepromjenjivoj narodnoj kulturi, mit što su ga stvorili obrazovani građani koji seljake vide prije kao dio prirode nego kao dio kulture, drugim riječima više kao životinje nego ljude. Marc Bloch ne ponavlja tu grešku. Njemu nije stalo do preskakanja tisućljeća već do proboja za stoljeće dva unatrag, korak po korak. On ne smatra da na francuskome selu nije bilo promjena, već da su promjene bile spore.

Razumno je pretpostaviti da je u seoskim zajednicama, gdje većina obitelji od pokoljenja do pokoljenja živi u istim kućama i obrađuje istu očinsku i djedovsku zemlju, kulturni kontinuitet prilično snažan. U takvoj su zajednici vjerojatno usmene predaje bile čvrste i pouzdaniji su vodiči kroz prošlost no što bi to suvremeni historičari željeli priznati. I danas ima ljudi u zapadnoj škotskoj visoravni (West Highlands) koji nastavaju istu zemlju kao i njihovi preci u sedamnaestome stoljeću; i njihove obiteljske tradicije sežu podjednako daleko u prošlost. Kao što su pokazali I. Opie i P. Opie i drugdje u suvremenoj Engleskoj djeca su vjerni čuvari usmene predaje.

*U njihovom zatvorenom društvu temeljne predaje i jezik gotovo da se i ne mijenjaju od pokoljenja do pokoljenja. Dječaci... postavljaju pilalice koje su se zadavale dok je Henrik VIII bio dječak. Djevojčice... prijateljicu koja traži da joj vrate poklon kore kupletom korištenim još u Shakespeareovo doba.*¹⁹⁸

Naravno, usmene se predaje mijenjaju tijekom prenošenja. Događaji što su se zbili u rasponu od nekoliko stoljeća ponekad budu stopljeni, ili se suvremene teme preslikavaju u prošlost. Historičar koji svjesno primjenjuje posredni pristup upamtit će da treba uvažiti i takve slučajeve. U regresivnu će se metodu pouzdavati više zbog struktura nego zbog pojedinosti, više da bi protumačio stavove a manje da bi ustanovio kakvi su oni bili. Temeljni je problem i dalje: kolika ćemo odstupanja dopustiti u pojedinim slučajevima, i kako da spojimo kraj s krajem.

Povijest engleskih lakrdija dočarat će nam tu teškoću. Sačuvano je više od 600 tekstova, no gotovo svi oni (kao i tekstovi talijanskih *maggi* ili švedskih "zvjezdara") dolaze iz devetnaestoga stoljeća ili kasnije. U određenom se broju tih tekstova javlja Sv. Juraj. Sir John Paston spominje 1473. godine čovjeka iz Norfolka koji mu je "tri godine igrao Sv. Jurja". Teško ćemo spojiti kraj s krajem i rekonstruirati igrokaz iz petnaestoga stoljeća na osnovu verzija zabilježenih nekih četiri stotine godina kasnije. Mogli bi smo početi oduzimanjem, uklanjanjem likova poput Olivera Cromwella, Kralja Vilima (bilo Vilima III ili Vilima IV), kao i admirala Vernona — a svi se oni pojavljuju u devetnaeststoljetnim verzijama. Analiza teksta stručnjacima je omogućila da isprave nazive i izraze koji su se u usmenoj predaji iskvarili, te *Turkey Snipe* (šljuka) danas čitamo kao *Turkish Knight* (turski vitez). Moramo uzeti u obzir da su neke devetnaeststoljetne verzije u "pročišćenome" obliku zabilježili mjesni vikari, ti sveprisutni posrednici. I historičar, kao i restaurator slika koji struže jednog za drugim naknadno naslikane slojeve, suočava se s temeljnom strukturom događaja: slijed borbi, ubojstvo junaka, zatim njegovo uskrsnuće.¹⁹⁹

U posljednjem primjeru regresivnu metodu možemo zamijeniti neposrednijim pristupom: usporedbom. Raniji oblici i moguće značenje nekih engleskih pantomima osvijetljeni su usporedbom s tračkim prikazanjima Sv.Đorđa s početka našega stoljeća. Uz pomoć tih grčkih prikazanja lakše ćemo si prisposodobiti kako su prije cenzuriranja izgledala engleska prikazanja. Nastojimo li ustanoviti koliko u prošlost seže lik liječnika u komediji, korisno je znati da se sličan lik javlja u njemačkim pokladnim igrokazima petnaestog i šesnaestoga stoljeća.²⁰⁰

I dalje vrijedi slijediti Marca Blocha i razlikovati dva oblika komparativne metode.

Prva nam je usporedba bliska. Četvrta balada iz Childeove zbirke, *Lady Isabel and the Elf-Knight* kratka je i zagonetna. Verzije te balade skupljene s onu stranu Sjevernog mora, u Nizozemskoj, gdje se ta balada naziva *Heer Halewijn*, potpunije su i brojnije, te se koriste pri tumačenju engleske varijante. Povjesničaru običaja i obreda komparativna metoda još je potrebnija negoli povjesničaru balada. Šesnaeststoljetne karnevale u Rimu teško je rekonstruirati i tumačiti ne usporedimo li ih s onima u Firenci ili Veneciji. Što je sačuvana građa iscjepkanija, to je komparativni pristup od veće koristi. Primjenjivati ga valja pažljivo - ne smijemo si dopustiti da zanemarimo razlike među različitim krajevima, kao ni promjene što ih donosi vrijeme — no upotrijebimo li ga svjesno kao posredni pristup dobro će nam poslužiti.²⁰¹

Drugi, mnogo sporniji oblik komparativnog pristupa jest usporedba dvaju vremenski i prostorno razmjerno udaljenih društava. Može li povjesničar predindustrijske Evrope išta naučiti od socijalnih antropologa koji su proučavali Trobrijandsko otočje, Nuere, ili suvremenu Siciliju ili Grčku? Sasvim je jasno da njihove zaključke ne može jednostavno

preuzeti. No antropolozi su iz prve ruke osjetili nešto što historičari teškom mukom pokušavaju zamisliti — život u predindustrijskim društvima; potom su se vratili i našim nam jezikom to opisuju. Antropolozi se često bolje od historičara snalaze s pojmovima i imaju jasniju metodologiju; zbog toga je njihov primjer naročito vrijedan za povijest narodne kulture, područje kojime se historičari ne bave dovoljno dugo da bi se složili glede metoda.

Iz najnovijih proučavanja čarobnjaštva potječe očit primjer kako historičar narodnih vjerovanja može učiti od antropologa koji radi na drugome kontinentu. Istraživači čarobnjaštva u Africi tražili su savjete od vračeva, pa čak i postajali njihovi šegrti da bi uz mogli razumjeti čarobnjaštvo iznutra. Historičari ne mogu oponašati takve metode, no primjer antropologa pomogao im je da se oslobode pritiska dokumenata koji nameću promatranje vještica očima njihovih sudaca.²⁰²

Historičarima, istraživačima stavova i vrednota seljaka koji su malokad ostavljali zapisane tragove, mnogo će značiti proučavanje javnih običaja; na tome su polju antropolozi već odavna kod kuće. Istraživač evropskih poklada, vidjet ćemo to u jeduom od kasnijih poglavlja, ima što naučiti od nedavnih radova o "običajima svijeta naopačke" u Indiji i Africi. K tome, ne bih se usudio ni pretpostaviti da bi historičari evropske seljačke kuće započeli proučavati te nastambe kao sustave znakova, da antropolog Pierre Bourdieu nije obavio takvu analizu berberskih kuća u suvremenome Alžiru - u njoj opisuje kontrast između muškog i ženskog prostora, između "svijetlog, plemenitog gornjega dijela kuće", tj. ognjišta i "tmurnog i sumračnog donjega dijela kuće, mjesta vlažnih, zelenih ili prijesnih stvari".²⁰³

Antropolozi koji postaju etnohistoričari pružili su i dva izuzetna primjera pažljive i svjesne upotrebe regresivne metode. Da bi procijenio utjecaj Španjolske na kulturu Latinske Amerike, George Foster pokušao je rekonstruirati kulturu šesnaeststoljetnog španjolskoga seljaštva. A da bi to postigao, krenuo je unazad od dvadesetoga stoljeća radeći i sam na terenu, i služeći se istraživanjima folklorista. Georges Balandier napisao je povijest kraljevine u Kongu u šesnaestom i sedamnaestome stoljeću. Izvori za to razdoblje djelo su bijelih službenika i misionara te, što je sasvim jasno, izražavaju njihovo stajalište. Da bi upotpunio izvore Balandier se poslužio usmenim predajama sakupljenim u devetnaestom i dvadesetom stoljeću. Usmene predaje možda ne pripovijedaju pouzdan tok događaja, no neprocjenjive su kao svjedočanstava o reakcijama na te događaje, kao "viđenje pobijedenih". Analogija problema s kojima se susretao Balandier i onih što ih poznaju historičari evropske narodne kulture dovoljno je očita.²⁰⁴

Poput regresivne, ni komparativna metoda nije lišena spekulacije. Učini li mu se odviše spekulativnom, čitalac neka ima na umu da se ona ne smije upotrebljavati samostalno, već samo u sprezi sa svim ostalim metodama. Mora se upotrebljavati prije svega zato da bi se sačuvanim komadićima građe dao smisao, a ne kao nadomjestak za građu. Herder je svojedobno narodne pjesme nazvao "narodnim arhivom" (*Das Archiv des Volkes*). Nemoguće je taj arhiv čitati bez opisanih tehnika. Budući da nam narodna kultura predindustrijske Evrope tako izmiče, moramo joj pristupati zaobilaznim načinom, ponovno je uspostavljati posrednim sredstvima i interpretirati nizom analogija. Teškoće što se pritom javljaju pokušat ćemo živo dočarati u narednom poglavlju: baviti ćemo se pjevačima i pripovjedačima, glumcima, rezbarima i slikarima koji su u razdoblju kojime se bavimo prenosili narodnu kulturu. Neki su u svoje vrijeme bili slavljani, no danas su svi lica iz sjene.

DRUGI DIO

STRUIKTURE NARODNE KULTURE

PRENOŠENJE NARODNE KULTURE

Svaki je obrtnik i seljak sudjelovao u prenošenju narodne kulture, a uz njega i njegova majka, žena ili kći. Prenosili su je kadgod bi nekome ispričali tradicionalnu priču, a odgoj djece neizbježno je obuhvaćao i prenošenje vrednota vlastite kulture ili potkulture. Ne možemo ni zamisliti do koje je mjere život u predindustrijskome društvu bio uređen na osnovi ručnog rada i načela "uradi sam". Pastiri su gajde sami proizvodili i svirali. Muškarci su u kućanstvu izrađivali namještaj, a žene odjeću; bijahu to na selu uobičajeni zimski poslovi. Ako bi se netko razbolio ili doživio nesreću, njegovali bi ga u kući. I najveći dio zabave zasnivao se na načelu uradi sam.

Najveći dio, no ne sve. Ni kućanstvo ni selo ne bijahu kulturno autonomni. Unutar sela bilo je natprosječnih pripovjedača i pjevača, poput "Frau Viehmännin", krojačeve udovice iz kasselskoga kraja čija je vještina zabilježena zato što su braća Grimm zapisala dvadeset i jednu njenu priču.²⁰⁵ Kada bolesnome seljaku ili bolesnoj stoci ne bi pomogli kod kuće spravljeni lijekovi, po pomoć bi se išlo "vraču" ili "vidarici", drugirn riječima poluprofesionalnom iscjelitelju. Kada mu je trebalo metalno oruđe, seljak bi pošao mjesnome kovaču, profesionalnom obrtniku, ili bi pak čekao da u selo naiđe putujući trgovac. Lutajući menestrel i glumci nudili su povremeno profesionalnu zabavu. Ukratko, korisno je razlikovati one, kako ih švedski folklorist Carl von Sydow naziva, "aktivne nosioce" narodnih predaja od razmjerno pasivna ostatka. Ovo će se poglavlje uglavnom baviti tom manjinom aktivnih prijenosnika ili "nosača" tradicije; opisat ćemo kakvom su soju ljudi pripadali, u kojim su društvenim slojevima djelovali i pokušat ćemo odrediti jesu li bili inovatori ili samo "čuvari" i "zaštitnici" tradicije.²⁰⁶

PROFESIONALCI

Nemoguće je zaobići pitanje definicije. Što je to "narodni" umjetnik? Čini se da bi ga najprikladnije bilo odrediti kao umjetnika koji radi uglavnom za obrtničku i seljačku publiku. Time smo isključili, recimo, Dürera ili Hogartha, iako su neke njihove grafike bile široko rasprostranjene. Graničan je slučaj sedamnaeststoljetni nizozemski graver Romeyn de Hooghe. De Hooghe (nećak slikara Pietera de Hooghea) bio je doktor prava. Njegovi su se leci obraćali višim slojevima, a poljski mu je kralj dodijelio plemstvo. Ubrojio bih ga u narodne umjetnike jer su mu najvažniji radovi bili široko rasprostranjeni politički leci. Slično bih postupio i s engleskim karika- turistom iz osamnaestoga stoljeća Jamesom Gillrayem. No premalo znamo o većini njihovih kolega. Poznata su nam imena (i uglavnom ništa više) nekih obitelji francuskih gravera iz ulice St. Jacques u Parizu, koje su proizvodile pučke letke: obitelj Mariette (djelovali oko 1600 - 1774), obitelj Jolain (djelovali oko 1650 - 1738) ili pak obitelj Basset (djelovali oko 1700 - 1854), najpoznatija po svome članu koji je tiskao letke naklonjene francuskoj revoluciji. Teško je reći treba li te obitelji promatrati kao poduzetnike, gravere ili umjetnike — vjerojatno sve troje odjednom. Isto možda važi i za obitelj Abadal koja je djelovala u raznim katalonskim gradovima od sedamnaestog stoljeća sve do početka dvadesetog, ili za obitelj Didier iz Epinala u Lorrainei, pokrajini koja je već u sedamnaestome stoljeću bila značajno središte *imagerie populaire*. Približnu predodžbu o opsegu njihovih pothvata pružit će nam podatak da je Jean-Charles Didier poslije smrti 1772. godine za sobom ostavio ukupno

preko 56 000 slika.²⁰⁷

U Švedskoj i Norveškoj znamo za stotine zanatlija koji su u osamnaestom stoljeću radili u seoskim okruzima jer su često potpisivali i datirali svoje radove, a mjesni podaci osim dana krštenja, ženidbe i sprovoda obavješćuju o stupnju pis- menosti, poznavanju katekizma, pa čak i o količini namještaja u kućama. Sačuvane su usmene predaje o nekima od tih zanatlija. Tako se pojedinci javljaju kao jasno izražene umjetničke ličnosti i osobe znatnoga ugleda u lokalnim okvirima: to su ljudi poput Clemeta Håkanssona iz Smålanda i narednika Gustava Reutera iz Hålsinglanda, dvojica vodećih švedskih predstavnika *bonadmåleri* — slikanja na zidnim draperijama; Kittil Rygg iz Hallingdala i Ola Hansson iz Telemarka, vodeći "slikari ruža" iz istočne Norveške; ili Jakob Klukstad iz Gudbrandsdala, možda najveći među svim norveškim drvorecima u osamnaestome stoljeću.

Neki slikari, rezbari i tkalci u osamnaestome stoljeću bez sumnje bijahu profesionalci, mada je moguće da su se, poput narednika Reutera, bavili kakvirn drugim zanimanjem prije no što će postati umjetnici; katkad su posjedovali imanje što je nosilo zaradu. Često bijahu nomadi i obavljahu poslove u kućama mušterija. Bijahu neformalno obrazovani. Slikari bi obogaćivali repertoar kopijama ili adaptaci-

jama nizozemskih ili njemačkih drvoreza ili gravura, i nastojali bi svoju vještinu prenijeti na djecu. Sin i unuk Clemeta Håkanssona bili su slikari, dok su stopama švedskoga slikara Pera Nilssona pošli ne samo njegovi sinovi već i svih pet kćeri, što daje naslutiti da je čitava obitelj kod kuće proizvodila slikarije. Put nekih inovacija možemo slijediti sve do pojedinih umjetnika; slikaru cvjetnih motiva na ormarima Eriku Eliassonu iz Rättvika u Dalarni pripisuje se da je izmislio *kurbits* - stilizirane tikvice. Ne znamo što su umjetnici i njihove mušterije mislili o inovaciji; pri sadašnjem je stanju istraživanja još uvijek teško bilo što pouzdano i općenito reći o novačenju, školovanju ili položaju tih seoskih zanatlija.²⁰⁸

O proizvođačima pučkih umjetničkih predmeta u drugim krajevima rnožemo govoriti samo na još uopćeniji način. U velikim gradovima bilo je mjesta i za speci- jalizirane slikare, poput crtača cimera u Londonu okupljenih u Harp Alley, bijahu tu i *madonneri*, venecijanski i napoletanski slikari bogorodičnih zavjetnih slika. U potrazi za poslom ostali su se slikari povlačili selima slikajući portrete ili cimere. U krajevima s kvalitetnomu glinom, kao u talijanskim Markama, nalazimo cijela sela poluprofesionalnih lončara. Drugdje je pak profesionalnom umjetniku najbliži seoski kovač - kovači se nisu ograničavali samo na potkivanje i popravak alatki, već su proizvodili vjetrokaze i druge dekorativne komade od kovana željeza. U Alsaceu, u južnoj Njemačkoj i u Austriji kovači su od željeza radili zavjetne figurice, a u Švedskoj, tako bogatoj željeznom rudačom, proizvodili su od nje nadgrobne spomenike.²⁰⁹

Mnogo bismo više mogli reći o izvođačima. Ti nasljednici srednjovjekovnih menestrela šarolika su i raznovrsna skupina.²¹⁰ Poslužimo li se samo izrazima što su u upotrebi u Engleskoj između tisućupetstote i tisućuosamstote, među njih ćemo ubrojiti pjevače balada (*ballad-singers*), krotitelje medvjeda, (*bear-wards*), lakrdijaše (*buffoons*), šarlatane (*charlatans*), klaunove (*clowns*), komedijaše (*comedians*), mačevaoce (*fencers*), lude (*fools*), čarobnjake (*hocus-pocus men*), žonglere (*jugglers*), šaljivdžije (*merry-andrews*), menestrele (*minstrels*), sajamske varalice - nadriliječnike (*mountebanks, quacks*), svirače (*players*), lutkare (*puppet-masters*), plesače na žici (*rope-dancers*), zabavljače (*showmen*), čupače zubi (*tooth-drawers*) i pelivane (*tumblers*); (čak i zubari radeći na otvorenome, okruženi promatračima, bijahu svojevrzni zabavljači). Mnogi se nazivi preklapaju jer se i funkcije preklapaju; ti su profesionalni zabavljači zacijelo pripremali raznovrsne — varijetetske — priredbe. "Komedijaš" nije samo izvođač komičnih uloga. Igrač — svirač — (*player*, usp. njemački *Spielmann* i slavenski *igrec*), svirao bi instrument, igrao neku ulogu, glumio ludu, ili pak sve to pomalo. Morao je biti majstor mimikrije i brzog

prerušavanja. Engleske su skupine poţnjale mnogo uspjeha na turnejama po kontinentu, jer su im gegovi bili neovisni od jezika. Jedan danski dokument navodi da su engleski *players* bili *instrumentister och springere*, "glazbenici i akrobati". Lakrdijašili klaun pjevao bi ili improvizirao stihove, mačevao se ili plesao na žici, izvodio akrobacije ili žonglirao loptama. Isto vrijedi i za menestrela. Richard Sheale, jedan od rijetkih engleskih menestrela iz šesnaestoga stoljeća čije je ime doprlo do nas (i čija je verzija balade *Chevy Chase* tiskana u Percyevim *Reliques*) opisao je sama sebe kao "vesela prevarant,a" (*merry knave*), drugim riječima kao pajaca. Stara španjolska riječ za meustrela – *juglar* – koja je već u šesnaestome stoljeću pomalo zastarjela – podsjeća nas da je ista osoba znala pripovijedati priče i žonglirati loptama; latinska riječ *joculator* od koje taj izraz potječe daje naslutiti da je menestrel svestran zabavljač. Vještine tih ljudi bijahu tako dojmljive da je "žongler" počelo značiti "čarobnjak", dok se izraz *conjurer*, koji je ispočetka označavao onoga tko priziva duhove, u osamnaestome stoljeću stao upotrebljavati za osobu koja se bavi kartaškim trikovima, gutanjem vatre ili izvlačenjem dugačkih obojenih traka iz usta. I za glumce i glumice katkad se vjerovalo da su u savezu s đavlom — tim velikim meštrom opsjene.

Tu su i zabavljači (*showmen*, dosl. "predstavljajući", op. prev.), bilo da prikazuju lutke, relikvije ili voštane figure, izvode točke s majmunima, ili pak prikazuju diorame bitaka i egzotičnih gradova poput Carigrada ili Pekinga; zatim splet danas već pogrdnih naziva poput *charlatan*, *mountebank* ili *quacksalver* jednostavno *quack*. Ti nazivi nisu u šesnaestome i sedamnaestome stoljeću nužno pogrdni, već nose mnogo određenija značenja nego u kasnijim razdobljima. (Pojam "šarlatan" za lažne je liječnike prvi vjerojatno upotrijebio J. B. Menckenius 1715. godine.)

Šarlatan ili *opérateur*, kako se ponekad nazivao u Francuskoj, bio je putujući prodavač prašaka i ostalih lijekova, a izvodio je lakrdije ili šaljivo blebetao ne bi li privukao pažnju mogućih kupaca. Slavan primjer *charlatana* bijaše Antoine Girard, poznat kao "Tabarin"; spornenimo i Guillota-Gorjua koji je naizmjenice igrao doktora na sceni i pravog liječnika u stvarnome životu, a i velikog austrijskog glumca Josefa Antona Stranitzkog koji nastupa i kao čupač zubi. Mješavina iscjelitelja i zabavljača poznata je odavna. Liječenje je nekada bilo (u nekim je dijelovima svijeta to još i danas) javna predstava što obuhvaća razrađene rituale.²¹¹ U Italiji je riječ *ciarlatano* (ili *ciurmatore*) označavala putujućeg prodavača lijekova, ali i uličnoga glumca. *Ciarlatani* koji igraju na trgu razlikuju se od cjenjenijih *comedianti* - glumaca u privatnim kućama. *Mountebank* je *charlatan* koji se popeo (*mount*) na klupu (*bench*) i koristio nešto složenijim rekvizitima. Postojali su i *saltimbanchi*, akrobati na klupama i pozornicama, kao i *cantimbanchi*, pjevači na klupama i postoljima (njemački *Bänkelsänger*). Ti su pjevači često opremljeni zbirkom ilustracija uz balade, štapićem za usmjeravanje pažnje općinstva, da i ne spominjemo primjerke same balade što su ih kasnije prodavali — bili su, dakle, istovremeno i putujući trgovci, tzv. *ballad-mongers*, i izvođači (sl. 1). I *charlatani* su prodavali balade. Ti su pjevači u njemačkom znani i pod nazivom *Gassensänger* ili *Marktsänger* jer su pjevali na ulicama i na tržnicama, kao *Alvisensänger* (pjevači vijesti), kada bi specijalizirali za pjesme o tekućim događajima. I žene su ponekad radile taj posao; u Beču je 1797. godine djelovalo pedeset *Liederweiber* ili "pjevačica".²¹²

To povezivanje naziva, ideja i zanimanja ne javlja se samo u zapadnoj Evropi. Ruski izraz *skomoroh* možemo prevesti "igrač", "lakrdijaš" ili "akrobat". U šesnaestome i sedamnaestome stoljeću *skomorohi* su recitali byline, izvodili ludorije, hrvali se, žonglirali, ubacivali desirane medvjede u svoj repertoar trikova, a priređivali su i ulične lutkarske predstave.²¹³

Ti se izvođači tek uzgred spominju, i malo im tko posvećuje dulji opis; no iz brojnih fragmenata ipak izrasta općenita slika. Poziv zabavljača poznaje određenu ljestvicu uspjeha. Na njezinu vrhu su malobrojni zabavljači koji su radili u velikim gradovima i bili prozivani na

dvor poput Tabarina u Parizu, Tarletona u Londonu ili Gila Vicentea u Lisabonu, koji je bio pjesnik, glumac i glazbenik — drugim riječima *jogral*, menestrel. (Shakespearea izuzimamo jer nije radio *pretežno* za zanatlije ili seljake.) Na visokom je položaju i nekolicina poduzetnika poput Martina Powella koji je svoje lutke prikazivao u Bathu, a 1710. godine preselio se u Covent Garden, ili pak njegova francuskog suvremenika François Briochéa koji je držao štand lutkama na Foire St.Germain. Brioché je jednom za posjeta Švicarskoj uhapšen pod sumnjom da je čarobnjak, no ipak je postigao da ga spomene čak i Bolieau, te da bude imenovan *opérateur de la maison du roi*, u prijevodu "dvorski šarlatan". Oni koji su radili na lokacijama poput Piazze S. Marco u Veneciji, Piazza Navona u Rimu ili Pont-Neuf u Parizu spadahu u aristokrate svoga zvanja. Uzmemo li u obzir veličinu tih gradova, možemo pretpostaviti da se nisu trebali seliti. Neki su osnivali dinastije, poput obitelji Brioché ili obitelji Bienfait, također lutkara na Foire St.Germain, ili pak srednjoevropske lutkarske obitelji Hilverding. Venecijanski klaunovi Zan Polo i Zane Cimador bili su uspješan par, a ujedno otac i sin. Ubrotit ćemo ovdje i novu vrstu zabavljača post-gutenbergovskog doba — profesionalne pisce balada, poput bivšega advokata Williama Eldertona ili bivšeg tkalca Thomasa Deloneya, kao i ljude na granici između učene i narodne kulture poput Elkanaha Settlea, Oksfordanina koji se smatrao ravnopravnim takmacem Drydenu - bio je štíćenik Shaftesburya, radio za gospođu Mynn, show-woman na sajmu Sv. Bartolomeja, a u jednom igrokazu navodno spao na ulogu zmaja. U udaljenijim dijelovima Evrope tradicionalni su bard i dalje uživali visok položaj i zaštitu plemstva, poput npr. Sebestyéna Tinódija u šesnaeststoljetnoj Mađarskoj kojemu je dodijeljeno plemstvo, ili recimo, Johna Parrya u osamnaeststoljetnome Walesu.²¹⁴

Stepenicu ispod te male i ugledne skupine nalazila se većina pripadnika profesije koji su život provodili u pokretu. Evropa predindustrijskog razdoblja znatno je rjeđe naseljena od one u dvadesetom stoljeću, te mnogi poslovi zavise od putnika. Poput kotlokrpa i trgovaca zabavljači su putovali od mjesta do mjesta. Lakše je bilo promijeniti publiku nego repertoar, a da bi promijenili publiku morali su putovati od grada do grada od sajma do sajma, zaustavljajući se tu i tamo usput u selima. U srednjoj su Evropi posebno malo marili za političke granice, pa evropska narodna kultura - podjednako kao i drevnim indoevropskim predajama - jedinstvo duguje upravo tim ljudima. (Nadajmo se da će se jednom naći historičar koji će, uz pomoć dozvola za izvedbu koje se još uvijek čuvaju u municipalnim arhivama, slijediti te lutalice diljem Evrope, i tako otkriti koliko bi daleko obično odlutali prije no što bi se odlučili vratiti.) Lutkar J. B. Hilverding 1698. godine nalazio se u Pragu, 1699. u Gdanjsku, 1700. u Stockholmu, 1701. u Nürnbergu, a 1702. u Baselu.

Zabavljači su putovali sami ili u trupama. Prema jednom šesnaeststoljetnom ruskom crkvenom izvoru, *skomorohi su lutali u skupinama od "po šezdeset, sedamdeset, pa čak i stotinu ljudi"*. U Engleskoj u osamnaestom stoljeću moglo se uz put susresti trupe lutajućih glumaca, od kojih si neki nisu mogli priuštiti ni putovanje kočijom, no ipak bijahu kicoški obučeni kako bi privukli pažnju. Dvojica glumaca išli bi kao prethodnica i tražili dopuštenje da igraju u gradovima i selima kroz koje su prolazili. Inventar im je bio polovan, često u raspadu, a predstave su priređivali u krčmama ili u štagljevima; otuda i dolazi izraz *barnstorming* (divljanje u štaglju) kojim su u devetnaestome stoljeću označavali takvu vrst priredaba.²¹⁵

Slično su živjeli i francuski *bateleurs* španjolski *farsantes*. Jedan je od njih, imenom Augustin de Rojas, ostavio živahan opis teškoga glumačkog života. Ovisno o veličini, repertoaru, bogatstvu i duljini zadržavanja na jednome mjestu, on razlikuje osam vrsta glumačkih skupina. Četiri niže vrste iz Rojasova opisa mogli bismo nazvati "narodnim". Najveća od njih je *cambaleo*. "*Cambaleo*, to je žena koja pjeva i petorica muškaraca koji jadikuju"; na jednome bi se mjestu zadržavali četiri do šest dana, izveli bi komediju, po

dva *autos* (vjerska prikazanja) i tri ili četiri komična interludija. Nešto je manja bila *gangarilla*, a tvorila su je tri do četiri muškarca, "od kojih jedan zna igrati ludu i dječak koji glumi ženske uloge. . . jedu pečenku, spavaju na tlu, gucnu vina, neprekidno putuju i igraju u dvorištima po gazdinstvima". Zatim dolazi *ñaque*. "*ñaque*, to su dva muškarca... spavaju odjeveni, idu bosi i nikada se ne najedu"; jedina su im pomoć lažna brada i def. Na samom dnu ljestvice nalazi se *bululú*, "usamljen glumac-lutalica. Uđe u selo, ode svećeniku i kaže da zna odigrati predstavu i jednu ili dvije *loa*." (*Loa* je stihovni prolog za *auto*.)²¹⁶

Bululú je tek jedan od brojnih samostalnih zabavljača-nomada. Živahnu us- pomenu na jednoga od njih ostavio je Georges de la Tour. Slika koja se danas čuva u Musée des Beaux-Arts u Nantesu prikazuje slijepoga starca kako pjeva i prati se na *vielle*, svojevrsnoj priprostoju lutnji koja je u Engleskoj poznata kao *hurdy-gurdy* (organistrum, op.prev.). U šesnaestom stoljeću na popisima primalaca crkvenih milodara u Languedocu često nalazimo takve lutajuće glazbenike. Neki od njih su svećenici, što svjedoči i o imovnom i društvenom položaju nižega svećenstva u to doba. Neki su svirali *vielle*, a neki *serpent*. Od osamnaestog stoljeća *hurdy-gurdy* zamijenila je violina, no putujući pjevači *chanteurs-chansonniers* ili *ballad-mongers* i dalje su lutali poput nadničara na *tour de France*. U Italiji su *cantastorie* - "pjevači priča" lutali od mjesta do mjesta, pjevali na *piazzi*, obično uz pratnju *virole*. Spjevovi im katkada bijahu tako dugački da bi se recital znao otegnuti po nekoliko dana za redom. U Srbiji takvi su se pjevači zvali guslari — pjevali su uz pratnju gusala, svojevrsne violine s jednom strunom. U Rusiji bijahu poznati kao *kobzari* jer su svirali *kobzu*, svojevrsan oblik lutnje; suparnici su im bili *kaleki*, stručnjaci za pjesme o svecima. U Walesu i u Irskoj omiljeni je instrument nomadskih zabavljača bila harfa; potkraj našega razdoblja u Španjolskoj — gitara. Kao samostalne lutalice javljaju se i lutkari poput gospodina Pedra u Don Quijoteu.²¹⁷

Profesionalni zabavljači po mnogo su čemu zasebna skupina. Nosili su neobičnu, vedru i raznobojnu odjeću; skomorohi su nosili kratke zapadnjačke tunike; slavan bijaše neobičan Tabarinov šešir. Imali su čudnovate nadimke, kao *Sourmilk* (Kiselo mlijeko), svirač lutnje koji se pojavio u Ochsenfurtu 1511. ili *Brûle-Maison* (Palikuća), poznati pjevač u osamnaeststoljetnome Lilleu. Mnogi od njih bijahu Cigani, u srednjoj Evropi cijenjeni glazbenici; ponekad su postajali slavni, poput obitelji Czinka u Mađarskoj u osamnaestome stoljeću. Mnogi su dolazili iz Savoje, gdje zemlja nije uspijevala prehraniti svo stanovništvo te su je brojni mladi muškarci napuštali — osobito za zimskih rnjeseci. Ondje gdje bi Švicarci postajali plaćenici, Savojski su bili putujući trgovci, guslači, frulaši, svirači na *organettu* (portativu op.prev), gataoci ili zabavljači s dioramom natovarenom na leđa ili puhom na uzici. Drugi su pak dolazili s juga Italije, naprimjer iz Basilicate, gdje seljaci "od malena nauče u jednoj ruci držati motiku, a u drugoj frulicu ili gajde", a susrećemo ih na putovanjima po Italiji, Francuskoj, pa čak i u Španjolskoj.²¹⁸

Poput ostalih nomada, ni ti vječiti putnici nisu uvijek uživali poštovanje ljudi pretežno čvrsta boravišta. Sinove svirača u Njemačkoj držali su, naprimjer, *unerlich*, "nečasnima", te ih zato nisu primali u članstvo cehova poput sinova krvnika i grobara. Njemačke su svirače nerijetko optuživali za čarobnjaštvo, a i *skomorohe* je bio glas da su vračevi — nesumnjivo zbog opsjenarskih trikova.²¹⁹

Putujuće zabavljače često su smatrali prosjacima, no mora da je katkada bilo teško razlikovati profesionalnog pjevača, kojem je krenulo po zlu, od prosjaka koji je zbog ponosa svirao i pjevao umjesto da prosi. Tu razliku teško da su primjećivali suci, članovi viših klasa sa stalnim mjestom boravka, zaokupljeni vrlinama poput reda i teška rada. Njihove poglede odražava zloglasna engleska uredba za "obuzdavanje skitnica" prihvaćena 1572. godine, koja u istu skupinu svrstava "sve mačevaoce krotitelje medvjeda obične glumce u međuigrama i menestrele... sve žonglere putujuće trgovce i sitne

preprodavače" i priječi im da "odluta u tuđinu" bez dopuštenja dvaju mirovnih sudaca.²²⁰ Čini se da je među tim zabavljačima-lutalicama bilo mnogo slijepaca. U Španjolskoj su uličnog svirača obično nazivali *ciego*, "slijepac". Takvi izrazi nerijetko izražavaju stereotipe, ali u ovom slučaju raspoložemo s prilično mnogo dokaza. U Palermu i u Madridu osamnaestoga stoljeća, naprimjer, slijepi su pjevači balada imali vlastitu bratovštinu i povlastice. Ruske *kobzare* i *kaleke* - čije ime znači "šepavac" često opisuju kao slijepce. Vuk Karadžić piše da su srpske junačke pjesme tadašnje širenje mogle zahvaliti slijepim pjevačima: "Pjesme junačke po narodu najviše raznose slijepci, putnici i ajduci. Slijepci radi prošnje idu jednako po svemu narodu od kuće do kuće..." Filip Višnjić, "kako mi je kazivao" piše Karadžić, "on je oslepio u mladosti od boginja i po tom je išao ne samo po celome Bosanskom pašaluku nego i u Skadar". Višnjić, kao jedan od najvećih guslara, bio je uspješan, i kako kaže Karadžić "imao svoga konja i taljige, i čisto se bio pogospodio".²²¹ On je tek jedan od mnogobrojnih istaknutih slijepih izvođača u osamnaestome stoljeću; u istu skupinu pripadaju velški harfist John Parry i irski harfisti Arthur O'Neill i Carolan.²²² U sedamnaestome stoljeću živio je pjevač balada Philippot. U šesnaestome, proslavljeni slijepi pjevači bijahu između ostalih Portugalac Balthasar Dias, Mađar Sebestyén Tinódi, Talijan Niccolò d'Arezzo i bivši njernački *Landsknecht* Jörg Graff. Čitalac bi se s razlogorn mogao zapitati koliko je Evropljana u to vrijeme bilo slijepo - vjerojatno je taj postotak znatno viši no danas - ili, pak, zašto su baš slijepci vodili glavnu riječ u Homerovom zanatu; možda baš zato što bi darovit a zdrav čovjek teško odabrao to nečasno zanimanje (v. dalje str. 201).

Među slijepim izvođačima bilo je i onih kojima zabava ne bijaše glavni cilj. Učitelji i propovjednici u našem razdoblju također su povremeno udarali put pod noge. Putujući učitelji poznati su u osamnaestome stoljeću u Walesu, gdje se ponekad navodi da je riječ o preobraćenim harfistima guslačima, a i u Francuskoj, gdje su nudili usluge na sajmovima noseći na šesirima jedno, dva ili tri pera – već prema tome jesu li podučavali čitanje, čitanje i pisanje, ili čak i aritmetiku. Tu su, zatim, lutajući sveti ljudi - više manje ortodoksnih nazora - poput proroka koji se nazivao "Missus a Deo"; 1517. godine došao je u Bolognu i propovijedao protiv crkvenih redova sve dok ga vlasti nisu protjerali.²²³

Među katoličkim propovjednicima posebno se ističu fratri. Sveti Franjo pripadnike vlastitoga reda opisuje kao "božje menestrele" (*joculatores Domini*). Ta je usporedba po mnogo čemu pogodena. Fratri su, kao i menestrel, lutali od grada do grada i često nastupali na sajmovima - jer crkve bijahu bile premale za sve one koji bi ih dolazili slušati. Procjene suvremenika o broju prisutnih ponekad se kreću od petnaest do dvadeset tisuća; neki su ljudi u želji da osiguraju mjesto stizali čak večer uoči propovijedi. Sudeći po raspoloživim osudama propovjednika koji "poput lakrdijaša pričaju glupave priče da bi se ljudi kotrljali od smijeha", fratri su mnogo toga naučili od menestrela za čijim su se primjerom povodili. Bernardino da Feltre skinuo je natikaču i bacio je na čovjeka koji je spavao za propovijedi. Neki su franjevci zaista na propovijedaonici glumili; čak je i Sv. Bernard oponašao zvuk trube i zujanje muhe. Roberto Caracciolo, propovijedajući križarski rat, navodno je usred propovijedi odbacio halje i otkrio pod njima oklop. U Barlettinim natuknicama za propovijedi često stoji "viči" (*clama*). Olivier Maillard samome je sebi na margini jedne propovijedi pribilježio ove didaskalije: "sjedi - ustani - otri čelo - nakašlji se: kh, kh - a sada kriči poput đavla".²²⁴

Usporedba, a i nadmetanje propovjednika i profesionalnih zabavljača često je predmetom pažnje u našem razdoblju, naprimjer kod Diderota koji Veneciju opisuje kao grad u kojem se "na istome trgu s jedne strane na postolju vide histrioni koji igraju vesele, no potpuno razuzdane farse, a s druge strane, na drugome postolju, svećenici koji igraju drugačije obojene farse i viču: 'Gospodo, ostavite te bijednike, taj Pulcinello koji vas je okupio je obična budala', te pokazujući raspelo: 'Evo pravog, velikog Pulcinella'".²²⁵ Priča da je

francuski jezuitski propovjednik Edmond Auger prije no što se zaredio bio vodič medvjeda nesumrljivo je *ben trovata*, a možda i vjerodostojna.

Neki su protestantski propovjednici slijedili primjer fratara. Anabaptistički propovjednici-laici lutali su šesnaeststoljetnom Njemačkom, a kalvinistički Cévennesom. U Sjevernom Walesu sredinom sedamnaestoga stoljeća istaknuta ličnost bijaše Vavasor Powell, "metropolit skitnica" - kako su ga nazivali protivnici. Povijedao je po velškim tržnicama i sajmovima. U Engleskoj je u to vrijeme bilo mnogo "zanesenih", propovjednika-laika raznih sekti. Putovali su od sajma do sajma i od hambara do hambara; liječili su i propovijedali, napajajući se narodnom mudrošću i znanjem svećenika. Najveći od svih tih propovjednika, John Bunyan, skitalački je život dobro upoznao kao kotlokrpa. Što se pak teatralnosti tiče, toga sedamnaeststoljetnog propovjednika-disidenta opisuju kako "snažno gestikulira, pljeska i udara se u prsa, ili pak zaneseno maše rukama".²²⁶

AMAT ERI

Profesionalni prenosioči tradicije kojima smo se dosad bavili tek su vršak sante, a ostatak je jedva vidljiv. U ono je doba bilo amatera kao i poluprofesionalaca, ljudi s drugim glavnim zanimanjem koji su dodatni prihod vukli iz pjevanja, glume ili vidanja. O njima saznajemo samo kada su organizirani u društva ili kada zbog nekog razloga privlače pažnju viših klasa ili vlasti: bilo da se ističu izvedbom, ili su pak sumnjivi zbog bune, hereze ili čarobnjaštva.

U jugozapadnoj Evropi, gdje su gradovi važniji nego drugdje, često su prikazanja i druge svečanosti priređivali gradski obrtnici okupljeni u cehovirna, bratovštinama ili udruženjima neobičnih imena poput "Opatija" Ludorije i Nepodop-

štine. Engleske su misterije izvodili cehovi, poput mesara ili stolara iz Yorka, strigača ili krojača iz Coventrya, ponekad i uz pomoć profesionalnih glumaca koji bi igrali glavne uloge. I u Španjolskoj su cehovi pripremali priredbe za Tijelovo. Pariška Confrérie de la Passion, koja je u šesnaestome stoljeću postavila brojne misterije, bijaše bratovština obrtnika, koje su s prezirom 1542. opisali kao "gens ignares, artisans mécaniques, ne sachant ni A ni B" (neuka čeljad, mehanični obrtnici koji

ne znaju ni A ni B). U Firenci su cehovi udruženja na osnovi cehova poput tzv. "Moći" (*Potenze*) igrale važnu ulogu u misterijima i predstavama, posebno onima za blagdan gradskoga zaštitnika Sv. Ivana Krstitelja. U Sieni šesnaestoga stoljeća igrokaze su pisali članovi udruženja zvanog "grubijani" (*Rozzi*), iz čijeg su članstva ljudi visokog položaja formalno isključeni. Među vodećim članovima "grubijana" bijahu prodavač papira zvan Silvestro, koji je uzeo nadimak *Fumoso* ("Dimljivi") i krojač zvan Gianbattista čiji je nadimak bio *Falotico* ("Fantastični"). I u njemačkim su gradovima, navlastito o karnevalu, skupine obrtnika postavljale predstave i proslave. U Nürnbergu su se obrtnici proslavili pisanjem igrokaza; ponajviše su se u tom istakli limar Hans Rosenplüt i brico Hans Folz (obojica u petnaestome stoljeću), a iznad sviju postolar Hans Sachs koji je napisao dvjestotinjak igrokaza i nekih dvije tisuće kraćih komada. Mogli bismo se zapitati kada je taj uopće izrađivao cipele.²²⁷

Katkada bi pojedine četvrti upriličavale svečanosti, kao u Sieni gdje su *con-trade* priređivale slavnu trku *it palio*, što se zadržalo sve do danas. Gradovi bi se međusobno natjecali za najbolje sastavljenu i izvedenu predstavu. Ta su natjecanja bila posebno važna u Nizozemskoj; devetnaest kazališnih udruženja ili "retoričkih komora" (*rederijkkamers*) sudjelovalo je u natjecanju 1539. godine. Njih četrnaestoro predstavljalo je gradove, a preostalih pet dolazilo je sa sela. Čini se da je u Flandriji seosko amatersko kazalište bilo posebno značajno – ili izuzetno dobro dokumentirano možda zbog jače urbaniziranosti

toga kraja, sred koje su seljaci lakše oponašali građane. Pričalo se da je u Flandriji u osamnaestom stoljeću

svako selo imalo svoje društvo koje je često vodio mjesni učitelj ili profesionalni *liedzanger*, a igralo bi na sajmovima ili nedjeljom uvečer. Engleski glumci nisu bili tako revni. I oni su u osamnaestome stoljeću izvodili predstave, no svega jednom ili dvaput godišnje. Pisani navodi u Essexu ukazuju da je slično bilo i u šesnaestome stoljeću.²²⁸

U nizozemskim retoričkim komorama, kao i u francuskim *puys*, osim igrokaza sastavljane su i recitirane pjesme. Postojala su redovna pjesnička natjecanja i nagrade poput *jocs florals* u Toulouseu. Njemački šesnaeststoljetni *Meistergesang* uvelike bijaše umjetnička forma zanatlija, naročito krojača, tkalaca i postolara; zbog složene metrike tu vještinu nije bilo ništa lakše izučiti nego istančani zlatarski posao njegovan u istim njemačkim gradovima. Ta su udruženja istovremeno izraz građanskog rodoljublja, kao kulturni ekvivalent građanske rnilicije – s vlastitim slavljinama i takmičenjima u gađanju, ali i pokazatelj koliko to vrijeme drži do scenske umjetnosti.²²⁹

Zanatlije i seljaci nisu, dakako, držali monopol nad priređivanjem proslava. I plemići su bili članovima nekih društava koja bi organizirala uličnu zabavu, poput Opatije Conards u šesnaeststoljetnome Rouenu *Infanterie de la mère folle* u Dijonu sedamnaestoga stoljeća. Neke farse izvedene za poklada u Parizu djelo su društva *Basoche* koje je okupljalo odvjetničke pisare. U Montpelieru, pa i drugdje, studenti su se pročuli po svojim izvedbama, a čak i danas, nakon svojih četiristo godina, neki od tih komada čuvaju ugođaj ludorija i studentskih smotri.²³⁰

U takvim slučajevima (koji, što je značajno, dolaze isključivo iz prve polovice našega razdoblja) vidimo kako obrazovane, više klase zajednički sudjeluju u narodnoj kulturi. Ne iznenađuje stoga da neki ugledni pojedinci sudjeluju u njezinu stvaranju. Među autore francuskih misterija ubrajamo jednu princezu — Margaretu Navarsku, a među autore firentinskih misterija profesora kanonskoga prava u Pisi Pieroza Castellanija i firentinskoga vladara "veličanstvenog" Lorenza de Medici. Lorenzo je, kao i mlađi njegov suvremenik Nicollò Machiavelli, skladao pokladne pjesme. Šesnaeststoljetni plemić Gian Giorgio Alione pisao je farse na narječju pokrajine Asti. Među poznatim skladateljima balada koje su kružile u *broadsheetima* nalazimo i fra Ambrosia Montesina, ispovjednika španjolske kraljice Isabele, a u Engleskoj, među brojnim manje poznatima, i članove parlamenta: Andrewa Marvella, Thomasa Whartona - autora *Lilliburlero*, a i Johnatana Swifta. U Škotskoj, profesorsku suprugu gospođu Brown iz Falklanda. Iz toga zaključujemo da se gospođa Brown ne ističe po tome što je skladala balade, već po tome što ih je skladala u tradicionalnoj improviziranoj maniri.²³¹

Uz amatere iz viših klasa najbolje su nam poznati poluprofesionalci iz nižih. Među *chanteurs-chansonniers* osamnaestoga stoljeća u Francuskoj Alexandre bijaše zidar, Hayez *mulquinier*, dok je Bazolle "La Joie" (prethodno) bio vojnik. Za Johna Graemea iz Sowporta u Cumberlandu Walter Scott kaže da je "po zanimanju putujući čistač ura i džepnih satova". Vjerojatno su u to vrijeme glavnu riječ u zabitijim krajevima vodili poluprofesionalci, najčešće pripadnici putujućih zanimanja među koje su pripadali i krojači. Adam Ferguson jednom je zabilježio od putujućega krojača koji je koji je radio u kući njegova oca junačku pjesmu; Adam Puschman, njemački *Meistersinger* iz sedamnaestoga stoljeća također bijaše krojač; Ribnikovu je u Rusiji devetnaestoga stoljeća krojač Leontij Bogdanovič bio značajan izvor bylina.²³² Tek su malobrojni pripadnici te skupine — obično oni proslavljeni ili pak oni koji bi prešli u profesionalce — ostavili značajnije pojedinosti o svo životu. Neki izranjaju iz tame tek u trenutku kada prestaju biti narodni pjesnici. Giovanni Domenico Pèri otpočeo je kao pastir: učeći od Ariosta i Tassa improvizirao je pjesme i napasao ovce. (Slučaj je to i s Diviziom, nepismenom seljankom koju je Montaigne sreo

nedaleko od Lucce: ona je naučila slagati stihove slušajući ujaka kako čita Ariosta.) Peri je privukao pažnju nadvojvode Cosima II Toskanskoga te je uzmogao objaviti svoje pjesme - i tako napustiti narodni izraz. Isto vrijedi i za Stephena DUCKA koji je pjesničko umijeće učio proučavajući Miltona u vrijeme dok je bio mlatilac u Wiltshireu; kasnije ga je kraljica Karolina uzela k sebi, te je postao svećenik. Pietro Fullone, rudar u sedamnaeststoljetnome Palermu za života je postao legenda zbog vještine kojom je improvizirao stihove; no ta je priča u znatnom raskoraku sa svim objavljenim, nimalo pučkim pjesmama koje mu se pripisuju. Neki drugi pjesnici, poput Johna Taylora, splavara na Temzi, ili Giulia Cesarea Crocea koji je prije prelaska u profesionalce radio kao kovač u Bolonji, kao da su ostajali vjerni narodnoj tradiciji i kada bi postali poznati. U Croceovoj autobiografiji čitamo da je na pisanje stihova bio potaknut raskupusanim primjerkom Ovidijevih *Metamorfoza* dobivenim od susjeda.²³³

Manje znamo o povremenim pripovjedačima, glazbenicima, propovjednicima ili vidarima koje, za razliku od pjesnika, velikaši nisu prigrlili. Koliko je prije tisućuostote bilo pripovjedača ravnih *Frau Viehmännin*? Ima li tradicija pričanja priča jednaku važnost posvuda u Evropi? U Irskoj su *seanchaidhthe*, odnosno engl. *shanachies* igrali posebno važnu ulogu od sredine sedamnaestoga stoljeća kada su Englezi uništili staro irsko plemstvo, a s njima i tradicionalne barde, sve tamo do sredine devetnaestoga stoljeća i doba velike gladi. *Shanachie* je bio seljak s naročitim darom pripovjedača. Priče je pričao na irskome, a repertoar učio u obitelji od putujućih zabavljača. Njegov velški kolega *cyfarwydd* također je djelovao u osamnaestome stoljeću. Strani turisti omogućavaju nam dragocjen pogled na talijanske pripovjedače s kraja osamnaestoga stoljeća. Jedan se Engleski svećenik - ne bez gnušanja - prisjeća kako je vidio "na gatu u Napulju... nešto mršavo i iscrpljeno kako s beskrajnim zanosom i gestikulacijom čita *Orlanda Furiosa* i prevodi ga u napoletansko narječje". Uz obalu u Veneciji Goethe je vidio čovjeka kako u dijalektu pripovijeda priče slušateljstvu sastavljenom uglavnom od pripadnika nižih slojeva i divio se bogatstvu i žestini njegovih gesti. Je li i Straparola bio jedan od tih pripovjedača?²³⁴

O glazbenicima ponešto saznamo samo kad ih vlasti pokušaju nadzirati, kao što je to bilo u Švedskoj i u Švicarskoj. U Švedskoj su u sedamnaestome i osamnaestome stoljeću glazbenici bili vezani uz određeni okrug ili župu i bili su dužni pribaviti *garningsbrev* - dozvolu za rad. U francuskome dijelu Švicarske svirači - *ménétriers* u nadležnosti su kalvinističkih konsistorija, a iz zapisa proizlazi da su malokad bili pravi profesionalci, a češće sluge, postolari, krojači, zidari ili stolari. Značajno je i da su u ono vrijeme sva ta zanimanja putujuća. U povremeno zaposlene najvjerojatnije pripadaju i "starice koje na Kalabriji unajmljuju da nariču na sprovodima", što vrlo neljubezno spominje jedan engleski posjetilac; narikače su udomaćene u Irskoj, škotskim visoravnima i u Rusiji, no o tim izvođačima znamo zaista premalo.²³⁵

Još je više obostranih teškoća bilo izrneđu vlasti te laičkih propovjednika proroka, vidara i gatalaca. Tek nekoliko njih proslavilo se prije no što su im zatvorili usta; bili su to napriinjer Hans Böhm - "bubnjar iz Niklashausena", zapravo iz okolice Würzburga (i praznični bubnjar) koji je 1476. nadahnuto propovijedao milenij poravnanja; ili Pietro Bernando, firentinski zlatar koji je oko 1496. stao propovijedati i proricati u Savonarolinom stilu, a šest je godina kasnije smaknut; ili pak Gonzalo Anes Bandarra, portugalski postolar, a zatim pjesnik i prorok - žrtva inkvizicije.²³⁶

Većina narodnih vidara i gatalaca što ih pod raznim imenima, ali sličnim načinom djelovanja susrećemo u mnogim dijelovima Evrope nije toliko neobična. U Engleskoj su poznati kao *cunning men* (vještaci, vračevi) ili *wise women* (vračare); u Švedskoj pod vrlo sličnim imenima *kloka gubbarna* i *visa käringarna*; u Poljskoj kao *mądry* (mudri); u Španjolskoj kao *saludadores* (dosl. liječnici); na Siciliji *giravoli* (litalice), i tako redom. Svoje su pacijente liječili travama, ili, naprimjer u Španjolskoj, kruhom umočenim u vlastitu

pljuvačku, te - nipošto na posljednjem mjestu - raznoraznim čaranjima, molitvama i obredima u kojima su u imale svijeće, a (u katoličkim zemljama) i svete hostije. Neki su se specijalizirali za određene tegobe: *giravoli* npr. za ujed zmije, dok su drugi bili općeg usmjerenja i liječili životinje i ljude. Neki su se bavili "gatanjem" ili proricanjem, pronalazili izgubljen novac, otkrivali lica lopova u vjedru vode (kristalna je kugla mnogo noviji rekvizit), ili pak njihova imena gatajući uz pomoć škara na čijim vršcima stoji rešetko koje se okrene na spomen krivčeva imena.

Vračara je često bila primalja; roditeljima pomagala vradžbinom i službenom molitvom; vračevi su se pak bavili najrazličitijim zanimanjima. U sjevernoj Italiji u šesnaestome stoljeću spominju se vidari seljaci, svećenici, zidari ili tkalci. Među švedskim *kloka* bilo je Laponaca - prema shvaćanju Šveđana stvorenja ne potpuno ljudskih, a i svećenika, kovača i glazbenika - sva se ta zanimanja tradicionalno dovode u vezu s magijskim moćima. (Balada zabilježena u Škotskoj u osamnaestom stoljeću (Child 44) također govori o "kovaču crnom poput ugljena" kao o stručnjaku za magične preobrazbe.) Neki su se vidari hvalili da su rođeni pod sretnim sazviježđem, odnosno glava prekrivenih "mrežicom" (tj. dijelom placentalne ovojnice). Slabo je poznato otkuda su učili zanat; vjerojatno je mnogo toga obiteljskom predajom, a dopunjavalo se prisjećanjima na kakva gradskog šarlatana - vrača višeg ranga.²³⁷

Rizik posla za sve vračeve bile su optužbe za čarobnjaštvo, na osnovi načela da "onaj tko zna liječiti zna i škoditi" (*qui scit sanare scit destruere*), kako je to rekao svjedok na jednome suđenju u Modeni 1499. U Francuskoj je vrač ponekad poznat pod imenom *conjureur* ili *maige* (mađioničar), dok se vračare obično prikazuju kao vještice. Ne čudi da vračevi uživaju zastrašujući ugled. Stranke su za vračevom pomoći posizale samo kada se same više ne bi mogle uhvatiti u koštac s boljeticom, što upućuje na njezino natprirodno podrijetlo; a tko bi drugi osim đavla mogao vrača uputiti u natprirodno? Na fotografijama snimljenim u Finskoj i Švedskoj početkom ovoga stoljeća, u vrijeme dok ta tradicija još uvijek cvjeta, vidimo vračeve širom razrogračenih očiju, prazna pogleda koji i u knjizi djeluje zastrašujuće. Ne čudi stoga da su te ljude nekoć optuživali za čarobnjaštvo i zao pogled.²³⁸

Upravo zahvaljujući optužbama povjesničari su uspjeli ponešto saznati o pojedinim "liječnicima". Morisco imenom Román Ramírez, *curandero* i pripovjedač kojeg je 1595. godine uhapsila Inkvizicija, jedva da je bio pismen - inkvizitori su to provjerili - no ipak je posjedovao nekoliko knjiga, između ostalih i medicinski Dioskoridov traktat, kao i slavni viteški roman *Amadis de Gaule*. O slučaju Catharine Fagerberg, "djevice gatalice" iz Smålanda u Švedskoj imamo iznimno dobra svjedočanstva; zbog čaranja ona je 1732. godine suđena - potom i oslobođena. Catharina je liječila od *trolskotter* (magičnih udaraca), kako se tada nazivalo tegobe nepoznata podrijetla, istjerivala je zle duhove te slala vlastiti duh otkriti što se događa na drugim mjestima. Ispitivala je pacijente imaju li neprijatelja i savjetovala ih da se izmire. Tradicionalno bismo Catharinu mogli opisati kao šamanku, modernije pak kao mješavinu medija i psihijatra. Taj će dojam potvrditi, naprimjer, opis današnjih rneksičkih narodnih iscjelitelja koji, poput nje, podstiču pacijente da "ispovijede" svoje probleme te djeluju tako da isprva pobude a zatim smire osjećaj tjeskobe i krivice.²³⁹

Zabilježeni su i pučki slikari-amateri. Među crkvenim slikarima u Norveškoj u sedamnaestome stoljeću nalazimo nekoliko seoskih svećenika.²⁴⁰

SCENA

Svaku kulturnu pojavu, da bismo je razumjeli, moramo smjestiti u kontekst; kako u onaj

fizičke tako i u društvene okolnosti, privatne i javne, na otvorenom i u zatvorenom prostoru. I taj fizički prostor sudjeluje u uobličavanju događaja koji se u njemu odvijaju. Narodna kultura koja se prenosila u kući, između četiri zida, izmiče povjesničaru ovoga razdoblja. Pozornicu na kojoj se odvija tradicionalno pripovijedanje zamislit ćemo jedino ako "okolnosti pripovijedanja", kako ih navode suvremeni folkloristi, projiciramo unazad i suprotstavimo ih fikcijskim prikazima iz šesnaestoga i sedamnaestoga stoljeća: imamo tako pripovjedača u stolcu (ako ga posjeduje) u zimsku večer kraj vatre, skupinu žena koje predu u kući i pričaju priče uz rad. Uz obiteljsku kuću zamišljamo i hambar u kojem će predstavljati putujući glumci i propovjednici.²⁴¹

O javnim pozornicama - crkvi, krčmi, i tržnici - možemo reći mnogo više. Kao i u srednjem vijeku, i u ovome se razdoblju crkvu često iskorištava u svjetovne svrhe - usprkos primjedbama katoličkoga i protestantskoga svećenstva. Misteriji se izvode u crkvi. Njezino dvorište služi za ples i svečanosti u slavu Gospodara Luda i njegovih veseljaka. Sama crkva poprište je župnoga bdijenja (engl. *wake*, franc. *veille*, tal. *veglia*). U predvečerje blagdana sveca zaštitnika župljani bi uz jelo i piće, pjesmu i ples proveli cijelu noć u crkvi. Održavanje toga običaja svjedoči kako o nedostatku seoskih prostora za druženje i zabavu u našem razdoblju, tako i o pučkom stavu prema svetome, koji je u to vrijeme još uvijek mnogo intimniji i prisniji no što će kasnije postati. Crkva je kao kulturno središte osobito važna u krajevima u kojima su ljudi živjeli na razasutim imanjima, kao u Norveškoj, i nisu imali druge prilike za susrete.²⁴²

Još su važnija središta narodne kulture u gradu i na selu krčma, taverna, pivnica ili podrum. U Engleskoj nas između tisućupetstote i tisućuosamstote svjedočanstva o tome zasipaju sa svih strana. U krčmama (*inns*) promatraju borbe pijetlova, igraju karte ili *backgammon* (triktrak), kockaju ili kuglaju. U gostionicama (*taverns*) nastupaju rnenestrel i svirači harfe, pleše se, ponekad i s drvenim konjicima. Pivnica (*ale-house*) pozornica je narodne umjetnosti. "U tim kućama", kako saznajemo, "vidjet ćete priču o Juditi, Suzani i Danielu u lavljem brlogu, kao i onu o bogatašu i Lazaru", sve naslikano na zidu." *Broadside* balade ponekad su ovješene o zid, da bi ih više ljudi moglo pjevati. Domaćin i gosti prenosili su glasine i ogovaranja, kritizirali vlasti, a za reformacije su raspravljali o sakramentima i vjerskim inovacijama. *Robin Goodfellow his mad pranks and merry jests* dešava se u jednoj pivnici u Kentu u kojoj domaćica čitavu priču pripovijeda svojim gostima. Čak bi se i pobožni znali naći u krčmi na razgovoru o vjeri i sjesti u zasebnu sobu ne bi li razgovor tekao neometano.

Osobito su neke krčme u Londonu - i pripadajuća im dvorišta - bile važna kulturna središta s krčmarima u ulozi impresarija *animateura*. Tko god se zaželio borbi pasa s medvjedom, klaunova, borbi pijetlova, mačevanja, točaka s konjima - predstave da i ne spominjemo - mogao je potkraj šesnaestoga stoljeća otići u *Bell*, *Cross Keys* ili *Bel Sauvage*, sve redom lokale u ulici Gracechurch. Gostionice su držale vodeće ličnosti iz svijeta zabavljača, poput klauna Richarda Tarletona, šakača Daniela Mendoze (koji se borio u dvorištima krčmi) i snagatora Thomasa Tophama. Neke krčme u blizini Covent Gardena, naprimjer *Harlequin* u Drury Lane, bijaliu sastajališta zaposlenih ili nezaposlenih osamnaeststoljetnih glumaca. Još u osamnaestome stoljeću igralo se u dvorištu *Queen's Arms* u Southwarku.²⁴³

Engleske su gostionice mnogo bolje istražene od srodnih ustanova na kontinentu, među koje spadaju francuski *cabaret* (ili *oustal*, na jugu), španjolska *venta*, poljska *gospoda* ili *karczma*, njemački *Wirtshaus* i tako redom - te nam je stoga teško reći je li kulturna važnost engleskoga puba zaista jedinstvena. Vjerojatno nije, jer francuskog su *cabaretiera* nedavno opisali kao "ključnu ličnost narodne kulture, središte informacija. . . organizatora kolektivnog veselja". Ponekad je osim proslava upriličivao nered, kao što je to 1635. godine na jugozapadu Francuske bio slučaj s François Siméonom zvanim "mali Maur". Krčmari su se istakli u njemačkome seljačkom ratu 1525. godine.²⁴⁴ Nizozemsko

slikarstvo podsjeća nas na važnost gostionice kao mjesta za ples - na otvorenom i pod krovom - jednako kao i mađarski izraz *csárdas*, što dolazi od riječi *csárda* (seoska krčma). I na kontinentu se, kao i u Engleskoj, krčme vežu uz glumce. Spominjanje krčmara u njemačkim pokladnim igrama upućuje na ovakve okolnosti: družina neočekivano ulijeće, moli tišinu i počinje predstavu. U Francuskoj su u osamnaestome stoljeću pjevači nastupali u *cabaretima* poput pariškoga *Tambour Royal* poznatog glumačkog sastajališta. U Španjolskoj su lutajući lutkari poput gospodina Pedra u *Don Quijoteu* obično nastupali u krčmama. Za progonstva u svome ladanjskom boravištu Machiavelli se opuštao u mjesnoj oštariji, gdje je s mlinarom i pekarom igrao krik i trik-trak.²⁴⁵

Vjerojatno je gotionica ipak važnije središte zabave na jugu negoli na sjeveru Evrope. U Sredozemlju pravo žarište narodne kulture bijaše piazza. Na tržnici u Sevilji u sedamnaestome stoljeću davali su lutkarske predstave, dok ste u Madridu na Plaza Mayor mogli gledati igrokaze, borbe s bikovima, trke i turnire, ili pak slušati balade - ako se već pjevačev glas ne bi utopio u graji gutača noževa i kestenjarki. U Rimu se na Piazza Navonu odlazilo gledati šarlatane i gutače vatre, a kod kipa Pasquino na istoimenom trgu pročitati najnovije paskvile. U Firenci Piazza Signoria bijaše mjesto za službene spektakle, Piazza S.Croce mjesto za bivolje utrke, borbe bikova i nogomet, a Piazza S.Martino (pokraj Orsammichele) mjesto gdje se slušaju *cantastorie*. U Veneciji su na trgu Svetoga Marka vodeći šarlatani postavljali tezge, šalili se i prodavali ljekarije.

Kultura trgova proširila se do Pariza, gdje je Place de Greve središte pučkog spektakla: smaknuća - tu je 1721. godine Cartouche razapet na kotaču, ili ivanjskih krijesova. Ta se kultura proširila na sjever sve do Lillea gdje pjevači nastupaju na Petite Place. Mostovi su također kulturna središta; pariški Pont-Neuf od tisućušetote je veliko okupijalište glumaca, lutkara, šarlatana, čupača zubi, pjevača balada i prodavača pamfleta, a da ne spominjemo i narednike u potrazi za novcima, prodavača naranči i džeparoške. Čovjek zvan "Rhingrave" prodavao je istovremeno pjesme i luk. Pjevači su tu postali tako važni da je izraz *pont-neuf* poprimio značenje "pjesma".²⁴⁶

Sve ono što se svakodnevno odvijalo na Pont-Neufu u mnogim se dijelovima Evrope zbivalo na sajmeni dan za velikih sajmova. Poznata je ekonomska važnost sajmova u predindustrijskoj Evropi; bijahu to putujući supermarketi, divovski srodnici putujućih trgovaca. U pojedinim krajevima sajmovi su vrernenski podešeni da bi se poklopili s važnijim blagdanima: u Veneciji s blagdanom Spasova (petnaestdnevni sajam), u Padovi sa Sv.Antom (također petnaestdnevni sajam) i tako redom. Na sajmištima se seljacima pružala prilika da nabave pučke knjižice i keramičke figure do kojih inače ne bi mogli doći.

Ovdje se moramo posebno pozabaviti ne-ekonomskim vidovima te institucije. Sajmovi nisu samo mjesta gdje se trguje ovcama i konjima i iznajmljuje sluge, već i mjesta gdje se (kao i danas u slabije razvijenim zemljama) mladi ljudi nalaze daleko od obiteljskog nadzora, kao i mjesta gdje svatko može gledati putujuće zabavljače, plesati ili čuti posljednje vijesti.²⁴⁷ U maloj šesnaeststoljetnoj Švedskoj kralj pohađa *marknadsmoten* odnosno "tržne sastanke" da bi ljudima objasnio svoju politiku i čuo što misle. Oko godine tisućušetote družine engleskih i francuskih glumaca redovito dvaput na godinu, o Uskrsu i ujesen, odlaze u Frankfurt i zabavljaju mnoštva na sajmovima.²⁴⁸ Oko Pariza u kasnom sedamnaestome stoljeću nastaje posebna kazališna vrsta: na Foire St.Germain od 3. veljače do Uskrsa i na Foire St.Laurent, od kraja lipnja do otprilike 1. listopada. Tu su usred kavana i dućana igračaka, akrobata i egzotičnih životinja talijanski glumci izvodili predstave ili (u slučaju da su im te predstave zabranjene kao prijestup kazališnoga monopola *Comédie Française*) davali komade bez dijaloga, komične opere ili pantomimu.²⁴⁹

U Engleskoj su *Bartholomew Fair* i *Stourbridge Fair* bili vodeća središta zabave.

Bartholomew Fair održavao se u Smihfieldu 25. kolovoza na dan Sv. Bartola. Tu ste u sedamnaestome stoljeću mogli pratiti igrokaze, lutkarske predstave, klaunove, plesače na žici i voštane figure, a predstavljali su ih najavljiivači odjeveni u ljude ili u divlje šumske ljude; uši bi vam pritom probijali doboši i limeue trube, a nozdrve vonj što ga je Ned Ward opisao kao "mirišljava isparavanja što se uzdižu iz crvljenja prasaca", jer je i pečena prasetina spadala u tu priliku.

Sajam u Stourbridgeu pokraj Cantbridgea počinjao bi 8. rujna i trajao tri tjedna. Kada je James I izdao zabranu "beskorisnih igara" u Stourbridgeu, mislio je pritom na "borbe bikova ili medvjeda s psima, pučke igrokaze (*common plays*), javne predstave, međuigre, komedije i tragedije na engleskom govoru, kuglanje, igre devet rupa (*nine-holes*)", a uz pomoć ostalih sedamnaeststoljetnih izvora mogli bismo dodati i trke konja, nastupe pelivana, opsjenara, propovjednika, lutaka i plesaca na žici koje smo nekoliko dana prije toga sreli na *Bartholomew Fairu* Susreti na sajmu svakome su odgovarali, te su privlačili čak i nabožan svijet. Prezbiterijanci su oko 1588. godine održali sabor na Stourbridge Fairu, a tu su se 1678. okupili i Muggletonci.²⁵⁰

TRADICIJA I KREATIVNOST

Na najvažnije pitanje u vezi sa svim tim obrtnicima i izvođačima ujedno je i najteže odgovoriti. Kolik je njihov osobni doprinos? Od braće Grimm naovamo tradicionalne se izvođače ponekad predstavljalo kao obične glasnogovornike zajednice kao *porte-paroles* narodne tradicije. Drugi pak proučavaoci i kritičari, još od vremena A. W. Schlegela i Waltera Scotta, naglašavali su važnost pojedinog nosioca tradicije koji pjeva ili priča na svoj učin.²⁵¹ Tko je u pravu? Bilo bi pomalo čudno uopćavati zaključke o individualnosti, budući da se razni pjevači, pripovjedači, klaunovi ili slikari očito razlikuju kreativnošću. Kako bilo da bilo, u razdoblju od tisućupetstote do tisućuosamstote čak i o najslavnijim nosiocima predaje postoji premalo svjedočanstava kojima bismo poduprli bilo kakav ishitren zaključak. Na ovom stupnju možemo tek podastri nekoliko dokaza protiv obaju krajnosti i pozvati čitaoca da se odluči za neku od središnjih nijansi u spektru.

Krajnji stav kako *das Volk dichtet*, tj. da narod kolektivno stvara, nije teško pobiti. Vidjeli smo kako su mnoge izvođače kao i neke obrtnike u našem razdoblju poznavali po imenu, a neki su od njih čak uživali znatan ugled. Richarda Tarletona, naprimjer, opisuju kao "prvoga glumca koji je postao zvijezdom". Po brojnim natjecanjima znamo i to da su neki izvođači bili sasvim svjesni svojega dara i uživali u tome da nadmaše kolege. Slavno je sviračko nadmetanje Johna Parrya s harfistom Hugh Shon Prysom; Carolan je odigrao *scalding match* ("bardsku utakmicu") s MacCabeom. U sedamnaestome je stoljeću *sfida* ili nadmetanje pjesnika u improviziranju institucija kako na Siciliji tako i u Japanu.²⁵²

Suvremena proučavanja nosilaca tradicije pokazuju da neki, "vjerni do nerazumijevanja", čuvaju čak i one rečenice koje ne razumiju, dok drugi ne potpadaju pod upliv tradicije čiji su čuvari, te je slobodno iznova tumače već prema vlastitim sklonostima. Pjesmu, odnosno priču, najčešće ne uče napamet već je ponovo stvaraju pri svakoj izvedbi - što ostavlja mnogo prostora za inovaciju. Stoga, kako navodi američki folklorist Phillips Barry, "postoje tekstovi, ali ne i *tekst*; napjevi, ali ne i *napjev*".²⁵³

Na zaključak da je tako bilo i u predindustrijskoj Evropi navodi nas to što su tada zabilježene balade, kao i one kasnije, do nas došle u više inačica. "Otmar", sakupljač iz kasnoga osamnaestog stoljeća upozorava da su pjevači koje je poznao svaki puta drugačije pričali priče, ovisno o publici ili čak o vremenskim prilikama. Pokazalo se da je, u slučaju nekolicine pjevača s kraja našega razdoblja, primjerice Filipa Višnjića čije je izvedbe Karadžić potanko zabilježio, moguće podrobnije proučavati pojedinčeve

posebnosti i inovacije. U drugim se slučajevima moramo zadovoljiti neodređenijim, više manje suvremenim komentaram. Talijanskom se glumcu Silviu Fiorillu pripisivalo stvaranje lika Pulcinelle, dok je zbog načina na koji je preobrazio tradicionalnu klaunovsku ulogu Hanswursta, kojega je igrao odjeven u salzburšku seljačku nošnju Josef Anton Stranitzky opisivan kao stvaralac bečkog pučkog kazališta premda je nastupao ponajprije pred dvorjanima. Nerijetko se, barem pri kraju našega razdoblja, pojedincima pripisuju riječi i glazba narodnih pjesama; među primjere iz Škotske ubrajaju se pjesme *The auld man's mare's dead* ("Starcu uginula kobila"), pripisivana sedamnaeststoljetnome guslaču Patricku Birnieu i *Macpherson's Rant* ("Macphersonovo slovo") koju je, po pričanju, prije no što će godine 1700. zbog razbojstva biti smaknut, na samom stratištu skladao i izvodio drugi guslač - James Macpherson. U likovnim umjetnostima značajne se inovacije pripisuju slikarima-seljacima poput Malara Eliassa iz Dalarne u Švedskoj i Jakoba Klukstada iz Gudbrandsdala u Norveškoj, koji su djelovali u drugoj polovici osamnaestoga stoljeća.²⁵⁴

Ta svjedočanstva očito ugrožavaju tezu braće Grimm, ali nas ne bi trebala navesti na zaključak da je individualno "autorstvo" inačice tradicionalne pjesme ili priče u potpunosti nalik autorstvu književnoga djela u tome razdoblju. Neki su pučki narodni pjesnici iz gradskih sredina na kraju djela stavljali svoje ime, kao da su željeli osigurati priznanje vlastitoj dorništosti:

*Dass aus dean Schwank kein Unrat wachs,
Bitt and begehrt mit Fleiss Hans Sachs.*

Da iz te šale ništa pogana ne izraste
Moli i usrdno se nada Hans Sachs

Sachs je ipak, kako smo već upozorili, na rubu tradicionalne narodne kulture. Za svojih putovanja Srbijom Karadžić bilježi mnogo tradicionalniji stav: ondje nijedan izvođač nije želio priznati da je složio novu pjesmu. "Baš i onaj, koji jest..."²⁵⁵ Izvođač je svjestan koliko duguje tradiciji; otuda i impersonalnost tradicionalnih pjesama i priča i izostanak spominjanja naratorova vlastita "ja". Slušateljstvo je također svjesno da izvođač slijedi tradiciju, stoga mu s pjesmama ili pričama ne prenosi ime i otuda anonimnost narodne priče i pjesme. Pojedinaac može izmisliti, no u usmenoj kulturi, kako to naglašava Cecil Sharp, "zajednica odabire". Svide se zajednici inovacije ili varijacije koje proizvede pojedinac, one će u njoj biti oponašane i tako postati zajedničkim dobrom tradicije. Ako pak inovacije ne naiđu na odobravanje, nestat će zajedno s tvorcem, ili čak i prije njega. Tako slijed različitih skupina slušatelja djeluje kao "preventivna cenzura" i odlučuje hoće li se i u kojem obliku će se određena pjesma ili priča sačuvati. Upravo na taj način (osim odobravanjem za vrijeme izvedbe) narod sudjeluje u stvaranju i preobrazbi narodne kulture, kao što sudjeluje u stvaranju i preobrazbi svoga materinjeg jezika.²⁵⁶

Ukratko: tradicionalni izvođač nije bio puki glasnogovornik tradicije, ali nije bio ni slobodan izmišljati što mu drago. Nije bio ni "izvođač" ni "stvaralac", onako kako danas shvaćamo te nazive. Vlastite inačice proizvodio je unutar tradicionalnog okvira. Zadatak je sljedećeg poglavlja da opiše taj okvir.

TRADICIONALNI OBLICI

ŽANROVI

U ovom poglavlju primijenit ćemo morfološki pristup. Nastojat ćemo opisati glavne oblike umjetničkih proizvoda i izvedaba u evropskoj narodnoj kulturi kao i njihove formalne konvencije. Vie od poruka zanima nas kod (kôd kulture kojim treba ovladati prije da bi se moglo dešifrirati pojedine poruke). Pokušat ćemo pružiti kratak pregled zaliha repertoara formi i konvencija narodne kulture, ne zadirući u povijest prije tisućpetstote, mada mnogi oblici i konvencije sežu u davna vremena.

U pojedinim krajevima, gledamo li ih odvojeno, to je stvaralaštvo bilo prilično ograničeno. Pokazuje se u punome bogatstvu tek kada promatramo inventar čitave Evrope. Raznolikost pritom ometa, te gotovo ne razabiremo opetovano pojavljivanje nekolicine osnovnih tipova artefakata i izvedbi. Iako ih nikada u dva kraja ne susrećemo u istom obliku, ti tipovi nisu ni toliko različiti: jedinstvene su kombinacije elemenata koji se ponavljaju, lokalne varijacije na evropske teme.

Sasvim je očit primjer plesa.²⁵⁷ Narodni plesovi u opticaju u predindustrijskoj Evropi imaju toliko različitih imena da bi nam samo njihovo nabranje oduzelo čitavo poglavlje i zbunilo čitaoca. Mnogi se zovu prema kraju iz kojeg navodno potječu: talijanska *forlana* (Furlanija), francuska *gavotte* (Gap u Dauphiné), norveški *halling* (Hallingdal), poljski *krakowiak* (Krakow), škotski *strathspey* (iz doline *strath* - rijeke Spey). Lokalni su oblici ipak varijacije nekoliko osnovnih plesnih tipova: sporih ili brzih plesova, plesova s ili bez okretaja i skokova, ljubavnih ili ratnih plesova, plesova za jednu osobu, plesova u paru ili u skupini.

Plesovi u skupinama vjerojatno su prevladavali u našem razdoblju — naročito plesovi u obliku kola i plesovi s oružjem. Dalmatinsko *kolo* ("kotač", usp.izvorno značenje, op.prev.) jedan je talijanski posjetilac iz kasnog osamnaestoga stoljeća živopisno dočarao:

*Svi plesači, muškarci i žene, uhvativši se za ruke načine krug i počnu se sporo okretati... Krug mijenja oblike i postaje, čas elipsa, čas četvorina, u razmjeru sa živošću plesa, a naposljetku se prometne u pretjerano visoke skokove...*²⁵⁸

Kolo (bugarski *horo*, Rumunjski *hora*) ima mnogo varijanti, i bilo je dobro znano na Balkanu. Kružni plesovi, mada ih svi nisu uvijek podjednako neobuzdano plesali, uobičajeni su i u zapadnoj Evropi; Katalonci su imali svoju *sardanu*, Francuzi *branle* ili devedesetih godina osamnaestoga stoljeća, *carmagnole* što su je plesali uokrug stabla slobode ili giljotine. Provansalski *farandoulo*, u kojem su- dionoci držeći se za ruke plešu u vrsti, možemo promatrati kao prilagodbu kruga ravnim, dugačkim ulicama tradicionalne gradske kulture.

Kružni je ples za žene i za muškarce, no drugi tip čestoga zbornoga plesa isključivo je muški. To je ples s oružjem, u kojem središnji dio čini oponašanje boja. Postojao je tako engleski *morris*; plesalo ga se sa štapovima ili mačevima, a po imenu i obliku srodni su mu španjolska *morisca*, koja je oponašala bitke kršćana s Maurima i poljski *zbójnicki* ili "ples razbojnikâ" u kojem su se sudionici sudarali dugačkim sjekirama, bacali ih u zrak i u plesu hvatali. Plesovi s mačem bili su, čini se, naročito udomaćeni u gradovima germanofonog svijeta u šesnaestome i sedamnaestome stoljeću, gdje su često povezani s određenim cehovima ili

zanimanjima. U Kölnu su ples s mačem plesali kovači; u Lübecku pak pekari i vojnici; u češkom Cvikovu mesari; u Leipzigu obućari; u Wroclavu kožari; u Gdansku mornari.²⁵⁹

Pojedinačni plesovi poput *hornpipea* i norveškoga *hallinga* često bijahu prilika za vratolomije. Norveški bi se plesači prekobacivali i udarali u grede. Plesovi u paru obično bijahu smireniji, barem u početnim koracima. Često su oponašali udvaranje: muškarac se približava ženi koja ga podstiče a zatim se povlači; on je prati; na kraju mu se ona prepušta. *Furlana* je takav neobuzdan ples kao i bavarski *Schuhplattler* u kojem muškarac cupka, udara se po stegnima, prekobacuje se, kruži oko djevojke i čak je preskakuje da bi privukao njezinu pažnju. Takav je i ples *sarabande*, koju jedan moderni pisac opisuje kao "seksualnu pantomimu nedosegnute upečatljivosti"; u Španjolsku je, možda iz arapskog svijeta, uvedena krajem šesnaestoga stoljeća i odmah doživljava osudu moralista. Nasljeđuje je *fandango* koji u Španjolsku stiže iz Amerike oko tisućsedamstote, a neki je očevic primijetio "učinilo mi se nemogućim da bi djevojka poslije takva plesa svome partneru bilo što odbila". Očevic je svakako znao o čemu govori, što svjedoči i njegovo ime: Casanova.²⁶⁰ U fandangu se parovi nisu dodirivali; u provansalskom *voltou* kojeg su moralisti svejednako osudili parovi su se grlili, vrtjeli u krug i zagrljeni skakali uvis. Među ostale osuđivane plesove s okretima pripadaju njemački *Dreher* i nadasve *Waltzer*, seljački pies kojeg su potkraj osamnaestoga stoljeća preuzeli plemići i građani.

Poput plesova i narodne se pjesme javljaju u raskošno mnogo lokalnih oblika, s različitim metrima i obrascima rime, a i pod različitim imenima. Talijanske lirske pjesme i danas su u Lombardiji poznate kao *strambotti*, u Venetu kao *vilote*, u Toskaniji *rispetti* ili *stornelli*, u Apuliji kao *sunette*, a na Siciliji kao *canzuni* ili *ciuri*. Ipak, narodne pjesme, jednako kao i plesove, možemo podijeliti u razmjerno malo osnovnih vrsta.

Jednu od najvažnijih tvore pripovjedne pjesme, obično nazivane "baladama" ili "spjevovima" (ovisno o duljini), iako su sami pjevači radije upotrebljavali jednos- tavnije nazive poput "pjesme" (uobičajeno u Srbiji, u Danskoj npr. *viser*), "priče" (španjolske *romances*), ili starine (ruske *stariny*). Učestali oblik zapadnoevropsek balade na kakvu nailazimo na čitavom području germanskih jezika: u Engleskoj, Nizozemskoj, Njemačkoj i Skandinaviji je takozvana "obična mjera" (*common measure*), u kojoj se smjenjuju nerimovani stihovi s po četiri i rimovani stihovi s tri teške dobe:

*Young Bekie was as brave a knight
As ever sailed the sea;
And he's doen him to the court of France,
To serve for meat and fee. (Child 53)*

*Mladi Bekie bijaše najhrabriji vilez
Što ikad je plovio morem;
A dopalo ga da na francuskome dvoru
Služi za hranu i plaću.*

*Es reit der Herr von Falkenstein
Wohl über ein breite Heide
Was sieht er an dem Wege stehn?
Ein Mädel mit weissem Kleid*

*Gospodar Falkensteinski jaše
širokim poljem.
I što na svome putu spazi?
Djevu u bijeloj halji.²⁶¹*

U istočnoj Evropi, na slavenskom govornom području, junački bi spjevovi obično poprimali slobodniji oblik bez pravilnih rima ili asonanci. Norma uglavnom bijaše

deseterac sa cezuirom poslije četvrtoga sloga:

*Vino pije
Kraljeviću Marko
Sa staricom
Jevrosimom majkom.*²⁶²

U romanskim dijelovima Evrope nema ni traga razmjernoj jednoobraznosti germanskoga i slavenskoga usmenoknjiževnoga područja. U Španjolskoj prevladava osmerac s parno asoniranim stihovima:

*Los vientos eran contrarios,
la luna estaba crecida,
los peces daban gemidos
por el mal tempo que hacía.*

*Nepovoljni bijahu vjetri mjesec
bijaše pun
ribe su stenjale
zbog ružna vremena.*²⁶³

U Italiji standardna je *ottava rima*, najčvršći od svih ovih oblika, s dvanaestercima rimovanim po obrascu *a b a b a b c c*:

*O bona gente che avele ascoltato
el bel contrasto del vivo e del morto,
Iddio vi guardi di male e peccato
E diavi pace e ogni bon conforto.
Christo del cielo re glorificato
alla fin vi conduca nel buon porto
nel paradiso in quella summa gloria
al vostro onore e finita questa historia.*

*O dobri ljudi šlo ste saslušali
lijepu prepirku ,živoga i mrtvog
Neka vas Bog čuva od zla i od grijeha
I dade vam spokoj i svaku dobru uijehu
Neka vas Krist, slavljeni kralj nebeski
na koncu uvede u dobru luku
u raju u onu najveću slavu
vama se u čast završava priča.*²⁶⁴

Duljina pripovjedne pjesme ne bijaše zadana — razlikovanje dugačkog "spjeva" i kraće "balade" novijeg je datuma. Neke pjesme bijahu tako dugačke da su vjerojatno pjevane u nastavcima. Takav je običaj u današnjih jugoslavenskih pjevača- pripovjedača; na zaključak da je sličan običaj postojao i u nekim dijelovima predindustrijske Evrope navode nas sačuvani otisci narodnih pjesama podijeljenih u pjevanja ili *fits*, poput engleske *Gest of Robin Hood* (1 824 stihova u 8 *fits*), mađarske *Opsade Egera* (1 800 stihova u 4 pjevanja), ili talijanske *I reali di Francia* (gotovo 28 000 stihova u 94 pjevanja).²⁶⁵ Razni *fits* u engleskoj pjesmi čini se da su namijenjeni odvojenom izvođenju jer često počinju s *lythe and listin, gentlemen* ("sjedite i počujte, gospodo"). Prvi *canto* u *I reali di Francia* završava:

*Per oggi son le mie imprese finite:
Ritornate doinane e hor partite.*

*Za danas sam završio
Dođite sutra a sada hodite*

dok drugi započinj: *Io vi lasciai nel fin dell'altro canto* ("Ostavih vas sred prošloga pjeva"). Uz to, pjevanje često završava u napetome trenutku — tradicionalni pjevači ne bi ništa novo mogli naučiti od današnjih pisaca televizijskih serija.

Pripovjednim se pjesmama bavimo razmjerno detaljnije jer su vrlo značajne za narodnu kulturu mnogih dijelova Evrope; na ostale ćemo se vrste pjesama osvrnuti samo ukratko. Postoji nekoliko čestih oblika koje bismo mogli prikazati kao različite žanrove s obzirom na kombinacije funkcija, raspoloženja i slika. Tu je, primjerice, pjesma što slavi — bilo pjevačeve ljubljenu, bilo njegov poziv, ili pak kralja, Boga i svece — to je slučaj talijanskih *laude* i kastiljanskih *alabanzas*. Satiričke su pjesme podjednako udomaćen i ustaljen žanr, bilo da su usmjerene protiv političkih vođa ili protiv pjevačevih susjeda:

*Braccio valente
vince omni gente.*

Papa Martino

Non vale un qualtrino.

Vrli Braccio

sve pobijedi.

Papa Martin

*ni groša ne vrijedi.*²⁶⁶

*Woe be unto Kendal that ever he was born,
He keeps his wife so lustily she makes him wear a horn,
But what is he the better or what is he the worse?
She keeps him like a cuckold with money in his purse.*

*Jao si ga Kendalu zašto li se rodi
Svoju ženu toliko voli da mu ona roge stavlja
No je li on bolji ili je pak gori
Ta ona ga za rogonju s novcima u kesi drži.*²⁶⁷

Oblikom je još ustaljenija jadikovka, francuska *complainte*, njemačka *Klage* i tako redom, bilo da izražava jade ljubavnika, nesretne supruge udovice, zakašnjelo kajanje zločinca ili nesretni usud tkaoca ili mornara:

*Ah qu'il est lamentable, le sort des matelots
Ils mangent des gourges, ils boivent que l'eau,
Ils font triste figure quand ils ont pas d'argent
Ils couchent sur la dure, comme les pauvres gens.*

*Tužna li je sudba mornara
Jedu suhi grah i piju samo vodu,
Tužna lika kada su bez novca
Spavaju na tvrdom kao siromasi.*

Jednako ustaljen žanr je oproštajna pjesma, naprimjer ona o rastanku ljubavnika od drage ili o oproštaju putujućega nadničara s rodnim gradom:

*Innsbruck, ich muss dich lassen
Ich fahr dahin mein Strassen
In fremde land dahin.*

*Innsbrüche, napustiti te moram
Idem svojim putevima
Tamo u zemlje strane.*²⁶⁸

Narodne prozne izvedbe ne iziskuju razrađeno razvrstavanje. Najvažnija samostalna izvedba bila je, dakako, pripovijetka; slavna podjela između predaja (*Sagen*) i bajki (*Märchen*) koju je sačinio Jakob Grimm u našem razdoblju nije tako očita. Još jedna

vrsta samostalne izvedbe s drugačijim usmjerenjem često sadrži priče - riječ je o propovijedima. Pripovijetke i propovijedi treba promatrati kao poludramske oblike; sačuvani tekstovi često prelaze u dijaloge, a opisi izvedbi (v. str. 91) naglašavaju važnost geste i izraza lica za prijenos poruke, a i za puko održanje pažnje promatrača. Priče i propovijedi tako se prelijevaju u pučko kazalite, obično zvano *igrom* (francuski *jeu*, španjolski *juego*, njemački *Spiel* itd), bilo šaljiva ili ozbiljna sadržaja.²⁶⁹

Izvedbe udvoje često poprimaju oblik razgovora klauna i njegova pratioca - u Francuskoj taj je žanr poznat kao *rencontre* - ili pak svađe ili čarke između, primjerice, Poklada i Korizme, vode i vina, ljeta i zime i tako redom - slučaj je to u francuskom *débat*, talijanskom *contrasto* i njemačkom *Kampfgespräch*.²⁷⁰

U složenijim komičnim oblicima (često zvanim "farse"), koji se vrte oko nekoliko postojanih likova muževa, supruga, roditelja, slugu, svećenika, liječnika i odvjetnika sudjeluje tri ili više glumaca. Talijanska *commedia dell'arte* tek je najslavniji i najrazrađeniji od brojnih oblika evropske farse. Ozbiljne pučke predstave pobožnog su sadržaja. Trojaka podjela na "misterije" s biblijskim temama, "mi- rakule" zasnovane na životima svetaca i alegoričke "moralitete" ne potječe iz toga vremena, već leži u samome sadržaju. Dodajmo pritom da je u alegoričkim pred- stavama osim morala ponekad u središtu teologija primjerice u španjolskim *autos sacramentales*, tj. predstavama o Svetom sakramentu i drugim vjerskim temama.²⁷¹

Popis žanrova narodne kulture ne može biti potpun bez parodije, osobito paro- dije vjerskih oblika. Tobožnje propovijedi tradicionalni su dio repertoara klaunova; neke su i sačuvane: *Sermon joyeux de M. Saint Hareng* ("Vesela propovijed Gosp. Svete Haringe") "slavljenog mučenika" upecanog iz mora i donesenog u Dieppe, ili *Sermon in praise of thieves* ("Propovijed u slavu tatima") koju je izvjesni pastor Haberdyné navodno "sačinio po naređenju nekih lopova pošto su ga opljačkali uz Hartley Row u Hampshireu"²⁷². Bilo je parodija na katekizam, Deset zapovjedi božjih, Vjerovanje, litanije, psalme, a iznad svega na Očenaš, sve tamo od srednjevjokovnoga *Paternostre du vin* pa do političkih parodija iz doba reformacije i vjerskih ratova. Mnoštvo različitih oblika predstaviti ćemo jednim primjerom. Sljedeće su stihove 1633. godine Nizozemci uputili komandantu španjolskih snaga Markizu od Santa Cruza:

| | |
|--|--|
| <i>Onsen Vader die le Brussel sijt</i> | <i>Oče naš koji jesi u Bruxellesu</i> |
| <i>Uwen Name is hier vermalendijt</i> | <i>Proklinje se ovdje ime tvoje</i> |
| <i>Uwen Wille is nerghens van waerden,</i> | <i>I ne vlada volja Ivoja</i> |
| <i>Noch in den Hemel op der Aerden.</i> | <i>Ni na nebu ni na zemlji.</i> ²⁷³ |

Parodije pravnih formi česte su gotovo kao i crkvene parodije. Bilo je tako tobožnjih proglašenja, suđenja, poput suđenja Karnevalu u Engleskoj, *The whole trial and indictment of Sir John Barleycorn* ("Sveukupno suđenje i optužnica protiv g. Ivana Ječmenca"); no najčešće bijahu tobožnje oporuke - bilo da ih je pisao pijetao, Papa, vrag, Filip Drugi, Friedrich Veliki ili ma tko drugi.²⁷⁴ Postojale su i tobožnje bitke, vjenčanja i sprovodi, pokatkad objavljivane, opisivane ili dočarane u pučkim lekcijama, poput nizozemskog *Pogreb Transsubstancijacije* (1612) ili engleske *Posmrtna povorke Gospođe Ženeve* (1736, kao odgovor na tzv. Gin Act) ili ruskoga letka o miševima koji zakapaju mačku, potaknutog zapravo olakšanjem koje je među podanicima uslijedilo nakon smrti Petra Velikog.²⁷⁵

Možda je pridjev "tobožnji" (u smislu *posprdan*, op.prev.) pogrešno odabran. Ta se oznaka ne javlja u većini svjedočanstava iz onoga doba. Ondje je riječ tek o "suđenjima", "oporukama" i tako redom. Odlučimo li da ćemo upotrebljavati taj izraz, moramo svakako imati u vidu njegovu dvosmislenost. Tobožnja bitka nije ni više ni manje no bitka tupim oružjem, tobožnji sprovod jednostavno je oponašanje sprovoda bez

pravoga leša. Običaj tobožnjeg inicijacijskog krštenja francuskih nadničara svećenstvo je smatralo hotimičnim svetogrđem - no vjerojatno su pogrešno shvatili osnovnu nakanu sudionika. Što se tiče parodija Očenaša, litanija, Deset zapovijedi ili obrasca suđenja i oporuka, čini se da im namjera nije bila sprdnja, već preuzimanje tih oblika u novu svrhu. Claude Lévi-Strauss mitsku je misao jednom opisao kao "svojevrsni intelektualni *bricolage*", novu gradnju od postojećih elemenata.²⁷⁶ Usporedba je još opravdanija primijeni li se na tobožnje suđenje ili parodiju Očenaša. Stvaralaštvo narodne kulture kao da je preuzimalo gotove oblike službene crkvene i pravne kulture zato što su im za neke namjene nedostajali vlastiti oblici; taj postupak dočarava zavisnost narodne kulture od kulture prevladavajuće manjine i stoga nudi važan dokaz u korist teoriji o "potonuću" (v. str. 58, bilj.). Prednost je crkvenih i pravnih formi i to što su bile uvriježene. Publika poznaje strukturu suđenja litanije, uvijek zna što slijedi i zato se usredotočuje na poruku. Novi bi oblik odvuкао pozornost od poruke i ostavio slabiji dojam.

Preuzimanje oblika službene kulture ne podrazumijeva neminovno i preuzimanje njihovih uobičajenih značenja. Razorna moć oponašanja nije prošla nezapaženo; u nekim su slučajevima sami oblici ismijavani, a službeni svijet izvrtan naopačke. Tako su u *causes grasses*, tobožnjim suđenjima o pokladama, francuski odvjetnički pisari bez sumnje smišljeno ismijavali postupke svojih pretpostavljenih - postupke koji su u ono doba ionako često bili na udaru zbog nerazumljivosti. U nekim književnim i slikovnim prikazima borbe između Mesopusta i Korizme sukobljeni nose tave umjesto kaciga, a bore se žlicama i vilicama; kako da u tome ne vidimo ismijavanje vitezova? Tobožnju liturgiju Slavlja ludih teže je protumačiti. Neki je suvremenici smatraju svetogrđnom (v. dalje str. 169) i pitamo se doživljava li je zajednica tek kao izvrtanje svakodnevice ili kao kritiku laicima nerazumljive liturgije? Ne znamo.

Na nekoliko prelihodnih stranica pokušali smo sastaviti inventuru narodnih žanrova, no naziv "žanr" ne valja razumijeti prestrogo. Konvencije različitih oblika narodne kulture nisu tako stroge kao, recimo, one što vrijede za klasičnu francusku tragediju za renesansni književni spjev. Ipak, konvencija je bilo, a ne obazirati se na njih značilo bi izvrći se opasnosti od nerazumijevanja značenja mnogih slika, tekstova i izvedbi.²⁷⁷

TEME I VARIJACIJE

Narodnu kulturu možemo opisati kao bogatstvo žanrova, ali i pobliže kao bogatstvo oblika (shema, motiva, tema, formula) bez obzira na to pripadaju li istovremeno jednome, dvama ili većem broju žanrova. Ovaj odjeljak polazi od teze da narodne pjesme i priče, kao i narodne igrokaze i letke moramo promatrati kao ispreplitanje osnovnih oblika, kao permutaciju više ili manje gotovih elemenata. Taj zaključak najlakše predložimo u glazbi, koja je kao medij najbliža "čistoj" formi.

Glazba prevladavajuće manjine u predindustrijskoj Evropi piše se i tiska. S druge strane, narodna glazba prenosi se usmeno. Formalne posljedice tih dviju činjenica sažet ćemo u dva paradoksa.

(a) U usmenoj predaji isti napjev može biti drugačiji. "U narodnoj glazbi", kako to zaključuje Kodály "...pjevačeve usne svakiput iznova proizvode varijaciju".²⁷⁸ U društvima ili potkultutama koje glazbu ne zapisuju napjevi nisu notu po notu pohranjeni u pjevačevoj, guslačevoj ili gajdaševoj glavi: on improvizira. S druge strane ne improvizira sasvim slobodno: on izvodi varijacije na neku termu". Osnovnoj melodiji dodaje ukrase, uljepšava je glissandima, grupettima, trilerima i tako redom, ili pak lagano mijenja ritam ili intonaciju. Tako se narodne pjesme javljaju u mnoštvu inačica ili "varijanti". Ne postoji "ispravna" inačica, budući da sam pojam "ispravnoga" ništa ne znači tako dugo dok napjevi

nisu zapisani. U usmenoj predaji napjev postoji samo u varijantama.

(b) Drugi je paradoks činjenica da u usmenoj predaji različiti napjevi mogu biti isti. Točnije, različiti napjevi katkad u dva ili tri takta mogu sadržavati istu frazu ili motiv. Rekli bismo da motivi "šeću" ili "plutaju" iz pjesme u pjesmu. Zaista, narodni su napjevi u osnovi kombinacije "prerađenih" motiva. Ti melodijski temelji ili kosturi okvir su improvizacije i ornamentacije, ali i ornamenti su tipski.²⁷⁹ Sastavljanje pjesama od prerađenih dijelova čini se ponešto mehaničkim postupkom, a protuteža mu je običaj stalnoga variranja. Kada dvije pjesme sadrže više istih motiva, nemoguće je reći je li riječ o istim ili o različitim pjesmama. Pjesme koje su u optičaju u određenome kraju činit će tako splet međusobnih preobrazbi i bit će nemoguće reći koliko ukupno ima pjesama.

Te je zaključke mnogo lakše prikazati na narodnoj glazbi iz doba Cecila Sharpa i Zoltana Kodálya negoli na onoj s početaka suvremene Evrope, no sačuvana fragmentarna svjedočanstva upućuju nas u tome pravcu. Naprimjer, neki Englez koji je slušao putujuće glazbenike u Otrantu potkraj osamnaestog stoljeća primijetio je da "pučku pjesmu običavaju uljepšavati varijacijama iz vlastite mašte"²⁸⁰. Dvije rukom pisane slovačke zbirke melodija za violinu iz tridesetih godina osamnaestoga stoljeća bilježe pjesme u shematskome i skraćenom obliku, tek kao okvir za improvizaciju. Oko sedam stotina i pedeset melodija u tim zbirkama (što sadrže preko stotinu narodnih pjesama) možemo podijeliti u skupine varijanti i nije teško odrediti motive koji se ponavljaju.²⁸¹

U usmenoj predaji tekstovi se ponašaju kao i pjesme; isti je tekst različit, a različiti su tekstovi isti. To je otkrio i odbor Highland Society kada je ispitujući izvornost Macphersonova *Ossiana* naišao na mnoštvo "skladbi koje nikada nisu učvršćene objavljivanjem već plutaju...u usmenome recitiranju senachies i bardova".²⁸² U knjizi ovakva opsega nemoguće je takvu tvrdnju detaljno dokazati za sve krajeve i za sve žanrove. Ponudit ću stoga analizu tradicionalne engleske balade, dok ću se drugim krajevima i drugim književnim žanrovima mnogo kraće baviti. Razlozi toga izbora sasvim su očiti. U primjermom izdanju, djelu devetnaeststoljetnog profesora s Harvarda Francisa Childa, raspoložemo korpusom od više od tri stotine balada; među studijama tih balada ima i nekoliko formalno zasnovanih; uz to predmet i sam pripada u englesko govorno područje. Mnoge od tih balada poznajemo ne samo iz usmenih predaja novijega doba već i kroz tiskane *broadsides* iz sedamnaestoga i osamnaestoga stoljeća. Takva nas kombinacija izvora više no obično približava izgubljenoj usmenoj kulturi predindustrijske Evrope.

Svakome tko prolista Childovu zbirku jasno je da je ista balada često drugačija - u zbirci su varijante prikladno predstavljene. I riječi kao i melodije imaju svoje ukrasne note, naglaske, već prema izvođačevoj vještini. Jedna sedamnaeststoljetna verzija balade *Barbara Allen* ovako počinje:

*It was in and about the Martinmas time,
When the green leaves were a falling,
That Sir John Graeme, in the West Country,
Fell in love with Barbara Allen.*

*Bijaše to negdje oko Sv.Martina,
Dok zeleno padalo je lišće,
I tada se Sir John Graeme, u Zapadnoj Zemlji,
Zaljubio u Barbaru Allen.*

Uvodni katren druge osamnaeststoljetne verzije jedino se u djevojčinu imenu poklapa s

prvom:

*In Scarlet town, where I was bound,
There was a fair maid dwelling,
Whom I had chosen to be my own,
And her name it was Barbara Allen.* (Child 84)

*U Grimiznome gradu, kud se uputih,
Živjela djevojka lijepa;
Odabrah je da bude moja,
A zvala se Barbara Allen.*

Te inačice ne bismo smjeli olako tumačiti kao primjere stvaralačke izvornosti pjevača balada. Oba su uvodna dijela stereotipna. Dok jedna inačica *Barbare Allen* započinje s *It was in and about the Martinmas time*, neke druge balade u Childovoj zbirci započinju: *It fell about the Martinmas time*, ili: *It fell about the Martinmas*; riječ je o uvodnoj formuli što luta od balade do balade.

Nije to promaklo ni ranim priređivačima. Govoreći o tradicionalnim menestrelima Scott je svojedobno primijetio da se "zbirke rima što se nakupiše od vremena začetnika zanata mogu smatrati zajedničkim blagom za opću upotrebu svim pripadnicima struke". Pinkerton skreće pažnju na "česta vraćanja istih rečenica i opisa izraženih potpuno istim riječima", primjerice na "uručivanje poruka, opise bojeva". U novije je vrijeme jedan proučavatelj ustanovio 150 različitih formula ili općih rnjesta u tristotinjak balada Childove zbirke.²⁸³

Epiteta, naprimjer, ima u izobilju; neki su pridjevi redovito povezani s određenim irnenicama u jednoj baladi ili općenito. Prisjetimo se samo "junačkog Douglasa" (*doughty Douglas*) u pjesmama br. 161 i 162 Childove zbirke "vesele družbe" (*merry men*) Robina Hooda, "ponosita šerifa" (*proud sheriff*) od Notthingama, ili pak mnogih junaka i junakinja "plave kose" (*yellow hair*), "mliječnobijelih pastuha" (*milk-white steed*). I drugdje je tako. Švedske su balade pune izraza poput: *gular lochar* ("zlatni uvojci"), *fingrar små* ("sitni prsti"), *gangare grå* ("sivi at"); u ruskim baladama ruke su "bijeje", konji "dobri", rijeke "hitre" i tako redom. Omiljen srpski obrazac za prvu polovicu stiha je "vino pije", dok se drugu polovicu stiha popunjava određenim imenom: "Vino pije / Kraljeviću Marko", recimo, ili "Vino pije / aga Hasanaga". U Danskoj su omiljene formule za prvu polovicu stilra: *Ind kom* ("Uđe"), *Op stod* ("Ustade"), *Det var* ("Bijaše to"). Na višoj razini nailazimo na formule za početak balade, poput *It fell about the Martinmas* (može se zamijeniti s *Lammas* – prvi kolovoza – ili *Midsummer*

Ivanje), koje pjesmu smještaju u vrijeme pak u prostor: srpska formula *vino pije* razvijena je da bi saopćila tko to pije vino, gdje, s kime i zašto se pije prekidajući. Katkad je tako i u engleskim baladama:

*The king sits in Dumferling toune
Drinking the blade-reid wine;
O whar will I get guid sailor,
To sail this schip of mine?* (Child 58)

*Sjedi kralj u gradu Dumferlingu
Pije vino crveno ko krv;
O kada ću naći dobra mornara
Da plovi ovim mojim brodom?*

*Young Johnstone and the young Colnen
Sat drinking at the wine:
O gin ye wad marry my sister,
It's I wad marry thine. (Child 88)*

*Mladi Johnstone i mladi Colnen
Sjedahu pijući vino:
O, želiš li ti moju oženili sestru
Tada ću i ja oženili tvoju.*

Tu su i opetovane formule svršetka, poput opisa bilja ili granja što raste iz dvaju grobova što zaključuje brojne balade o nesretnim ljubavnicima:

*Lord Thomas was buried without kirk-wa,
Fair Annet within, quiere,
And o the tane Chair grew a birk,
The other a bonny briar. (Child 73)*

*Lord je Thomas bez obreda pokopan,
Lijepa Annet u koru,
Iz jednoga je groba izrasla breza,
A iz drugog lijepi šipak.*

Neki drugi engleski ljubavnici poput Mađara Kádár Kate i Gyula Mártona završavaju ovako:

| | |
|--|--|
| <i>Egyiköt temettek ótár eleibe</i> | <i>Jedan je pokopan pred oltarom</i> |
| <i>Másikot temették ótár háta mögi</i> | <i>Drugi iza oltara</i> |
| <i>A kettőből kinöt két kápóna-virág</i> | <i>Iz njih izrastu dva narcisa</i> |
| <i>Az ótár tetejin esszekapcsolódtak</i> | <i>I nad oltarom se prepletu²⁸⁴</i> |

Ta strofa u raznim varijacijama zasigurno predstavlja temu ili "motiv" u glazbenome smislu, elementarni oblik uključen u brojne priče jer nudi gotov, emocionalno i estetski zadovoljavajući zaključak. Poput rečenica ili stihova, čitavi prizori ili epizode katkad šeću ili plutaju od pjesme do pjesme.

U baladama, kako engleskim tako i onima s kontinenta, nailazimo na mnoštvo opetovanih motiva. Tu je junakinja koja u svome domu sjedi i šiva, što je ženska protuteža već opisanome prizoru s pićem; ukazanje u snu; boj; post, omiljen kod ruskih pjevača balada; zatim Pinkertonov primjer slanja ili primanja pisma poruke - što najavljuje obrat priče; sličnu funkciju ima i motiv gledanja s visoka tornja, što se javlja u španjolskim i norveškim baladama; i napokon junak koji se vraća, katkad prerušen i često neprepoznatljiv, motiv omiljen od Homerovih dana sve do danas.

U vezi s formulama valja naglasiti dvije pojedinosti. Prvo, čestoću njihova pojavljivanja. Analiza 237 tradicionalnih španjolskih balada pokazala je da prosječno 35 posto stihova u njima ima oblik formula; taj se omjer od balade do balade penje od 2 do 68 posto.²⁸⁵

Krupnije je motive teže odrediti i pobrojati, no među Childovim baladama nema gotovo nijedne koja se analoški ne bi nadovezivala bilo na pjesme iz zbirke ili na neke druge pjesme.

Ako je čitalac stekao dojam da pjevači balada nisu bili kreativni i da su imali malo posla, naredna bi ga pojednost vezana uz formule mogla razuvjeriti i upozoriti na

savitljivost i preobrazbe oblika. Izraze, stihove, strofe ili epizode što se neizmijenjene sele od jedne do druge balade ne smijemo - mada se i to katkada događa - zamišljati kao izmjenjive dijelove formalnoga okvira. U nekim tradicionalnim danskim baladama, naprimjer, velika je zastupljenost formulnih polustihova:

*Det var unge herr Marsk Stig
Det var Konning herr Erick
Det var Orm unger Svend itd.*

Nalazimo i ovakav oblik:

*Op stod unge herr Marsk Stig
Høre i det unge herr Marsk Stig itd.*

Mogli bismo stoga reći da su u potpunosti formulni stihovi

*Det var Konning herr Erick
Op stod unge herr Marsk Stig*

zaista "isti", no samo u smislu kao kad bih se jednim istim nožem služio tijekom deset godina, uz uvjet da mu svake parne godine mijenjam dršku a svake neparne oštricu. Ovdje treba posebno naglasiti rnogućnost da se u isti otvor formulnoga automata u nedogled ubacuje bezbroj različitih izraza. Kao nešto složeniji primjer poslužiti će nam usporedba dvostihova iz 39. i 243. pjesme Childove zbirke:

| | |
|---------------------------------------|--|
| <i>She had na pu'd a double rose,</i> | <i>They had not saild a league, a league</i> |
| <i>A rose but only twa...</i> | <i>A league but barely three...</i> |

| | |
|-----------------------------------|--|
| <i>Imalai nije dvostruku ružu</i> | <i>Nisu preplovili niti ligu, ligu</i> |
| <i>Jednu ružu već samo dvije</i> | <i>Ni ligu već jedva tri</i> |

Ovi dvostisi gotovo da nemaju nijednu zajedničku riječ, a ipak je očito postojanje formule što strukturira materijal.

Još je složeniji slučaj plutajućih epizoda prizora. Pogledamo li motiv junakova povratka, vidjet ćemo da je junak katkad prerušen, a katkada nije, da ga voljena čeka do ženidbe ili se pak udaje za drugoga, a možda se već i udala i ima djecu (kao u francuskoj baladi *Pauvre soldat revient de guerre*), ili pak drage nema, možda su je oteli gusari. Tražimo li potvrdu toga motiva u engleskim baladama neće biti posve opravdano uzeti sedamnaestu Childovu pjesmu *Hind Horn* u kojoj se junak pojavljuje na vjenčanju svoje drage, a ispustiti pjesmu br. 53, *Young Beichan* koja cijelu situaciju preokreće, pa se prva junakova vjerna ljubav vraća upravo u trenutku kada se Beichan ženi drugom. A što s povratkom duhova? U pjesmi br. 74, *Fair Margaret and Sweet William*, prva vjerna ljubav vraća se iz mrtvih i nakon vjenčanja posjećuje junaka. Uvrstimo li i to, zašto bismo onda preskočili i pjesmu br. 47 koja je također sagrađena na motivu povratka iz mrtvih? Ipak, ponositu Margaretu posjećuje brat a ne ljubavnik... U četiri velike knjige Claude Lévi-Strauss proučava korpus rnitova američkih Indijanaca kao slijed preobrazbi.²⁸⁶ Moglo bi se rnožda napraviti slično istraživanje Childovih balada pa čak i tradicionalnih balada čitave Evrope. U proučavanju balada kao i u proučavanju narodnih napjeva teško je reći gdje jedno prestaje a počinje drugo, što je tema a što varijacija.

Promatrajući formalnce strukture i ostalih žanrova dolazirno do sličnih, možda čak istih

zaključaka. U slučaju epike, naprimjer, sama duljina izvedbe nalaže razlikovanje između dviju vrsta lutajućih cjelina, manjih "formula" i većih "tema" ili "motiva", prizora ili epizode što katkad, dolično urešena i naglašena traje i po nekoliko stotina stihova.²⁸⁷

Pjesma br. 117 Childove zbirke *A Gest of Robin Hood* ima 1 824 stiha — i mirne bismo je duše mogli smatrati epom. Motiv slavlja ili večere, u baladama tek naznačen, može se stoga razviti mnogo potpunije. U *Gesti* je opisano - ni više ni manje — šest večera; četiri se odvijaju u šumi, domaćin im je Robin, a opisane su na vrlo sličan način. Dvije epizode, u prvome i u četvrtome *fitu*, strukturom su naročito bliske. U oba slučaja Mali John predlaže družini da odu na večeru, Robin ih šalje u Watling Street pred gosta, gost stiže i večera; zatim ga zapitaju koliko ima novaca, dok Mali John rasprostire svoj ogrtač po tlu kako bi na njemu brojao.

U slučaju lirike moramo odbaciti jedan od dva temeljna paradoksa. Ne možemo reći da je "ista pjesma drugačija" jednostavno zato što nitko neće govoriti o "istoj" lirskoj pjesmi u dvije inačice, već radije o dvije različite pjesme. Formule su ipak česte, stoga su "različite lirske pjesme iste". Jedna studija o njemačkoj narodnoj lirici petnaestoga i šesnaestoga stoljeća donosi niz stihovnih stereotipa na koje nailazimo od pjesme do pjesme, bilo da zaljubljenik opisuje voljenu (*hübsch und fein*), trenutak susreta s njom (*an einem abend spät*), mjesto (*so fern in grünem walde*), ili svoju reakciju na odbijanje (*mein hertz wil mir zerbrechen*). Kao i u baladama, u lirici se formule javljaju silno često te se ponekad nađe i po pet-šest stihova sačinjenih zapravo tek od slijeda takvih formula. Mehaničko ponavljane *so fern in grünem walde* ne iskazuje se kao neko pravilo; to je skupina sličnih izraza što se redom nadomještaju:

So fern auf grüner awen
So fern aufl jener heide
*So fern in gröner heide, itd.*²⁸⁸

U slučaju narodne priče vraćamo se množini inačica "iste" priče. Očit je primjer *Cinderella* (Pepeljuga), u njemačkoj predaji zvana *Aschenputell*. Poznato je da su i prije no što su braća Grimm 1812. godine objavila svoju, već postojale talijanska, švedska i dvije francuske varijante; otada su pronađene još stotine, što u romanskim, što u germanskim, slavenskim i keltskim jezičnim grupama; od toga samo na francuskome čitavih trideset i osam.²⁸⁹

Što se drugog paradoksa (po kojem su "različite priče iste") tiče, u prozi se formula mnogo manje ističe nego u narodnome stihu; ograničuje se više-manje na početak i svršetak i sastoji od standardnih fraza poput "Bilo jednom" (*Once upon a time, Es war amol, Cc'era na vota, itd*) ili "Otad su sretno živjeli" (*They lived happily ever after*). U prozi nema takve potrebe za formulama kojima bi se izvođač ispomagao; moguće je, također, da su narodne priče iz ranog modernog razdoblja, koje su do nas stigle u zbirkama poput Straparoline ili Timonedine, svoje formule izgubile tijekom pripreme za tisak.²⁹⁰

Motivi su, pak, u pripovijetkama prilično očiti. Već je odavno poznato da su narodne pripovijetke nepostojane kombinacije elemenata koji vode djelimično nezavisan život i lutaju ili plutaju od priče do priče; da bi im ušao u trag američki je folklorist Stith Thompson sastavio pozamašno kazalo motiva, dok je njegov ruski kolega Vladimir Propp tvrdio da se ruske bajke oslanjaju na korpus od – ni manje ni više – trideset i jednoga motiva (ili, kako ih on naziva, "funkcija"), počevši od "član obitelji napušta kuću" pa do "junak se ženi i stupa na prijestolje".²⁹¹ Potražimo li dijelove priča što ih je Straparola objavio 1550. godine u Thompsonovu kazalu motiva, ubrzo ćemo shvatiti da u njima ima mnogo vrlo poznatih tema. Postoji, naprimjer, tema životinja, ptica ili riba što pomažu

junaku i često posjeduju moć govora; ili tema iskušavanja nasljednika koji je primoran krotiti divlje konje, ubiti zmaja ili poći u potragu za izvorom života.²⁹² Usredotočimo li se samo na jednu priču — neka to bude Pepejuga - uvidjet ćemo da je možemo rastaviti na pet osnovnih motiva, A, B, C, D, E, tj. redom na: A — glavnu junakinju zlostavljaju rođaci; B — pristiže joj natprirodna pomoć; C — susreće glavnog junaka; D — prolazi ispit prepoznavanja; E — udaje se za glavnog junaka. Svaki se motiv javlja u brojnim varijantama, naprimjer: D1 — samo jednoj djevojci pristaje papučica; D2 — samo jednoj djevojci pristaje prsten; D3 — samo jedna djevojka otkida jabuku. Inačicu braće Grimm sažet ćemo kao A1, B1, C1, D1, E. Pošto smo je razbili u osnovne motive, srodstvo s ostalim pričama postaje očitije; naročito s pričama br.65. *Allerleirauh* (A2, C1, D2, E); br.130 *Einaüglein, Zweiaüglein und Dreiaüglein* (A1, B1, B3, B4, D3, E); konačno s pričom br.179 *Die Ganshirtin am Brunnen* (A3, B1, C3, E). I opet otkrivamo kako su "različiti tekstovi isti", ili radije kako tvore međusobne preobrazbe, različite permutacije istih temeljnih elemenata.²⁹³

U profesionalne pripovjedače predindustrijske Evrope možemo ubrojiti i mnoge propovjednike koji su svoje propovijedi oživljavali umetanjem *exempla*, odnosno poučnih priča. Jedan priručnik za propovjednike preporučuje basnu kao djelotvorno sredstvo za prodrmavanje zaspaloga slušateljstva. Cjelinu propovijedi valja proučavati kao oblik narodne umjetnosti, "narodne" budući da je često namijenjena publici sastavljenoj od obrtnika i seljaka, i da je ponekad sastavlja i govori pučki, neprofesionalni propovjednik. Je li propovijed, poput balade i narodne priče, sastavljena od formula ili motiva? Koliko znam, nema nikakvih podataka o sustavnome korištenju stereotipnih izraza u propovijedima toga razdoblja. Kao i kod narodnih priča, i tu postoji mogućnost da su formule izbačene tijekom pripreme tekstova za tisak; možda su pak takve pojedinosti suvišne u proznim izvedbama. Jedan stručnjak koji se nedavno, naoružan magnetofonom, bavio crnim narodnim propovjednicima u SAD, zabilježio je formulacije poput *The Christ of the Bible* — "Isus od Biblije" (što se u jednoj propovijedi javlja dvadesetčetiri puta), ili *Am I right about it?* - "Nisam li u pravu?" (javlja se petnaest puta), no on se bavio pjevanom propovijedi koja se u predindustrijskoj Evropi tek iznimno javlja (mada je ima u Engleskoj). John Aubrey bilježi da je "naš stari vikar iz Kingston St. Michaela, Gosp. Hynd, propovijedi češće pjevao nego čitao", a "u Herfordshireu je ostalo nešto od toga pjevanja; zadržalo se kod naših starih svećenika". S druge strane granice tradicija *hwyla* preživjela je sve do naših dana. Krajem sedamnaestoga stoljeća *Dissenters* (pripadnici vjerskih zajednica izvan anglikanske crkve, op.prev.) navodno su "moćnim propovjednikom smatrali onoga čiji glas bijaše rezak, drhtav i pjevan, te ako bi pokoju riječ iscijedio žalobnim glasom".²⁹⁴

Motivi i teme, s druge strane, temeljni su dijelovi propovjedi. Brojni priručnici za propovjednike potvrdit će da su ti dijelovi svjesno korišteni u gradnji propovijedi. U priručnicima se riječ "tema" primjenjuje za označavanje teksta iz Biblije oko kojeg se razvija propovijed. Propovjednik mora otpočeti s predstavljanjem teksta, *thematis propositio*; zatim slijedi pozdrav publici, *salutatio populi* i molitva za Božju pomoć, *divini auxilii imploratio* (uvodni motivi što ih, uzgred budi rečeno, obilato koriste talijanski *cantastorie*); zatim dolaze tri glavna dijela propovijedi: prvo *introductio thematis*, potom *divisio* *thematis* ili objašnjenje značenja teksta razdiobom u dijelove i pojedinačnim razlaganjem, napokon *conclusio* ili aplikacija poruke teksta na pastvu. Taj kostur odgovara svim propovijedima, a uz pomoć određenog biblijskoga teksta lako se prilagođuje pojedinom slučaju; lijen ili neduhovit propovjednik posizao bi za knjigom nacrtu za propovijedi poput slavne *Sermones Dormi Secure* koja bi mu pružala unaprijed spravljeno rješenje za nedjeljno jutro i time osigurala miran san subotom uvečer.²⁹⁵

Drugi uobičajen način za strukturiranje propovijedi i za održavanje pažnje slušateljstva jest primjena proširene metafore. John Flavel, koji je propovijedijedao mornarima, propovijedi bi slagao oko slike duhovne plovidbe (v. str. 48), a George Whitefield svoju je slavnu propovijed, također upućenu mornarima, zasnovao na slici duhovna brodoloma. John Bunyan gradio je propovijedi oko slika Krista odvjetnika ili pak vode života. Hugh Latimer imao je dvije slavne "kartaške" propovijedi, preuzevši ikonografiju tada omiljene igre "trijumf", a podjednako slavna "propovijed o plugu" zasniva se na usporedbi propovjednika s božjim oračem. Ta dva motiva zadržali su se kod američkih narodnih propovjednika, a kartaška slika potječe čak iz četrnaestoga stoljeća.²⁹⁶

Propovjednikovu gestikulaciju na propovjedaonici od pučke predstave razdvaja samo malen korak (za moraliste taj je korak i premalen). Nema sumnje da su sačuvani tekstovi još nepouzdaniji vodiči kroz prirodu predstave, nego kroz balade, narodne priče ili propovijedi, no oni još jednom upozoravaju na važnost inačica, formula i motiva. Ista je predstava različita; u Engleskoj su lakrdijaši vjerojatno izvodili samo tri osnovne vrste predstava — junačku borbu, obred udvaranja i ples s mačevima - no pronađeno je više od devet stotina inačica. U Rusiji je najpoznatija pučka igra o *Caru Maksimilijanu* zabilježena u više od dvjesto varijanti. U Španjolskoj, kao i u hispanoameričkim krajevima u mnogo su inačica sačuvani Rođenje Krista i Poklonstvo pastira.²⁹⁷

Različite su predstave iste, te drama ima svoje formule i motive, mada ponešto različite od onih u drugim medijima. Posvuda ima formula, od jednostavna *Here comes I* ("A sad ja nastupam") omiljena kod engleskih lakrdijaša do složenijih ustaljenih fraza komedije dell'arte u kojoj svaki lik ima svoj repertoar dosjetki i retoriku vezanu uz ulogu. *Capitano*, primjerice, imao je svoje *bravure* ili hvastanja, koje su, čini se, tvorile formulni sustav obilježen stalnom upotrebom hiperbole i navođenjem nekoliko opetovanih slika — Capitano vidi svijet vojnim očima i najviše voli juhu od željeznih strugotina preliveanih barutom.²⁹⁸

U pučkom kazalištu osnovne su jedinice ipak likovi i događanja, a ne riječi. Engleski su lakrdijaši svoje predstave gradili oko svega nekoliko likova: Sv. Jurja, turskog viteza, lude, liječnika; francuske su šesnaeststoljetne igre imale svoje uobičajene muževe, žene, punice, služavke i župnike; španjolska Rođenja Krista lijene pastire i svadljive mladence; a složenije strukture komedije dell'arte ustrojene su oko sličnih elemenata — vispreni Pantalone, pedant Graziano, hvastavi Capitano i luckast, podmukao i okretan Zanni. Te ih ustaljene ličnosti kao i ustaljeni dijalekt (Pantaloneov venecijanski, Grazianov bolonješki itd.) identificiraju poput epiteta u tradicionalnoj baladi. I događanja su ustaljena. Komedija dell'arte imala je svoje *lazzi* — lace, formulne dijelove radnje koji se navode u književnim izvorima, poput "laca s ogrtačem" u kojem Zanni bježi bijesnome Capitanu i za sobom ostavlja ogrtač.²⁹⁹ Postojali su tako ustaljeni prizori prepoznavanja, zabune, tučnjave, prerusavanja i tako redom. Pučke igre u mnogim dijelovima Evrope sadrže opetovane motive poput borbi, udvaranja, vjenčanja, suđenja, oporuka, smaknuća i pogreba, bilo da se javljaju zasebno ili u kombinacijama.

Od Harlekinovih vratolomija do plesa malen je korak. Zabilješke o pojedinim izvedbama prije tisućuostamstote nisu dovoljno pomne da bismo na temelju njih mogli odrediti koliko se, recimo, i kako, jedan *krakowiak* razlikovao od drugoga. Ipak, prilično je jednostavno tumačiti narodne plesove kao kombinaciju motiva ili osnovnih oblika - stanki i pokreta, brzih i sporih pokreta, raznih vrsta koraka i tako redom. Tradicionalni su češki plesači svoje korake sami razvrstali kao *obkročák*, *skočna*, *trasák*, *vrták* i tako redom.³⁰⁰

Od plesa - a zapravo i od svih ostalih dosad spomenutih medija - do likovnih umjetnosti povelik je skok; one nisu usmene, nisu ni izvedbe, a uz to se, kao što to u svome slavnome napadu na postavljanje analogija među umjetnostima primjećuje Lessing, protežu u prostoru više negoli u vremenu.³⁰¹ Ipak, između narodnoga slikarstva, rezbarija i tkanja i drugih prije

opisanih tradicionalnih oblika postoje također sličnosti na koje ne bismo smjeli zaboraviti. I u likovnim umjetnostima nailazimo na inačice. Tradicionalni lončar, stolar ili tkalac nikada ne proizvedu dva potpuno jednaka čupa, dvije škrinje ili dva ista pokrivača; te se rukotvorine razlikuju uglavnom po različitim kombinacijama ustaljenih elemenata. Postoji likovni repertoar geometrijskih obrazaca, naprimjer rozeta; također stilizirane biljke, životinje, ptice ili ljudi. Taj repertoar odgovara zalihama formula i motiva u usmenoj predaji. Svetac je označen atributima jednako kao epski junak epitetima: Sv.Katarina ima kotač, Sv.Juraj zmaja, Sv.Martin plašt, mač i prosjaka. Kao što je priča lutala od junaka do junaka, tako je i isti drvorez korišten u različitim pučkim knjižicama kao ilustracija prizora iz različitih priča, a shodno su se tome smanjivali troškovi proizvodnje. U jednoj tiskari u osamnaeststoljetnoj Kataloniji ista slika Sv.Jakova poslužila je i kao Sv.Juraj i kao Sv.Martin - ta sva trojica bijahu vojnici.³⁰² Riječ je o slučajevima "stereotipa" i "klišeja" vrlo bliskih izvornome smislu već otrcanih metafora. I druga djela plutaju više ili manje slobodno. Sliku kralja koji sjedi na prijestolju dok mu se netko približava moglo se iskoristiti kao ilustraciju više različitih prizora. Isti bi prikaz gozbe dočaravao Baltazarovu gozbu, Svadbu u Kani i Posljednju večeru. Prizor iz bitke mogao je biti podjednako predodčen, bilo da je oslikavao Stari zavjet ili kakav viteški roman.³⁰³ Već smo vidjeli da se isti motiv pogrebne povorke moglo iskoristiti u raznovrsnim kontekstima (v. str. 104).

PROCES KOMPOZICIJE

Formule i motive možemo smatrati rječnikom nosioca tradicije, bio on pjevač, obrtnik ili svirač. Jesmo li u stanju otkriti i gramatiku i sintaksu kojima se on služi? Drugim riječima, postoje li pravila koja rukovode slaganjem lutajućih motiva? Čine li ona dio kakve strukture sustava? Od danskoga folklorista Axela Olrika, čija je studija "Epske zakonitosti narodnog pripovijedanja" objavljena 1909. godine, sve do suvremenih strukturalista, mnogi su stručnjaci tvrdili da je moguće otkriti takvu gramatiku ili zakone; sovjetski je proučavalac književnosti Viktor Šklovski pretpostavio da se "narodne priče neprestano razlažu i slažu na osnovi osobitih, zasad nepoznatih zakona oblikovanja zapleta". Možda je "gramatika" prekrupna metafora, no ti su stručnjaci u najmanju ruku izašli s nekoliko zanimljivih zaključaka o korištenju gotovih kombinacija motiva koje bismo mogli zvati "shemama".³⁰⁴

U likovnim je umjetnostima omiljena shema presijecanja slike po okomici. U jednoj od mogućih varijanata usporedne se slike prikazuju s lijeva i zdesna, poput odraza u zrcalu, naprimjer u sukobu Holger Danske i kralja Karvela, dvojice ratnika uzdignutih ruku, u zamahu pred udarac (slika 7). Drugiput slike pak nisu usporedne već suprotstavljene jedna drugoj: ljepotica s jedne, a kostur, recimo, s druge strane letka. U luteranskoj su propagandi često tako predstavljani Krist i Papa (dakako kao Antikrist), bilo jednom sličicom ili čitavim slijedom poput *Passional Christi und Anti-christi*. Hogarthove sličice dokonih i radišnih šegrta slavan su primjer takve "antiteze".³⁰⁵ Druga varijanta te sheme sastoji se u prikazivanju vage mjerila na kojem predmet koji bi trebao naići na odobravanje promatrača preteže pred drugim; Biblija bi tako, naprimjer, preteгла pred djelom Sv.Tome Akvinskoga. Moguće je i uvođenje vremena, te dvije slike tako prikazuju stanje prije i nakon zločina i kazne.³⁰⁶

Kao što bismo i očekivali, postoje i književne usporednice ovoj likovnoj shemi; antiteza je, konačno, retorička figura. Na razini žanra tu je raspra ili *contrasto* (v.ranije, str. 103). Na razini strofe nalazimo katren kao protutežu ili suprotstavljanje prethodnome, ili pak suprotstavljanje prve i druge polovice katrena.

*Some pat on the gay green robes,
And some pat on the brown;
But Janet put on the scarlet robes,
To shine foremost throw the town.
(Child 64)*

*Neke su vedre zelene halje
A neke pak smeđe met'le
No Janet je stavila grimizne halje
Da od svih u gradu najjače svijetle.*

Na razini priče Axel Olrik skreće pažnju na, kako ga sam naziva, "zakon dvojice po sceni" — u tradiciionalnoj narodnoj književnosti samo se dvije osobe mogu istovremeno javiti na sceni — i na "zakon kontrasta", to uobičajeno suprotstavljanje suprotnosti poput velikog i malog, bogataša i siromaha, Golijata i Davida, Lazara i bogataša, sv. Jurja i zmaja, Krista i Đavla.³⁰⁷

Antiteza je između ostalog prikladno sredstvo pri ponavljanju. Ponavljanje nalazimo u svim umjetničkim djelima, bez njega struktura nije ni moguća, no u narodnoj je kulturi bilo prečesto bilo preočito. Osamnaest stoljetni će švedski umjetnik Tri Kralja naslikati kao konjanike poredane u galopu, dok će ih renesansni umjetnik uklopiti u složeniju, sjedinjeniju kompoziciju.³⁰⁸ A u usmenoj se predaji ponovno javlja više redundancije nego u djelima namijenjenim čitanju. Na razini stiha uobičajene su pleonastičke konstrukcije: *a loud laugh laughed he* ("glasnim se on smijao srnjehom"), *lythe and listen* (sjedite "i slušajte"), *Horando de sus ojos* ("plačući očima svojim"). Ponavljanje je podjednako očito i na razini strofe:

*He was a braw gallant
And he rid at the ring;
And the bonny Earl of Murray
Oh he might have been a king!*

*Bijaše on vrli junak
I kroz prsten je jahao;
I dobri Earl od Murraya
Mogao je i kralj biti!*

*He was a braw gallant
And he played at the ba;
And the bonny Earl of Murray,
Was the flower amang them a'.*

*Bijaše on vrli junak
I igrao je loptom;
I dobri Earl od Murraya
Od svih je najbolji bio*

*He was a braw gallant
And he played at the glove;
And the bonny Earl of Murray
Oh he was the Queen's love! (Child
181)*

*Bijaše on vrli junak
I igrao je rukavicom;
I dobri Earl od Murraya Bijaše
kraljičina ljubav!*

Takav je trostruki obrazac vrlo uvriježen - strofe su često povezane po tri, a središnja se radnja balade često razvija u tri koraka. Taj se obrazac javlja i u mnogim narodnim pripovijetkama, što ćemo prikazati na primjeru prvih triju priča u Straparolinoj zbirci. U prvoj je riječ o čovjeku kojemu otac na samrti savjetuje da se drži triju napatka; on ih pak redom prekrši. U drugoj priči vidimo službenika kako izaziva lupeža da ukrade tri predmeta, u čemu ovaj uspijeva. U trećoj, trojica bitangi nasamaruju svećeniika, no on im se u osvećuje u tri koraka. Svi ti primjeri dočaravaju Olrikov takozvani "zakon trojice" - još jedan od njegovih "zakona narodnog pripovijedanja". Trojaka se struktura ne ograničuje naravno samo na pučku književnost; zanimljivo je da David u priči o Davidu i Golijatu prenesenoj u španjolsku baladu puca tri puta prije no što će oboriti diva.³⁰⁹

U narodnim pjesmama i pripovijetkama izuzeci od ovoga pravila katkad na- govješćuju neočekivan obrat priče, slučaj ponavljanja u porastu što se kreće k neočekivanome klimaksu. U baladi Lord Randal (Child 12) junaka na umoru pitaju što će ostaviti majci,

što sestri, što bratu - i što će konačno zavještati svojoj "jedinoj ljubavi" koja ga je, kako u tom trenutku otkrivamo, otrovala. Slično ponavljanje unutar motiva "smiješne" oporuke nalazimo u jednoj od najljepših katalonskih balada *Amalia sta malalta*: Amalija na samrti predaje ostavštinu siromasima, svome bratu i Djevici Mariji:

*I a vos, la meva mare
us deixo el marit meu
perqué el tingeu en cambra com fa
molt temps que feu.*

*I vama, majko moja
ostavljam svoga muža
da biste ga mogli u odajama svojim
ljubit kao što već odavna činite.*³¹⁰

Iz zapažanja o dvostrukoj i trostrukoj strukturi možemo naslutiti što se dešava s motivom korištenim u baladi ili narodnoj pripovjetki, no ona nam ne objašnjavaju način kombiniranja motiva - te, kako ih Šklovski naziva, "zakone oblikovanja za- pleta". Slažu li se motivi u skladu s pravilima ili s naprosto prema asocijacijama ideja u pripovjedačevu umu? Mnogi su stručnjaci, među kojima Lévi-Strauss i ruski folklorist Vladimir Propp, uvjereni da postoje pravila koja rukovode kombinacijama motiva i da je moguće otkriti gramatiku ili "algebru" ruske ili talijanske narodne priče, odnosno mitova američkih Indijanaca. Oni se motivima bave na visoko uopćenoj razini: reći će "A B-u daje X" radije nego "kraljica Ivanu daje prsten". Otkrili su opetovane narativne sheme ili sljedove motiva, naprimjer zabrana / prekršaj / posljedice / pokušaj bijega, ili manjak / prevara / uklonjen manjak. Konačno, zanima ih "transformaciona gramatika" u smislu pravila za transformaciju priča u druge priče, ne samo ubacivanjem drugih junaka u uloge A i B, već i pomoću promjena u samome slijedu motiva - bilo njegovim pojačavanjem, bilo kondenziranjem ili prevrtanjem. Shema: ljubav / razdvajanje / sreća katkad se pretvara u: ljubav / razdvajanje / nesreća, i tako redom.³¹¹

U pričama iz razdoblja predindustrijske Evrope moguće je naći pripovjedne sheme (među koje pripadaju i neki od stvarnih upravo spomenutih primjera), i o tome uglavnom nema dvojbe. Vratimo se Straparoli i njegovim *Piacevoli Notti*: prva priča u zbirci slijedi uobičajen oblik zabrana / prekršaj / posljedice; druga je priča suprotnost prvoj - izazov / prihvaćanje / posljedice; treća slijedi oblik prevara / osveta; četvrta se vraća shemi zabrana / prekršaj poznatoj iz prve; konačno, peta se priča vraća shemi iz treće: prevara / osveta. I talijansko pobožno kazalište sadrži opetovane sljedove motiva: predstave na temu žena-svetica naginju shemi progonjena nevinost / nagrađena nevinost. Junakinju, naprimjer, progone zbog vjere, za što biva nagrađena na nebu: slučaj je to sa sveticama: Barbarom, Margaritom, Uršulom ili Teodorom; ili je pak, poput svete Vilhelmine i Olivije progonjena zbog zemaljskih razloga, te i nagradu prima na zemlji. I francuska je komična igra podjednako ustaljena. Radnja se često usredsređuje na bračni par gdje je žena zah- tjevnja, tvrdoglava ili nevjerna, a uobičajena je shema slijed triju motiva: prevara / otkriće / kazna.³¹² Na još apstraktnijoj razini mnoge farse možemo opisati shemom "junak je izazvan / junak poražava protivnike".

Zapleti u kornediji dell'arte znatno su složeniji, te suvremenog čitaoca mogu zbuniti. Na glumce i gledaoce onoga doba te su predstave drugačije djelovale stoga što bijahu sagrađene na dobro poznatim shemama. I upravo je taj oblik narodne umjetnosti po svemu najprikladniji za strukturalnu analizu. Pogodan je primjer prvi, sasvim tipičan scenario u slavnoj Scalinoj zbirci: priča o "dva stara blizanca", *Li due vecchi gemelli*. Suština zapleta sadržana je u slijedu četiriju u tome žanru često opetovanih motiva: A voli B / javlja se prepreka / prepreka je uklonjena / A se ženi s B. U ovome slučaju Orazio voli udovicu Flaminiju; pojavljuje se Capitano koji je progoni; odbijen je, te se Orazio ženi Flaminijom. Taj slijed komplicira se udvostručavanjem i dodavanjem. Pod "udvostručavanjem" mislim ubacivanje jednoga više podzapleta kao odjeka prvoga. Tako sluga Pedrolino voli

sluškinju Franceschinu; javlja se Gratiano koji je progoni; odbijen je i Pedrolino se ženi Franceschinom. Ni to nije dovoljno, te glavne junake udvajaju i Orazijev bratić Flavio i Isabella, također udovica, oni će se također zaljubiti i vjenčati. I konačno, predstava je dobila ime po još jednom dodanome motivu, "motivu povratka" koji je u baladama i narodnim pričama podjednako čest kao i u kazalištu; Orazijevi i Flavijevi očevi ustvari su zarobljeni i u roblje prodani blizanci koji će se vratiti na vrijeme za svadbe. Da u ovoj predstavi ne nedostaje motiv prerušavanja, mogli bismo je smatrati školskim primjerom komedije dell'arte - jer u tom se žanru sluge, negromanti ili luđakinje neprestance pokazuju u drugačijem obliku.³¹³

Sljedeći ćemo primjer složenog obrasca motiva potražiti u engleskoj baladi u kojoj katkad nailazimo na "prsten" ili "okvir" - strofu, lik ili temu što kao da uvodi i ponovno zaključuje određenu priču. U složenijem obliku ona obuhvaća kijastičku strukturu i obrazac *a, b, c, c, b, a*. Tako je ustanovljeno da je *The Lass of Roch Royal* (Child 76) slijed triju motiva koji se potom ponavljaju obrnutim redom; tužaljka / putovanje / odbijanje; odbijanje biva razotkriveno / putovanje / tužaljka.³¹⁴

Možda je pretjerano govoriti o sveobuhvatnim "zakonima" koji rukovode slaganjem motiva u balade, predstave i narodne pripovijetke, no primjeri što smo ih raspravili na nekoliko posljednjih stranica prilog su tvrdnji da su pri slaganju motiva na djelu obrasci, a ne tek slučajno povezivanje jednoga elementa s drugim.

Koliko nam god strukturalističke analize pomogle u razjašnjavanju, one mogu pružiti i lažan utisak kako se motivi sami međusobno slažu, dok ih ustvari slažu ljudi, pjevači, pripovjedači i glumci. Ipak, zahvaljujući usredotočenosti na ne sasvim slobodno plutajući motiv" ili formulu, lakše ćemo razumjeti kako to glumci, pripovjedači i pjevači u usmenoj kulturi stvaraju umjetnička djela. Oni uče slušajući starije i pokušavajući ih oponašati; ne uče međutim zadane tekstove već rječnik formula i motiva kao i pravila slaganja - nešto poput "poetičke gramatike".³¹⁵ Ta se gramatika najlakše uči u mladosti; stoga nije čudo da pjevanje balada ostaje u obitelji. Pjevači uče kako će "ojačati" ili "ukrasiti" temeljnu strukturu, što im omogućava razmjerno lake improvizacije, na sveopće čuđenje stručnjaka koji dolaze iz pisane kulture. U Jugoslaviji tridesetih godina dvadesetoga stoljeća bilo je epskih pjevača poput Avde Međedovića koji bi, ako je zatrebalo, po dva sata pjevali deset do dvadeset deseteraca na minutu, i redom dio po dio nastavljali priču koja bi dosegla i 13 000 stihova. Pokus je pokazao da je Međedović znao improvizirati pjesmu i bez posebne pripreme: jednom su mu pročitali neku priču i zamolili ga da je otpjeva na svoj način, što mu je na veličanstven način pošlo za rukom.³¹⁶

A što je s pjevačima u predindustrijskoj Evropi? Ne treba sumnjati da su mnogi od njih, barem u nekim područjima improvizirali. Počnimo s primjerom bliskim Avdinome kraju: Alberto Fortis je za posjeta Dalmaciji krajem osamnaestoga stoljeća pažljivo osluškivao "junačke morlačke pjesme" i zapazio kako se nađe mnogokoji Morlak "koji pjeva bez pripreme - *che canta improvvisando* - od početka do kraja". Na zapadnim škotskim otocima - još jednoj dalekoj, stjenovitoj i pastoralnoj zeimlji - neki je putnik s kraja sedamnaestoga stoljeća zabilježio činjenicu da "je više pripadnika obaju spolova pjesnički nadareno i kadri su iznebuha sastaviti kakvu satiru ili panegirik, ne pomažući maštu ikakvim drugim pićem do vode". Jedan osamnaeststoljetni gorštak mora da je bio obdaren Avdinom žilavošću ako već ne i stvaralačkom snagom, budući da je neki škotski svećenik izvijestio Odbor gorštačkog društva Highland Society o starcu koji je "tijekom tri dana za redom, po nekoliko sati dnevno bez zapinjanja i izuzetno brzo ponavljao. . . tisuće i tisuće stihova drevnih pjesama". Odbor bijaše mišljenja da je taj podvig uvjetovan dobrim pamćenjem, no mogli bismo ga uvjerljivije protumačiti lakoćom improviziranja. U Walesu je u osamnaestome stoljeću čest ishitren stih zvan *pennyll*.

Osoba vična toj vještini proizvest će pennyl što odgovara zadnjem otpjevano me... i poput slavuja nastavljaju nadmetanje čitavu noć... parohije se često među sobom nadmeću; a sa svakog se brijega oglašava pripjev.

U Norveškoj ranog devetnaestog stoljeća, u Telemarku i Setesdal, bilo je uobičajeno improvizirati *slev*, četverostih sastavljen od dva rimovana kupleta, kao i sudjelovati u *stevleiku*, raspravi ili natjecanju u kojem dvojica sudionika naizmjenice sastavljaju strofe. Taj običaj vjerojatno potječe još iz srednjeg vijeka, a gotovo je sigurno da je bio u opticaju u predindustrijsko doba.³¹⁷

Najbolja svjedočanstva o improviziranome pjesništvu u našem razdoblju dolaze nam iz Italije. Montaigne opisuje kako je u Toskaniji susreo nepismenu seljanku koja je znala sastavljati stihove "*avec une promptitude extraordinaire*" ("neobičnom pripravnosću"). Na Siciliji u sedamnaestome stoljeću održavala su se natjecanja u improvizaciji slična norveškom *stevleiku* ili haiku-natjecanjima u sedamnaeststoljetnome Japanu.³¹⁸ *Provisanti* "improvizatori" — bio je uobičajen naziv za narodne pjesnike. Jedan od najpoznatijih toskanskih *provisanti* oko tisućpetstote bijaše Cristoforo zvan "Altissimo" (moguće zbog sklonosti tome pridjevu u pjesničkim figurama). Na naslovnoj stranici prve (posmrtno) objavljene knjige njegovih *Reali di Francia* iz 1534. godine stoji da je riječ o pjesmi "koju je sam iznebuha otpjevao" (*cantato da lui all'improvviso*), a prvo pjevanje počinje isprikom za slučaj da je takav pristup urodio lošim stihovima.

U Italiji nalazimo i najbolje primjere improviziranog kazališta u komediji dell'-arte koja je u našem razdoblju često poznata i kao *commedia all'improvviso*. Unatoč pomoći formula, motiva i stajaćih likova (da i ne spominjemo iza pozornice kao podsjetnik obješen scenario), teško je zamisliti kako je desetero ili dvanaestoro glumaca uspijevalo uskladiti improvizacije — no znamo da im je to polazilo za rukom kao i ovodobnim kazališnim skupinama u nekim dijelovima Azije. Samostalna ostvarenja te vrste lakše je shvatiti; primjerice izvedbe *saltimbanchi* na Piazzu San Marco koji su, prema riječima engleskoga posjetioca Thomasa Coryata, "čak i ishitrene priče pričali s takvorn zadivljujućom lakoćom i uvjerljivom dražesti."³¹⁹

Teško je reći jesu li Talijani zaista bili spremniji improvizatori od drugih ili su im tek izvedbe pomnije zabilježene. Možda su i klaunovi poput Tarletona i Tabarina improvizirali, no u to ne možemo sa sigurnošću vjerovati. U Engleskoj najbolja svjedočanstva o ishitrenim izvedbama vezana su uz propovijedi — možda zbog snage nadobudna protestantizma. Engleski sedamnaeststoljetni propovjednici-nonkonformisti, od kojih neki bijahu laici, govorili su ispunjeni duhom i bivali napadani zbog "naglog" i "nesuvislog" govora što podsjeća na nevjestu improvizaciju. John Bunyan očito nije unaprijed bilježio svoje propovijedi, mada se govorilo da "je uobičajeno da nakon propovijedi svoje slovo zabilježi na papir". Osamnaeststoljetni metodist George Whitefield s mnogo je uspjeha držao ishitrene propovijedi. Gđa Brown iz Falklanda, osamnaeststoljetna škotska pjevačica balada navodi se također kao primjer izvođača-improvizatora.³²⁰ Što se pripovjedača tiče, malo je sačuvano svjedočanstava o njihovim metodama, no izvjesni je Román Ramírez, koji je javno recitirao viteške romane, objasnio Inkviziciji da nije znao napamet tekstove već samo "suštinu" i da bi priče po potrebi pojačavao ili skraćivao tijekom izvedbe.³²¹ Je li to tipičan slučaj?

Ako jest i ukoliko su pjevači, pripovjedači propovjednici i glumci u predindustrijskoj Evropi svoje izvedbe redovito izmišljali u hodu, tada bismo mnoge u ovom poglavlju opisane tradicionalne forme mogli protumačiti kao pomoćnu opremu. Ukočeni izrazi bili bi (kako je nedavno jedan američki narodni propovjednik priznao) "odmorište na cesti" ili kod drugog propovjednika, "zastajanje za vrijeme". Ponavljanje bi u ishitrenoj baladi pjevaču dalo prostora za predah i olakšanje od napora neprekidna stvaranja, priliku da

razmisli o onome što dolazi sljedeće. U engleskoj je baladi drugi redak četverostiha, poznat kao "*filler*", bio omiljeno mjesto za odmor na cesti, a u komediji dell'arte istu su mogućnost pružali *lazzi*. Budući da su rečenice i motivi povezani, bilo slobodnom asocijacijom ili putem shema, izvođač ne dvoji oko onog što slijedi: "stvari mi padaju na pamet kao da ih gledam i prije no što završim jednu riječ, druga već spremna čeka"³²²

Bilo je i drugih pomagala pri izvođenju. Vuk Stefanović Karadžić spominje izvjesnog pjevača Miliju koji "ne samo što...nije znao pjesme kazivati redom, do samo pevati, nego bez rakije nije htjeo ni zapjevati". Román Ramírez rekao je Inkviziciji da je svoje priče "čitao" s bijelog lista papira ili "knjige različite od onoga što je čitao, a pogled je držao na njoj ne okrećući stranice; sve je to činio kako ne bi omeo pažnju i mogao pomnije pratiti što čita". Pjevači, glumci i propovjednici u našem razdoblju vjerojatno su pribjegavali i takozvanom "umijeću pamćenja" - povezivanju riječi ili motiva s dijelovima stvarne ili izmišljene građevine.³²³

Bez tih sredstava teško bi bilo improvizirati, no ni njihovo korištenje ne dokazuje da je određena izvedba improvizirana; ona koriste i slušaču, a ne samo izvođaču. Redundancija naprimjer, što tako neprikladno i nezgrapno djeluje na tiskanoj stranici, može poslužiti kao dobrodošlo olakšanje za pažnju ljudi koji su slušali čitav sat, a možda i dulje. Podjednako su dobrodošli svakako bili i ustaljeni prizori borbe i slavlja, budući da sve što je dobro poznato umiruje i zahtijeva manje pažnje od novina. Možda je i "zakon trojice" valjan stoga što je tri najveći mogući broj pojedinosti o kojima publika usmenoga pripovjedača istovremeno može voditi brigu. Bez stajaćih likova i sljedova događanja u komediji dell'arte publika bi se izgubila u labirintu mnoštva zapleta. Gledaoci su, poput današnjih posjetitelja varijetea, uživali u *lacima* upravo zato što su znali što slijedi. Sva ta sredstva mora da su i izvođačima (kao u slučaju irskih bardova) pomagala pri učenju teksta. Stajaci su dakle oblici u usmenoj kulturi neizbježni, no ne govore nam je li improvizacija prevladavala ili nije.

Malo je vjerojatno da ćemo na pitanje o tome prevladava li improvizacija u predindustrijskom razdoblju ikada dobiti zadovoljavajući odgovor. Izraz "improvizacija" zapravo je mnogo dvosmisleniji no što se čini, budući da je dvojstvo između improviziranog i upamćenog lažno. Svaki predavač zna da se između dviju krajnosti - učenja napamet i stvaranja na licu mjesta, bez predumišljaja - nalazi čitav spektar mogućih izvedbi. I sedamnaest stoljetni su se propovjednici, kao i današnji predavači, često pomagali bilješkama; pjesnika "Altissima" opisivali su kako bilježi zamisli na komadiće papira; a neki su talijanski glumci imali knjige općih mjesta s građom namijenjenom "improviziranim" izvedbama; njima su se tako vješto služili da je "ono davno osmišljeno izgledalo kao da izlazi iznebuha".³²⁴ I izvođači koji se nisu služili bilješkama opetovanjem bi došli do nečega što ne bijaše ni potpuno spontano niti doslovce napamet naučeno; stupanj improvizacije pritom se mijenjao ovisno o pojedincu ili žanru. Zbog promjenjive duljine stiha i odsutnosti rime, srpska je epika naprimjer pogodnija za improvizaciju od engleske balade. Postojanje brojnih inačica pokazuje nam da izvođači pjesme nisu doslovce jedan od drugoga učili, već da se ista balada u više izvedbi jednoga pjevača razlikovala tek u manjim pojedinostima, kao u slučaju Ingierd Gunnarsdotter čija je verzija *Essbiörn Prude och Ormen Stark* u sedamdesetim godinama sedamnaestoga stoljeća zabilježena više puta. Jednom bi prilikom ova švedska narodna pjesnikinja započinjala slikom pjevača koji u predvorju piju vino, dok bi drugiput pili medovinu.³²⁵

Trebali bismo se sada vratiti oporbi pojedinačne i skupne kreacije (v. str. 96,97) i promotriti je iz malo drngačijeg ugla. Pojedinaac je kreativn utoliko što je svaki umjetnički predmet ili izvedba nova kreacija, pomalo različita od prethodnih. Svaki obrtnik ili izvođač razvija vlastiti stil, svoj idiolekt, dajući prednost određenim formulama ili temama iz zajedničke zalihe. U narodnoj kulturi individualne, kao i regionalne varijacije valja promatrati prije svega u smislu odabira i kombinacije. Slaganje formula i motiva i njihovo prilagođavanje novome

kontekstu nije mehanički proces; jer, "svaka je dobra improvizacija kreativni čin".³²⁶ No, do varijacija ne dolazi samo svjesno djelovanjem individualne kreativnosti, već i nesvjesno. "Balade su poput ogovaranja", kaže jedan američki folklorist. "U njima se varijacija javlja na sličan način kao kod ogovaranja". Ljudsko je pamćenje selektivno i prenosi samo zanimljive stvari, te se tako glasina ili balada skraćuju budući da vremenom gube sve što nije vrijedno spomena.³²⁷ Balada se postepeno ogoljuje do suštine - i otuda lakonski stil, nagli prijelazi iz epizode u epizodu, ili jednostavno, ničime protumačeno suprotstavljanje dvaju slika. Taj je eliptični stil jedna od najprivlačnijih estetskih osobitosti tradicionalnih pjesama i priča; on nije uvjetovan odlukom pojedinca koliko trošenjem tijekom usmene predaje - tim negativnim oblikom "zajedničke kreacije". Zbog svega toga slušati tradicionalnu pjesmu ili priču ne znači čuti glas pojedinca, ma kako on bio nadaren, koliko čuti glas tradicije što kroz njega govori. Moguće je tvrditi da su zaključci do kojih smo došli u ovome poglavlju primjenjivi na sva umjetnička djela, ne samo na narodnu kulturu. Sva umjetnička djela možemo analizirati kroz ponavljanje, opća mjesta, motive, sheme i varijacije, kao što su to pokazali Aby Warburg, Ernst Curtius i Sir Ernst Gombrich (da navedemo samo neke).³²⁸ Potkrijepimo taj zaključak primjerima iz Evropske književnosti šesnaestoga. i sedamnaestoga stoljeća. U petrarkijanskom su sonetu formule vrlo očite. Retoričke rasprave daju upute za upotrebu formula i shema. Nije teško otkriti motiv narodne priče u Cervantesovoj *Plemenitoj sudoperi*, ili odrediti stajaće likove poput Zanniju slična Sganarellea u Molièreovim komadima. Još se u osamnaestome stoljeću očekivalo da glumci improviziraju ukrase zapisanih i tiskanih kompozicija. Ako oblici učene i narodne kulture pripadaju istoj vrsti, možda ipak između njih postoje razlike u stupnjevima što se javljaju naročito iz činjenice da je velik dio narodne kulture uvijek pripadao usmenoj kulturi. Kao prvo, u narodnoj kulturi repertoar elemenata iz kojeg pojedinac crpi razmjerno je ograničen. Na drugome mjestu ti se elementi slažu na ustaljene načine, bez težnje za promjenom — to je princip brikolaža. (Možda nije slučajno da je više pionira strukturalizma poteklo iz redova proučavalaca folklora: prije svih Roman Jakobson i Vladimir Propp.) Tek pišući za oko i za profinjenu publiku može se zaboraviti na zakon dvojice po prizoru, rjeđe upotrebljavati formule, znatno ojačati opise i stvoriti potpunije individualizirane likove; u evropskoj se književnosti to sve češće zbiva od izuma tiska, mada je i takozvani "usmeni reziduum" preživio.³²⁹ Svjesna je inovacija slobodnija, budući da je više ne sputavaju pravila usmene kompozicije. U repertoar tradicionalnih izvođača uključuju se naravno i nove priče, no korištenjem formula i stajaćih motiva one ubrzo srastaju sa starima. Jedna tradicionalna španjolska balada o kralju Juanu od Navarre nipošto nije nastala prije od šesnaestoga stoljeća, kada je Juanu prijestolje preoteo Ferdinand Katolički. Balada govori o vili Fortuni koja kralja upozorava na strahote što će se zbiti. Predskazanje u snu ustaljen je motiv što je u starijoj baladi primijenjen na kralja Rodriga kojemu su osam stotina godina ranije Mauri oteli kraljevstvo.³³⁰ Vidimo, dakle, stilizaciju novijih događaja i promatranje novog kroz oblike starog. Na sličan način Petar Veliki u baladama srasta s Ivanom Groznim ili čak sa srednjovjekovnim junakom Iljom Muromcem. U osamnaeststoljetnoj je Francuskoj letak s likom slavnoga zločinca Cartouchea (vidi str. 135) prerađen za njegova nasljednika Mandrina. Za tiskara to je možda tek način smanjivanja troškova, no publici omogućava da jednoga čovjeka promatra u obličju drugoga.³³¹ I zbog toga će, između ostalog, u sljedećem poglavlju naglasak biti na tipovima, a ne na pojedinim junacima, nitkovima i ludama.

JUNACI, NITKOVI I LUDE

Kakvi su bili temeljni stavovi i vrednote obrtnika i seljaka u predindustrijskoj Evropi? To je središnje pitanje ove knjige, a ujedno i najpreuzetniji njezin zadatak, jer obuhvaća pokušaj pretvaranja svega implicitnog u narodnoj kulturi u nešto eksplicitno. Pristup usvojen u ovom poglavlju zasniva se na pretpostavci da junaci, nitkovi i lude neke kulture tvore sustav i da nam standarde te kulture otkrivaju redom ih nadilazeći, ugrožavajući, ili zaostajući za njima.³³²

Već smo i prije upozorili (v.str. 48. i dalje), da je narodnu kulturu toga razdoblja opasno promatrati kao monolitnu cjelinu. Pa ipak, u mnogim različitim dijelovima Evrope nailazimo na iste junake. Tisućpetstote je godine kult svetaca jedinstven, a neki su sveci u protestantskim područjima dobro preživjeli reformaciju. Sv.Juraj je, naprimjer, ostao zaštitnik Engleske i vodeći lik u *mummers' plays*; kult Sv.Martina održao se u luteranskim dijelovima Njemačke, pa je čak u službeno kalvinističkoj republici Nizozemskoj Sv.Nikola i dalje punio poklonima dječje čizmice. I junaci viteških romana bijahu podjednako međunarodne ličnosti. Vitez u Engleskoj poznat kao Bevis of Hampton za Talijane je junak imenom Buovo d'Antone, a prepoznatljiv je i u ruskome kostimu kao Bova Korolevič. Priča o Pierre de Provence poznata je ne samo u Francuskoj već i u Portugalu, Nizozemskoj, Njemačkoj i Danskoj. Turci bijahu odani Rolandu, kojeg proglasiše Turčinom, pa čak i Sv. Jurju kojega su zvali spahi (spahija, "vitez").³³³

Prvi je dio ovoga poglavlja ogled u složenoj biografiji u kome ćemo opisati neke od najomiljenijih, najomraženijih i najprezrenijih ličnosti u narodnoj kulturi ovoga doba; u drugom, spekulativnijem dijelu pokušat ćemo protumačiti stavove koje te ličnosti izražavaju posredno ili neposredno.

UZORCI I PREOBRAZBE

Budući da pripovijetke tako često lutaju od jednog do drugog pučkog junaka, umjesto pojedinaca svrsishodnije bi bilo razmotriti tipove. Poput Childovih balada i *Golden Legend* možemo proučavati kao korpus priča nastalih preobrazbom. Postoje četiri glavna tipa junaka: svetac, ratnik, vladar i odmetnik. Često zapažamo kako su kasniji pridošlice u tradiciji oblikovani prema ranijim uzorcima. Sv. Ivan Krstitelj, naprimjer, obrazac je askete koji živi u divljini, hrani se skakavcima i divljim medom, nosi "odijelo od devine dlake" (Matej 3,4) te se čini kao da su ostali asketi poput Sv.Antuna Opata i Sv.Onofrija (koji je pustio izrazito dugu kosu i bradu) oblikovani po uzoru na njega. Aleksandar Veliki uzor je vladara ovjenčanog pobjedama u tuđini, dok je Salomon primjer vladara koji mudro vlada kod kuće.³³⁴

Uzorci se katkad mijenjaju da bi služili novoj svrsi. Srednjovjekovni je vitez, uskoro ćemo to vidjeti, preobražen u generala, husara, pa čak i u razbojnika. Protestanti ne vjeruju u svece, no već 1523. godine prisvajaju i prilagođuju mučenike - Luther tada piše *broadside* baladu o dvojici svojih sljedbenika spaljenih u Bruxellesu. Crespinova knjiga o mučenicima slavi junaštvo hugenota, dok je Foxeova knjiga, kao propisan crkveni inventar, važna za stvaranje engleske protestantske tradicije. Na kraju je lik mučenika politiziran, te su naprimjer i švedski kralj Gustav Adolf i dr.Henry Sacheverell, ljudi međusobno tako različiti i tako daleki od izvornog poimanja sveca, predstavljeni

obilježjima toga obrasca.³³⁵

VLADAR

Prikaz vladara otkriva pučke stavove spram vlasti te se njime vrijedi opširnije pozabaviti. Uobičajena je naprimjer slika vladara-osvajača. Opisivan često pridjevima poput "pobjedonosni", "trijumfalni", "slavni" ili "nepobjedivi" i portretiran kako poput aleksandrijanskog lika na konju predvodi vojsku protiv dušmana, posebno protiv pogana heretika: Saracena (Karlo Veliki, Rikard I), Maura (portugalski Dom Sebastijan, junak i usprkos porazu), Turaka (mađarski Matijaš), Tatara (Ivan Grozni, osvajač Kazana i Astrahana), ili papista (Gustav Adolf, Vilim III). Vilima Trećeg prikazivali su kako na konju galopira lecima – ili sjevernoirskim zabatima - dok bi popratni stihovi naglašavali temu osvajanja i pobjede.

*Whilst conquering William with laurels is crowned
his fame and his name through the world shall go round.*

*The conquering sword does King William proclaim
And crown him with trophies of honour and fame.*

*I dok je osvajač Vilim lovorom ovjenčan
Slava mu i ime neka obiđu svijet*

*Osvajački mač kralja Vilima proslavlja
I kruni ga trofejima časti i slave.³³⁶*

Među osamnaeststoljetnim junacima-osvajačima ističu se dvojica vladara. Jedan je Karlo XII, "hrabri i slavni" švedski kralj kako ga naziva engleska pučka knjižica. Kaplar Gustav Reuter zapisao je uz portret kralja na konju "Upamti Carolusa, najboljega junaka na svijetu" (slika 13). Drugi je istaknuti osvajač Friedrich Veliki kojeg njemačke balade podjednako veličanstveno prikazuju:

*Friederikus ist ein Held
Allzeit Siegreich in dem Feld.*

*Junak je Friedrich
Uvijek pobjedonosan na bojnom polju.³³⁷*

Uobičajen je i salomonski prikaz vladara kao suca na prijestolju, oca naroda, opisanog pridjevima: "pravedni", "mudri" i "milosrdni". Takva je omiljena ličnost Sv. Louis (Louis IX francuski) - tradicionalno ga prikazuju kako ispod hrasta dijeli pravdu. I njegov je nasljednik Louis XII stekao sličan ugled. Govorilo se da je plakao kada bi morao oporezivati narod. Manifest jedne seljačke bune u Normandiji 1639. godine s nostalgijom se osvrće na vrijeme "kad je Louis XII predvodio zlatno doba" (alors que Louis XII *menait un siecle d'or*), a jedna od *cahiers* trećega staleža iz 1789. godine obraća se Louisu XVI kao "nasljedniku žezla i vrlina Louisa IX, Louisa XII i Henrika IV". U drugim *cahiers* saznajemo da je "ime Henrika IV još uvijek znano i na selu ga tronuto izgovaraju", to da je on poštovao Boga i zakon, a sebe smatrao ocem naroda kojemu nije do tlačenja.³³⁸ Cara Maksimilijana su u njegovo doba i kasnije prikazivali kao pravedna i dobrotiva vladara koji je drage volje slušao zahtjeve svojih podanika. U Mađarskoj bijaše poslovična pravednost kralja Matijaša. Poslovice kaže: *Meghalt Mátyás király, oda az igazság* ili na humanističkoj latinštini, *Matthias obiit, justitia periit* (u nas se govorilo: "Pokle kralj

Matijaš spi, pravice na svetu ni" - op.prev). U Norveškoj je osamnaeststoljetni kralj Sv.Olav ostao narodni junak do kraja našeg razdoblja, a seljaci su se mrskim novotarijama opirali u ime "Zakona kralja Olava".³³⁹

Jedna učestala priča opisuje vladara kako *incognito* luta zemljom. Mogli bismo to nazvati "Harun al-Rašidovskim" toposom, prema pričama o bagdadscome kalifu iz *Tisuću i jedne noći*. Indeks motiva naziva taj motiv "Kralj se prerušuje kako bi otkrio tajne svojih podanika" (K.1812), što ostavlja nesretni dojam kako je riječ o njuškanju; kralj je međutim uglavnom predstavljen kako pokušava osigurati provođenje pravde ili sudjelovati u životu običnih ljudi. Oko toga motiva izgrađene su brojne engleske balade; one govore o susretima kralja Edwarda i kožara (Child 273), kralja Henrika i mlinara, kralja Vilima i šumara, kralja Richarda i Robina Hooda (Child 151). Sedamnaeststoljetna pučka knjižica s naslovom *The history of the King and the Cobbler* (Priča o kralju i postolaru) opisuje kako je "kralj Henrik VIII kasno noću običavao prerušen šetati gradom, da bi vidio kako pozornici i stražari obavljaju dužnosti". U Škotskoj se govorilo da se James V katkad prerušavao u kotlokrpu, prosjaka ili pak "*gudemana iz Ballengigha*". U Rusiji su kružile priče o caru (ponekad poimence o Ivanu Groznome ili Petru Velikome) koji se pridružuje lopovima:

*Ponekad bi im se prerušen pridružio, a jednom im i savjetova da opljačkaju državnu riznicu; jer (kako reče), poznaje put do tamo; no jedan ga od momaka šakom svojski raspali posred lica i reče: Ti, huljo, zar nam to nudiš da opljačkamo Njegovo veličanstvo, koje je tako dobro prema nama; hajdmo opljačkati kakva bogata boljara koji je Njegovome veličanstvu oteo znatne iznose. I to se Ivanu jako svidjelo.*³⁴⁰

Od svih priča o vladaru kao o narodnome junaku najpoznatija je ona prema kojoj on zapravo nije umro. On samo spava, obično u špilji, i jednoga će se dana vratiti i pokoriti neprijatelje, osloboditi narod od tlake, ponovno uspostaviti pravdu i donijeti zlatno doba (Indeks motiva A. 570, D. 1960.2). Za tu priču očit je uzor i Krist, a poistovjećivanje vladara s Kristom i njegovim drugim dolaskom sigurno je značajno. U našem je razdoblju ta priča vrlo raširena, jednako kao prije a i poslije njega. Osobito se vezivala uz cara Friedricha: za seljačkoga rata, nakon bitke kod Frankenhausea, tisuće seljaka sakupile su se u Kyffhäuserskim planinama, gdje je po predaji car spavao, da bi ga čekali da ustane i osveti nevinu krv što je nedavno prolivena. Ista je priča vezivana i uz kralja Artura, "negdašnjeg i budućega kralja", *rex quondam rexque futurus*, koji spava u "šupljem brijevu". Povezivana je s Karlom Velikim, češkim "dobrim kraljem Vaclavom" (*svatý Václav*), s mađarskim Matijašem, portugalskim Sebastijanom. Ruska inačica te priče suprotstavlja "boljarskoga cara", odnosno cara na vlasti koji tlači narod, "istinskome caru", koji čeka svoj čas da bi izašao iz skrovišta.³⁴¹

Prethodni nam primjer jasno pokazuje da se svojstva narodnih junaka vežu samo uz neke, a nipošto uz sve vladare redom; obrtnici i seljaci ne bijahu pak slijepi pred nedostacima. Kralj-junak nerijetko se suprotstavlja kralju na vlasti, Louis dvanaesti Louisu trinaestome, protiv kojega su se normandijski seljaci 1639. bunili; "zakon kralja Olava" zakonu danskih kraljeva koji su vladali Norveškom za ranoga suvremenog razdoblja.

I slika tiranina vrlo je udomaćena s očitim biblijskim uzorima. U Starome zavjetu nalazimo faraona, a u Novome Heroda, dobro poznata junaka engleskih, poljskih, ruskih i rnnogih drugih misterija. Tradicionalno je u Engleskoj prikazivan kao neumjereni hvalisavac koji sam sebe proglašava Bogom: "Jer ja sam i stvoritelj nebesa i pakla / I mojom se silnom moći čitav svijet drži". U doba vanjskoga ili građanskog rata česte su takve mrske usporedbe. Jedna hugenotska pjesma naziva Henrika II "faraonom", jednako

o Filipu drugom govori i nizozemska pjesma iz doba tamošnje bune; na jednoj zidnoj slici s temom prelaska preko Crvenoga mora nastaloj u Sućeviti u Moldaviji oko 1600. godine faraonova je vojska odjevena poput poljskih vojnika - tada glavnih moldavskih neprijatelja. Propovjednici Katoličke lige nakon smaknuća Vojvode od Guisa francuskog su kralja Henrika III opisivali kao "novog Heroda". U Rusiji je, vjerojatno u kasnom sedamnaestom stoljeću, tradicionalna igra o Herodu doživjela preobrazbu u igru o "Caru Maksimilijanu", otresitome, okrutnom poganskome vladaru koji progoni svoga sina kršćanina dok ga ne pogodi božja osveta. Kao i slika miševa koji pokapaju mačku (v. str. 24), i ta igra nedvojbeno podrazumijeva kritiku Petra Velikoga, koji je zatvorio a možda i smaknuo svoga sina Aleksandra i crkvu podredio državi; osim ako nije i starija te se osvrće na shizmu sredinom sedamnaestoga stoljeća ili na Ivana Groznog koji je vlastitim rukama ubio sina.³⁴²

Slučajevi otvorena prosvjeda protiv monarha na vlasti izuzetno su rijetki, no ipak se može naći barem pregršt francuskih i engleskih primjera. U Dijonu je godine 1630. na ulici spaljen portret Louisa XIII, a nešto se slično 1637. dogodilo u Aixu. Krajem sedamnaestoga stoljeća politički je očenaš usmjeren Louisu XIV:

Notre père qui êtes à Marly, votre nom n'est pas glorieux, votre regne est sur sa fin, votre volonté n'est plus faite ni sur la terre ni sur la mer...

(Oče naš koji jesi u Marlyn, ne sveti se ime tvoje, kraju se bliži kraljevstvo tvoje, ne biva više volja tvoja ni na moru ni na zemlji...)

Zabilježeno je da je neki čovjek u Thouarsu 1707. rekao "*Le roi est un bougre et un voleur*", tj. kralj je nitkov i lupež, dok je u Buckinghamshireu netko u tridesetim godinama šesnaestoga stoljeća za Henrika VIII rekao da je "kralj nitkov i živi u preljubu, heretik je i ne vlada se po Božjim zakonima... ne držim do kraljeve krune i da mi je na dohvat, igrao bih njome nogomet". Lik Georgea drugog spaljen je 1750. u Walsallu, a 1779-80. na lečima se George III pojavljuje kao "Sultan" - istočnjački despot s turbanom.³⁴³

Češće se neprijateljstvo izražava u prenesenom smislu, a kritika posredno. Moguće je to u pričama srnještenim u prošlost; francuski pučki viteški romani daju za pravo junacima - Huonu od Bordeauxa, Ogieru Dancu, četvorici Aymonovih sinova - koji se bune protiv Karla Velikog, no ujedno ni kralj nije u krivu. Krivica se svaljuje na sina mu Charlota ili nećaka Bertolaisa. Pravda je i na strani pobunjenoga Robina Hooda, no grešan nije kralj, već je pravi nitkov njegov službenik - Nottinghamski šerif. Kralj kao da ne može učiniti zla, mada ga mogu krivo uputiti "zli savjetnici" - da se poslužimo uobičajenim izrazom. Svjedočanstva pučke književnosti poklapaju se s podacima o narodnim bunama. Hodočašće milosrđa nije, po vlastitome određenju, usmjereno protiv Henrika VIII, već protiv Thomasa Cromwella. Seljački su se ustanci u sedamnaest stoljetnoj Francuskoj koristili sloganima poput "Živio kralj, dolje službenici" (*Vive le roi, fie aux élus*).³⁴⁴ Pobunjenici nisu željeli znati da je poreze odobrio sam kralj. Gotovo sam sklon zaključiti da su kraljevi nasljeđivali znatne zalihe narodne naklonosti, da ih se smatralo dobronamjernima, pa čak i junacima, sve dok ne bi dokazali drugačije - no znam da kritiku priječi ne samo strah od kazne već i nesvjesna autocenzura; ta su se opterećenja međutim lomila pod silom događaja, te bi ustaljene obrasce Aleksandra i Solomona nadomještali oni Heroda i faraona.

Ako nam proučavanje vladara kao narodnoga junaka pomaže da pojasnimo narodne političke stavove, drugi bi nam junaci, nitkovi i lude trebali pružiti podatke o društvenim stavovima, stavovima raznovrsnih skupina što tvore društvo: svećenstvo, plemstvo i "treći

stalež" - u koji pripadaju i sami obrtnici i seljaci. Na lecima i na plakatima ponekad nalazimo slike triju staleža: svećenika koji kaže: "Molim se za sve", plemića: "Borim se za sve" i seljaka: "Radim za sve".³⁴⁵

SVEĆENSTVO

Junačku sliku svetih ljudi daju nam već legende o svecima. Tu je, naprimjer, asket: strogost Sv.Jerolima ili Sv.Antuna opata koji su u divljini postili, molili i mučili vlastita tijela kao da je zaokupljala pučku maštu. Drugi oblik svećenika junaka jest dobri pastir, milosrdan čovjek koji se posvećuje i materijalnome kao i duhovnome blagostanju obična svijeta. Sv.Martin, biskup iz Toursa, podijelio je svoj ogrtač s prosjakom ("Milosrđe sv.Martina"). Sv.Benedikt pomogao je seljaku kojem je sjekira pala u rijeku - učinivši da ispluta na površinu. Sv.Nikola, biskup od Mire i jedan od najomiljenijih svetaca uopće, pomogao je mornarima kada se brod kojime su putovali zatekao u oluji, a u kuću siromaha ubacio je novac da bi njegove kćeri dobile potrebnu dotu ("Milosrđe sv.Nikole"). Sv.Franjo objedinio je osobine asketa i pastira: postio je i molio se u divljini, no istovremeno je dijelio vlastitu odjeću, smirivao gubijskog vuka-ljudoždera i borbu stranaka u Arezzu. Sv.Franjo je dakako oblikovan po uzoru na Krista, ne samo stigmatizacijom, već i (prema nekim inačicama legende) rođenecm u jaslicama.³⁴⁶

U drugačijim izvorima nailazimo pak na sasvim drugačiju sliku svećenstva. Fratar Tuck, vedri redovnik koji uživa u tučnjavi i voli gozbu, samo je jedan od simpatičnih ali i ne-junačkih svećenika. Dva Austrijanca, "Pfaffe Amis" i "Der Pfarer vom Kalenburg", bijahu srednjovjekovne šaljive ličnosti omiljene još i u sedamnaestome stoljeću. Njihov toskanski takurac "vedri svećenik" iz petnaestostoljetne Firenze, *il piovano Arlotto*, "ubogi seoski svećenik", kako se sam opisuje, jedva da je znao čitati misal, a volio je vino, žene i provod, bilo o trošku svećenstva bilo laika.³⁴⁷

Slabosti svećenstva nisu uvijek tako blagonaklono oslikane u narodnoj predaji; često su svećenici predstavljeni kao nitkovi ili budale, kao neznalice, oholi, gramzljivi, lijeni i pohotljivi za tuđim ženama. Osobito se te crte naglašavaju u književnosti njemačke reformacije. *Totenfresser* Pamphilusa Gengenbacha iz 1521. godine prikazuje papu, biskupa, redovnika i redovnicu kako sjede oko stola i glođu lešinu. Napad je to ne samo na pohlepu svećenstva već i na doktrinu čistilišta. Želimo li vidjeti pučki antiklerikalizam u svome uobičajenome obliku, bolje je baciti pogled na kakvo manje revolucionarno desetljeće - onako kako ga izražavaju anegdote, igre, čak i narodna umjetnost, poput osamnaeststoljetnog staffordshireskoga prikaza prasca koji juri svećenika. Čest je motiv svećeničke gramzljivosti; sjetimo se samo bogata i pohlepna opata kojega kažnjava Robin Hood (Child 117), ili priče o svećeniku koji ne želi sprovesti pokojnika dok ne bude isplaćen (Indeks motiva Q.286.2) ili svećenika koji odbija malo mita budući da đavlu kani prodati dušu samo za krupniji iznos (J.1263). Još je češća slika svećenika kao zavodnika. Postoje ruski drveni i glineni kipići redovnika s naramkom u kojem je sakrivena djevojka; svećenik-zavodnik česta je meta francuskih šesnaeststoljetnih farsa. U takvim se pričama, od Boccaccia do Bandella, osobito ismijavaju fratri; sve su to vjerojatno književne obrade narodnih priča, poput one o fra Aubertu koji se prerušava u anđela Gabrijela (Dekameron, 4.dan, br.2).³⁴⁸

PLEMSTVO

Plemstvo kao da je uživalo bolju sliku no što bismo to očekivali. Vitez je pučki junak.

Iako su srednjovjekovni viteški romani izrazit primjer književnosti koju proizvodi, čita i čije likove sačinjava plemstvo, teško možemo sumnjati u pučku privlačnost tih romana u našem periodu - u skraćenome obliku pučkih knjižica i balada, ili onih u obliku igara (čak i lutkarskih). Francuzi imahu svoga Rolanda (u Italiji poznatog kao Orlando), Danci Holgera (u Francuskoj Ogier), Englezi Guya od Warwicka, Španjolci Cida, Rusi Ilju Muromca, Srbi Kraljevića Marka; roman o *Četiri Aymonova sina* (prikazanih u sedlu slavnog konja Bayarda) omiljen je u Francuskoj, Nizozemskoj i Njemačkoj, a najstariji brat Renaud de Montauban nastavio je slavnu i nezavisnu karijeru u Italiji kao Rinaldo.

Ratnik-junak slično je prikazivan od romana do romana. Ne treba ni spominjati da je hrabar i jak; Marko je, npr. "u Srijemu u krčmi manastira Krušedola... namolovan kako jednom rukom matoroga vola drži za rep preko ramena i nosi na leđima idući upravo". Nedaleko od Torina u šesnaestome i sedamnaestome stoljeću nalazio se golemi kamen, a "lakomisleni seljaci" govorili su da ga je Orlando "raskolio mačem".³⁴⁹ Ratnik je također ponosit. Španjolske balade iz nasega razdoblja pripisuju Cidu najčešće epitet *soberbio*, što označava da je osjetljiv na stvarne ili umišljene uvrede i da se vrlo brzo sveti. Podjednako i ruska balada predstavlja Ilju Muromca u zavadi s kijevskim knezom Vladimirom jer ga ovaj nije pozvao u gozbu; u *Les quatre fils d'Aymon*, Renaud ubija Bertolaisa (nećak Karla Velikog) jer ga je ovaj udario u svađi pri partiji šaha. Sa značajnim izuzetkom Pierrea de Provence, vitez je obično prikazan kao grubi dragulj, neuglađenih manira, okrenut prije ratu negoli ljubavi. Cid i Guy od Warwicka zapostavljaju svoje žene zarad junaštva; tema ljubavi nije ni ušla a *Les quatre fils d'Aymon*. U narodnoj je tradiciji *chanson de geste* (junačka pjesma) mnogo prisutnija od *roman courtois* (udvorna romana).

Omiljenost vitezova bila je tolika da su i brojni sveci prikazivani u njihovu obličju; uz Sv. Martina, Sv. Florijana i Sv. Mavra (koji su prije preobraćenja navodno služili u rimskoj armiji), još i Sv. Juraj, Sv. Jakov i čak arhanđeo Sv. Mihajlo. U *The Seven Champions of Christendom* ("Sedam junaka kršćanstva"), Sv. Jurju i Sv. Jakovu pridružuju se hrabri vitezovi Sv. Denis, Sv. Antun Padovanski, Sv. Andrija, Sv. Patrik, Sv. David.³⁵⁰

S vojnoga stajališta vitez u oklopu već je 1500. godine prošlost, te ga, što je rat postajao organiziraniji, kako na bojnome polju tako i u narodnome prikazivanju, postepeno zamjenjuje profesionalni vojni časnik poput "austrijskog junaka" princa Eugena Savojskog. Pa ipak još je i princ Eugen izrađen prema kalupu Rolanda ili Sv. Jurja, i u baladama slavljen kao "hrabri junak" i "plemeniti vitez" (*der tapfere Held, der edle Ritter*), koji se "poput lava" bori protiv Turaka. Ukoliko cimeri na krčmama odražavaju omjere engleskih narodnih junaka, tada u osamnaestome stoljeću među vrlo ugledne pripadaju Vojvoda od Marlborougha i Markiz od Granbya, kao i admiral Rodney, a iznad svih admiral Vernon, *brave Vernon, Britain's hero* ("hrabri Vernon, junak Britanije") - kako ga nazivaju balade - *Admiral Vernon the scourge of Spain* ("admiral Vernon, bič Španjolske"). Sačuvano je više od stotinu različitih medalja iskovanih njemu u čast, s natpisom "sa samo šest brodova osvojio je Portobello" (slike 11 i 12).³⁵¹

Generali i admirali ne bijahu jedini nasljednici vitezova. Dio se slave očešao i o obična vojnika. U osamnaestome stoljeću, kada već živi u barakama a ne smješta se više kod obična svijeta, i više ne pljačka i ne siluje onoliko koliko je to bilo uobičajeno za tridesetgodišnjega rata, vojnika barem mlađi ljudi - i žene - počinju gledati u junačkome svjetlu. Napokon, vojnici "nisu morali raditi u polju; bijahu oslobođeni prevlasti roditelja; nosili su sjajnu uniformu i imali priliku da vide svijeta". Husari, draguni i gardejci pojavljuju se u *broad-sides* i na pučkim lecima, slikani su na ormarima, i daju lik keramičkim figuricama i svijećnjacima. U katedrali u Bratislavi Sv. Martin koji svoj ogrtač dijeli s prosjakom prikazan je u odori osamnaeststoljetna husara - što je možda ustupak pučkome ukusu.³⁵²

I plemić je, poput svećenika, imao svoje manje junačko lice, no ono se razmjerno rijetko

pokazuje. U viteškim romansama nalazimo lik varljiva viteza poput Ganelona ili Mordreda, Grofa Amaurya u *Huon de Bordeaux*, ili pak Vojvoda od Carrióna u baladama o Cidu. Hvalisavi vojnik omiljena je luda u misterijima uskršnuća (vitezovi što čuvaju grobnicu), u firentinskim veseljima, gdje poprima oblik njemačkoga *Landsknechta*, i u komediji dell'arte kao španjolski kapetan. Moguće je da je kao nadahnuće poslužio klasični *miles gloriosus*, no taj je lik ionako uobičajen u doba plaćeničkog ratovanja. U pučkoj nam književnosti nedostaje plemić u svome domu, plemić kao zemljoposjednik. Plemenitome zemljoposjedniku kao da pomaže činjenica da se nalazi daleko od svakodnevnog seljakova života. Za njegova djela često su krivili mlinara ili upravitelja imanja. Tek slučajno jedna talijanska narodna priča prikazuje plemića koji se ženi sirotom djevojkom a zatim je ostavlja, ili pak tiranina kojeg uz poteškoće izvode pred lice pravde. U katalonskoj baladi *El compte Arnau* grofov duh kaže da se nalazi u paklu zato što je premalo platio svoje vojnike - *per pagar mal les soldades*. Proslavljeni francuski letak iz vremena oko 1789. prikazuje plemića na seljakovoj grbači (slika 19). Značajno je primijetiti da je u istočnoj Evropi, gdje su u to doba plemići još držali kmetove, pismenost vrlo slaba te je sačuvano malo svjedočanstava o pučkim stavovima; u istočnoj su Njemačkoj 1525. neki seljaci izjavili da "plemstvo Keymena otima siromašnome svijetu usjeve", a u Meckleuburgu je iz usmene predaje sakupljena zbirka pripovjedaka o tiraniji zemljoposjednika plemenitaša.³⁵³

SREDNJI SLOJ

Možda je potencijalno neprijateljstvo seljaka prema zemljoposjednicima, kao i neprijateljstvo prema vladarima, bilo preusmjereno na drugu društvenu grupu, tj. na srednje slojeve — odvjetnike, službenike, trgovce i liječnike. Na slavnome pučkom letku što je bio u opticaju u Francuskoj i Njemačkoj odvjetnik je prikazan kao četvrti stalež — u usta su mu stavljene riječi "Ja jedem sve". Vrlo poznata njemačka narodna priča iz onoga doba opisuje lakoma odvjetnika kojega je, nakon što mu je neka žrtva rekla "neka te đavo nosi", doslovce odnio đavo. Druga priča govori o odvjetniku koji bezuspješno pokušava svoj posao obavljati bez laži. Maska Dottorea u komediji dell'arte, ponekad zvanog *i Dottor Grazian* (po srednjovjekovnom kanonskom odvjetniku koji je naučavao u Bologni), doktora prava predstavlja kao nezalicu i sitničavu nadmenu ludu. Brojne ruske poslovice bave se podmitljivošću sudaca: "sud je u pravu, ali je sudac kvaran", "sa sućem se ne razgovara praznih ruku". Bogati su i engleski izvori o pučkom neprijateljstvu prema *two-tongued lawyer*, ("odvjetnik sa zmijskim jezikom") osobito za građanskog rata. Lilburne je odvjetnike i suce nazivao "lopovima *cum privilegio*". Winstanley je izjavio: "Zakon je lisica, siromasi guske; čupa im perje i njima se hrani", a jedna pjesma sekte puritanac-diggera sadrži stih: "Protiv odvjetnika i protiv svećenika, ustajmo sad". Da bismo razumjeli to gorčinu, moramo se prisjetiti kako je u ranome modernom razdoblju parničenje raširena pojava; sasvim je moguće da su obrtnici i seljaci imali osobna iskustva s odvjetnicima.³⁵⁴

Državni službenik, bilo da savjetuje vladara ili provodi njegova djela, još je jedna omražena figura. Omraženost službenika, osobito poreznika, dobro je opisana u sedamnaest stoljetnoj Francuskoj gdje su porezi "uzgajani", drugim riječima, s popustom je prodavano pravo njihova sakupljanja privatnim poduzetnicima poznatim kao *partisans*, *traitants*, *maltotiers* ili *gabelleurs*. Te su *gabelleurs* seljaci i drugi buntovnici opisivali kao "tirane" i "ljudoždere", kao "krvopije" i nerijetko su ih tijekom pothvata napadali - a taj se običaj po svemu sudeći u Francuskoj zadržao do vremena Pierre Poujadea.³⁵⁵

Ni druge poslovne ljude nisu smatrali ništa manje podlima, osobito ako su posuđivali novac uz kamate, špekulirali zalihama usjeva ili držali monopol.

*Thou Usurer with thy money bags,
That livelh so at ease:
By gaping after gold thou dost
Thy mighty God displease,
And for thy greedy usury
And thy great extortion:
Except thou dost repent thy sins,
Hell fire will be thy portion*

*Ti Zelenašu sa svojim kesicama
Koji tako lagodno živiš:
Time što samo za zlatom žudiš
Ne miliš se svemogućem Bogu,
I zbog tvoje pohlepne lihve
I velikih ucjena:
Ako se ne pokaješ
U paklenoj ćeš se peći vatri*

To su riječi *broadside* balade iz 1612. U vremenima nestašice i inflacije, potkraj šesnaestog i krajem osamnaestog stoljeća trgovci (osobito "Genovske pijavice" u Španjolskoj) bijahu optuživani za "monopol" i "prijevremeni otkup", drugim riječima za stvaranje umjetnog manjka zbog vlastite koristi. U isti razred spadahu i monopolisti poput Sir Giles Montpessona, kojeg je monopol na licence pivnicama učinio jednim od vjerojatno najomraženijih ljudi u Engleskoj. Letak iz 1621. napada ga ovako:

*For greedy gain he thrust the weak to wall
And thereby got himself the devil and all.*

*Zbog pohlepne zarade slaboga uza zid stiće
tako si je navukao đavla i sve ostalo.*

Dives, čiju priču opjevavaju balade (npr. Child 59) i prikazuju slike na zidovima pivnica, bio je prototip sebična bogataša, koji se npr. spominje u jednom engleskom anonimnom pismu iz 1795. o mukama siromaha. Tvrdica je također prikazivan i kao šaljiva ličnost, kao luda koju nasmrt uznemirava gubitak novca, poput Reginalda Money-Bags (Reginald Novčarka) i Johna Eye-of-the-Penny (Ivica Oko-na-pari) u pučkim igrama osamnaeststoljetnoga Walesa.³⁵⁶

U usporedbi s odvjetnikom i trgovcem liječnik je razmjerno dobro prolazio. U narodnim pripovijetkama i pučkim igrama u Engleskoj, Njemačkoj i Italiji oslikan je kao nezvalica, sitničav, prepreden i pohlepan, no prije kao luda nego nitkov, možda zato što obrtnici i seljaci uglavnom nisu imali iskustva s liječnicima i njihovim računima.³⁵⁷

Nakon pregleda ove galerije hulja čitalac će se s pravom zapitati što se zbilo s junacima iz srednjih slojeva. Nedvojbeno su vrlo malobrojni; postoji samo jedan primjer poštena odvjetnika koji je zbog toga i kanoniziran - to je Bretonac St. Yves, koji je obično prikazan kako posreduje između bogataša i siromaha. Poduzetnik, pučki junak (omiljen u devetnaestome stoljeću), gotovo je nevidljiv u predindustrijskom razdoblju s jednim značajnim izuzetkom. Taj izuzetak čini Engleska u sedamnaestome i osamnaestome stoljeću, u kojoj nalazimo junake poput "veselog Londončanina starog Hobsona" (bogata trgovca kratkom robom); berkshireskoga suknara Jacka od Newburya, Simona Eyrea, londonskog *Lord Mayora*; i iznad sviju Dicka Whittingtona, Dickova omiljenost u Engleskoj i nepostojanje odgovarajućih slučajeva na kontinentu pomalo potiče na pomisao da je Engleska već prije industrijske revolucije "društvo osobna probitka".³⁵⁸

OBIČNI LJUDI

Kako su obrtnici i seljaci vidjeli same sebe? Prije smo raspravili vlastito viđenje tkalaca, postolara i pripadnika ostalih zanata (str. 42. i dalje). Mnogo je teže otkriti kakvima sami

sebe vide seljaci, Jacques Bonhomme, Karsthans ili Juan Labrador. Očito je da moramo sumnjati u tiskani tekst koji tu sliku nastoji predstaviti. Kako bilo da bilo, nekoliko tekstova zavređuje da o njima raspravljamo - budući da su često pretiskivani i da im junaci bijahu seljaci.

Pripovijest o kralju Salomonu i Marcolfu potječe iz srednjega vijeka i napisana je na latinskome, no u Evropi šesnaestoga stoljeća u opticaju je u brojnim prijevodima na narodne jezike, te je ne smijemo izgubiti iz vida. Marcolf, ponekad prikazan kako nosi vile, je seljak "jako gruba i prljava lica". Možda izgleda glupo, no ipak lagano pobjeđuje poslovično mudra Salomona, i prikazuje se "ispravno blagoglagoljiv i mudar". Talijanski Campriano još je jedan seljak koji nipošto nije luda; on u slijedu sukoba što se kreću od okrutnosti do sadizma pobjeđuje skupinu trgovaca.³⁵⁹

Mnogo je privlačniji francuski seljak, Bonhomme Misère. Misère je siromašan no ljubezan čovjek. Zahvaljujući gostoprimstvu što ga je pružio dvojici putnika, Petru i Pavlu, Misèreu će se ispuniti želja. Njegova je želja da "svatko tko se popne na moju krušku (njegova jedina imovina), ne uzmogne sići sve dok ja ne htjednem". Na taj način hvata lopova, kojega pušta kada se zakune da više neće krasti. Kasnije je tako mudar da ulovi i samu Smrt, i pušta je tek kada mu ova obeća da će ga pustiti na zemlji "tant que le monde sera monde" (dok bude svijeta). Misèrea prikazuju kao siromaha, no "content de sa destinée" (zadovoljna sudbinom); priprosta, no ne baš tako priprosta kako se čini; velikodušna i, konačno, neuništiva. Ne čudi stoga da je priča o njemu bila tako omiljena. Slična slika rnudrosti u zadovoljavanju skromnim ugodama proizlazi iz pjesme *BondeLyckan* (Seljački uspjeh) što je bila u opticaju u osamnaeststoljetnoj Skandinaviji.

*En 8te kiørs bonde
som haver en haest
Gudfrygtig og aer-lig,
god naboe dernaest.
Sin Gud og Kong troe
medhver mands attest.
Er lidet louv-halted,
god ven med sin Praest.
Ved inted of Laensmand
ej heller noen rest.
Boer langt op i skougen,
har skioldum nogen giaest.
Er frie for Herregaarden,
krig hunger og paest.
Vel bruger sin ager,
eng, spade og laest.
Og slider sit vadmæl
skind-buwer og vaest.
Forligt med sin Husrtue,
den han haver faest.
Samt glad i sit arbeid,
dan lever aller-baest.*

*Seljak s osam krava
koji ima i konja
Bogobojazan i čestit,
i dobar susjed uz to.
Vjeran svome Bogu i svome kralju
što svako posvjedočit može.
Pomalo šepesa
dobar je prijatelj s župnikom.
Nikad ne viđa suca,
nikome ništa nije dužan.
Živi visoko u šumi
rijetko ga tko posjeti.
Slobodan je od zemljoposjednika,
rata gladi i od kuge.
Dobro ga služe zemlja,
livada, lopata i ustrajnost.
Nosi grubo platno,
Kožne hlače i prslučić.
Sa ženom se slaže
i uza se je stišće.
Sretan je u radu
kojeg voli najviše od svega.³⁶⁰*

Ako se čitaocu ta slika čini previše idiličnom da bi bila istinita, vrijedi naglasiti da njezin junak izbjegava zemljoposjednike kao kugu, da je od njih slobodan zato što živi tako "visoko u šumi", kao što je od vojne službe oslobođen zbog sakatosti. Neznani autor tih stihova - poput Marcolfa, Campriana i Misèrea - nije baš tako priprost kakvim se čini. U

njima je predstavljen, ako ne autoportret, a ono bar slika uz koju bi seljak rado pristao. Obrtnik je vidio seljaka mnogo manje laskavo. U ono je doba neprijateljstvo između grada i sela u mnogim dijelovima Evrope vrlo snažno, a pojačava ga činjenica da su mnogi građani, među njima i obrtnici, posjedovali komadiće zemlje. Taj je običaj čini se bio osobito čest u Italiji, i možda nije slučajnost da su neke od najživljih slika seljaka-nitkova upravo talijanske, poput onih izraženih u pjesmi *Le malitie dei villani* ("Seljačke podlosti"), koja ih proglašava "sličnim životinjama", te da su

| | |
|-----------------------------------|---------------------------------------|
| <i>In mal far si sono astuti</i> | <i>Spretni su u zločinjenju</i> |
| <i>Si li vecchi come i putti</i> | <i>I stari kao i mladi</i> |
| <i>I me par ribaldi tuti</i> | <i>Za mene su svi hulje</i> |
| <i>Con lor non e da praticare</i> | <i>Ne vrijedi s njima imati posla</i> |
| <i>De villani non te fidare.</i> | <i>I ne vjeruj seljaku.</i> |

Nitkov u jednoj predstavi iz šesnaestoga stoljeća izvjesni je Biagio, "podmukli seljak" (*un perfido villano*), koji nabija cijenu proizvodima što ih prodaje na tržnici te ga za to kažnjava skupina seljaka. I sama riječ *villano* u to je vrijeme značila kako "nitkov" tako i "seljak"; i u engleskome su "villain" (nitkov) i "villein" (seljak) povezani. U boljemu su raspoloženju građani i njihovi glasnogovornici, poput Hans Sachsa, vidjeli seljake kao ličnosti za zabavu. Njegov *Heinz in Nürnberg* ismijava priprosta seljaka koji dolazi u grad da bi dobio povlastice građanina; istu je temu uzela i talijanska pjesma o seljaku koji je želio postati građaninom Ferrare. Pouka je jasna: seljače, znaj gdje ti je mjesto!³⁶¹ I žene su trebale znati svoje mjesto, što razabiremo ne samo iz pučkih (muških) slika žena-nitkova, poput goropadnica, već i iz slika junakinja. Pučke su junakinje uglavnom objekti, predmet divljenja ne toliko zbog djela koliko zbog onoga što su propatile. Za žene je mučeništvo gotovo jedini put do svetosti; mnogobrojne bijahu legende o djevicama-mučenicama koje je teško razlikovati i po čemu osim po načinu na koji su bile mučene i umirale: Sv. Agati odsjekli su grudi, Sv. Katarina rastrgnuta je na kotaču, Sv. Luciji iskopali su oči itd. U Nizozemskoj, Francuskoj i Njemačkoj osobito je omiljena bila priča o Geneviève od Brabanta, ženi lažno optuženoj zbog preljuba, koju je muž potjerao, te je živjela u šumi sve dok nije otkriveno da je nevina. Podjednako pasivne bijahu i dvije junakinje koje su u protestantskim zemljama često zauzimale mjesta svetica: kreposna Suzana (lažno optužena no osvećena poput Geneviève) i strpljiva Griselda - njih slave njemačke predstave, engleske lutkarske igre, švedske balade i danske pučke knjižice. Podjednako je pasivna i Pepeljuga, kao i druge junakinje narodnih priča; gotovo je podjednako pasivna i Djevica Marija, prilika pokornosti (Blagovijest) ili strpljive patnje (Raspeće). Judita koja je zaklala tiranina Holoferna kao da je izuzetak.³⁶² Zla je žena, s druge strane, oslikana kao izrazito aktivna, bilo da rogobori, zavodi, navlači loše vrijeme, krade mlijeko od susjedove stoke ili tuče muža. Činjenica da su najveći broj optuženih u suđenjima zbog čarobnjaštva bile žene, najbolji je dokaz o snazi pučkih ženomrzačkih tradicija; tome bismo mogli dodati i mnoštvo anegdota o ženskoj zlobi, od kojih su neke prikupljene u pučke knjižice u potpunosti posvećene tome pitanju. Te anegdote nastoje naglasiti kako je opasno ženama vjerovati: Eva, Dalila i Putifarova žena bile su emocionalno snažni obrasci varljivoga ženskog.³⁶³

AUTSAJDERI

Nijedna slika društva nije potpuna bez autsajdera. Jedna je vrsta autsajdera često promatrana u junačkome svjetlu: odmetnici. Koristim namjerno neutralni naziv

"odmetnik" kao opću oznaku brojnih načina života u oporbi vlastima. Na mru bijaše engleski *pirate* ili nizozemski *zeerover*. Na kopnu engleski *highwayman*, škotski *reiver*, njemački *Strassenrauber*, talijanski *bandito* (izvorno "izgnanik", kasnije "bandit") i španjolski *bandolero*. Sudeći po baladama, odmetnik je u istočnoj Evropi još važnija ličnost narodne kulture negoli na zapadu: ruski *razbojnik*, češki *loupežnik*, hrvatski uskok, mađarski *bétyár* i jugoistočnoevropski *hajduk*. Slaba gustoća naseljenosti i razmjerno slabe centralne vlasti omogućile su odmetnicima dulji procvat na istoku nego na zapadu, a potlačeni siromašni kmetovi s odmetnicima suosjećaju radije od slobodnijih i naprednijih seljaka.³⁶⁴

Odmetnici su više naličili na vladare nego na svece; težili su omiljenosti samo u svome vlastitome kraju. Ugled Robina Hooda ograničen je na Englesku, onaj Joana de Serrallonge na Kataloniju, Stjenke Razina na Rusiju. Zbog nekog razloga u osamnaestome stoljeću osobito su brojni novi odmetnici-junaci; možda je širenje *broadsidea* i pučke knjižice učinilo besmrtnima imena koja bi inače bila zaboravljena i učvrstilo podvige koji bi vremenom bili pripisani drugima. U osamnaeststoljetnoj Rusiji nalazimo kozačkoga pobunjenika Jemeljana Pugačova, u Karpatima Oleksa Dovbuša, u Slovačkoj Jurja Jánošíka, u Andaluziji Diega Corrientesa - "velikodušnog bandita", u Napulju Angiolilla, u Engleskoj Kapetana Kidda (rođenog u Škotskoj), Roba Roya i Dicka Turpina, koji je bio cestovni razbojnik, provalnik, lovokradica i krijumčar, u Francuskoj Cartouchca koji je vodio bandu lopova u Parizu i Mandrina koji rukovodi krijumčarenjem u Dauphinéu.³⁶⁵ To što su odmetnici bili pogodna sirovina za mitove navodi nas na zaključak da su zadovoljavali potisnute želje i običnim ljudiina omogućavali da se u mašti svete vlastima prema kojima su u stvarnom životu bili pokorni.

Središnja tema legendi o junačkom odmetniku njegovo je ispravljanje nepravdi i pomoć običnim ljudima. Robin Hood je, kako to tvrde balade, pljačkao bogate i davao siromašnima, osobito u *A Gest of Robyn Hood* (Child 117) i *A True Tale of Robin Hood* (Child 154). To će obilježje postati opće mjesto biografija odmetnika u engleskom govornom području. Rob Roy je poput Robina dao novac siromahu koji je dugovao bogatomu, da bi ga ovome uskoro opet oteo. Dick Turpin ubacio je šest funti u kuću siromašne žene, a taj nas postupak podsjeća na milosrđe Sv.Nikole. I u Španjolskoj tradicionalna balada spominje

*Diego Corrientes, el ladrón de Andalucía,
Que a los ricos robaba y a los pobres socorría.*

*Diego Corrientes, andaluzijski lopov,
Koji je bogatima krao i siromasima pomagao.*

Drugdje je tema već prema potrebi doživjela lokalne preobrazbe. Balade o Stjenki Razinu prikazuju junaka kako kažnjava nepravedne službenike i vješa guvernera-tiranina na njegova vlastita vješala. Angiolillo je navodno branio čast djevica i jeftino prodavao kukuruz u vrijeme rasta cijena.³⁶⁶

K tome, odmetnik je često opisivan rječnikom posuđenim iz viteškoga obrasca. Robin Hood opisivan je kao "udvoran": "Would he never do company harm / That any woman was in" ("Nikada ne bi on nudio društvu / u kojem bijaše ijedna žena"). Stjenka Razin u baladama je predstavljen kao *bogatyra*, tradicionalni ratnički junak. Mandrin bijaše znan po svojoj politesse... avec le beau sexe, a u jednom je životopisu opisan kao *preux*, "vrli" - pridjevom koji je vezivan uz Rolanda i druge junake viteških romana.

Odmetnik ipak nije uvijek idealiziran. Serallonga je bio pučki junak, no na sitne se ribe gledalo sasvim drugačije, kako nam to daju naslutiti neke šesnaeststoljetne katalonske

pučke knjižice. Stihovi o izvjesnom Ianotu Pochu, naprimjer, naglašavaju "zla i nevolje" što ih je sa svojom bandom prouzročio, i optužuju ga za okrutnost prema običnom svijetu:

*La pobra gent robaves
Fins los claus de las parets*

*Pljačkao si siromašan svijet
Sve do čavala sa zidova*

Na sličan način i *broadside Captain Kidd 's Farewell to the Seas* (1701) predstavlja otresita i okrutna junaka, a te će teme kasnije biti razrađene u osamnaeststoljetnoj američkoj verziji.³⁶⁷

Ako su stavovi o odmetnicima katkada dvosmisleni ili nejasni, slika ostalih autsajdera sasvim je jasna: oni su sami po sebi zli i strašni. Najočitiji su primjeri Turčin, Židov i vještica.

Turčin je obično prikazan kao bogohulnik koji niječe Boga, a ne kao čovjek s vlastitom vjerom. Uz to, Turke drže krvožednima, okrutnima i podmuklima. Kada bi kršćanski vojnici počinili okrutnosti, govorilo bi se da se vladaju "poput Turaka". Vježbanje gađanja u elizabetinskoj Engleskoj poznato je pod imenom *shooting at the Turk* ("gađanje Turčina"), jer je slika Turčina bila omiljena meta za strelice. Turke gotovo i nisu smatrali ljudima; obično su opisivani kao vukovi ili psi. U Španjolskoj i u Srbiji, gdje su muslimani bili susjedi, a ne autsajderi, ponekad bi ih u baladama prikazivali kao časne dušmane - što dakako nije bilo pravilo. Mletački se guverner Splita 1574. žalio da su domaćem stanovništvu "stalno u ustima razne uznemiravajuće balade; osobito one u kojima se Turke uspoređuje s nezaustavljivom poplavom, koju pjevaju noću, pod samim prozorima naše palače."³⁶⁸

Još veći strah (ako je to moguće) bude autsajderi koji žive u samoj zajednici, izdajice unutar zidina; Židov, naprimjer. Ni na Židove se, kao ni na Turke, nije gledalo kao na ljudska bića, već kao na "pse" ili prasad; rezbarije prikazuju Židovke kako rađaju praščiće ili krmaču kako doji židovske bebe. Promatrali su ih kao vračeve i bogohulnike i često optuživali za sknavljenje hostije ili svetih slika. Pučka pripovijetka, *Židov litalica*, govori o postolaru koji je spriječio Krista da se odmori na Križnome putu te je osuđen da otada luta svijetom. Židove su smatrali ubojicama zato što su raspeli Krista i često su ih optuživali za ritualno ubojstvo djece, npr. u baladi *Hugh of Lincoln* (Child 155). Na njih je često primjenjivan ustaljen obrazac okrutna i pohlepna lihvara. Juda je u misterijima često takav židovski lihvar; na sedamnaeststoljetnim su njemačkim lecima Židovi prikazivani kako izvlače korist iz rasta cijena i pada vrijednosti novca. Životopisi Jude u pučkim knjižicama navode da je ubio oca i oženio majku, kao da su potisnute želje projicirane na te najgore od svih nitkova.³⁶⁹

I na vješticu su gledali kao na izdajicu unutar zidina koja huli protiv kršćanstva vrijeđajući križ i hostiju, koja nanosi štetu susjedima, jede djecu i učestvuje u seksualnim orgijama s demonima. I tu je riječ o projekciji "svojih potisnutih strašnih želja" na vješticu. U šesnaestome stoljeću u mnogim su dijelovima Evrope sve učestaliji progoni zbog čaranja. U kolikoj su mjeri mržnja i strah prema vješticama bili spontani, a koliko je svećenstvo nastojalo preobratiti običan svijet na to ludilo, pitanje je na koje historičari danas teško nalaze odgovor. Teško je dokazati, no vjerojatno je obrazac starice koja svoje nadnaravne moći koristi da bi naškodila ljudima pučko vjerovanje što potječe još iz srednjeg vijeka ili prije, dok je obrazac vještice kao heretika ili bogohulnice u savezu s đavlom naučeno vjerovanje na koje su obični ljudi tek postupno preobraćeni. Dokaz za takvo gledanje dolazi iz usporedne historije. U pravoslavnim dijelovima Evrope u šesnaestome i sedamnaestome stoljeću nema velikih lovova na vještice; Rusija je, naprimjer, na njih imuna. Pa ipak, u ruskim narodnim pričama postoji lik nitkova što jako naliči vještici: baba Jaga, podmukla starica gvozdена nosa koja leti zrakom na mužaru i jede djecu.

Nedostaje samo zamisao ugovora stance s đavlom.

Tijekom reformacije nastala su još dva poznata nitkova: katolički obrazac zloga protestanta i protestantski obrazac zloga "papista". Nove su slike po mnogočemu srodne obrascima Židova i vještice, od kojih su očito preuzele neke sastavne dijelove. U šesnaeststoljetnoj Fraucuskoj katolici su protestante opisivali kao prasce, skrnavitelje i bogohulnike - zašto bi inače napadali relikvije i slike? - kao "začarane" novom vjerom, varljive, kao ljude odane čedomorstvu, ljudožderstvu i prorniskuitetu, u čemu ih podstiču i njihovi svećenici. S druge strane, u sedamnaeststoljetnoj Engleskoj protestanti su katolike promatrali kao idolopoklonike, štovatelje đavla, zavjerenike, izdajice koji žele uništiti englesku slobodu i nametnuti papsku, španjolsku ili francusku tiraniju, da i ne pominjemo Inkviziciju.

Mržnja prema autsajderima bijaše tako uobičajena da se gotovo pitamo nije li običan čovjek toga razdoblja bio, psiholozi bi to rekli, tzv. "autoritarna ličnost", u kojoj se pokornost vlastima miješa s agresivnošću prema ljudima izvan vlastite skupine.³⁷⁰

PUČKI STAVOVI I VREDNOTE

Velik dio junaka i nitkova što smo ih opisali na prethodnih nekoliko stranica odista su postojali. Zbog čega su, ipak, neki kraljevi, biskupi ili odmetnici postali junaci dok drugi nisu? Dok pokušavamo odgovoriti na to pitanje, moramo izbjeći dvije suprotstavljene pogreške. Historičari su skloni kratkovidnosti, i vrlo uporno nastoje objasniti npr. legendu o Henriku IV francuskom u sklopu kraljevih osobina i stavova prema njegovoj politici. Taj je pristup manjkav, budući da priče lutaju od jednog do drugog kralja-junaka i da ne postoji očita veza između moći i ugleda nekog vladara za života i njegova posmrtna ugleda, njegova mjesta u narodnoj predaji. Car Karlo V bio je vrlo moćan, no ima vrlo malo dokaza o tome da je i poslije smrti smatran junakom. Louis XIV za života je neštedimice prikazivan kao junak, no uzalud; za razliku od svog djeda Henrika, Louis se ne pojavljuje u francuskim narodnim pričama.³⁷¹ S druge pak strane razmjerno bezbojne ličnosti poput Sebastijana od Portugala ili Vilima III engleskog zaista su postale pučki junaci.

Folkloristi pak, skloni dalekovidnosti, ističu da se o raznim junacima pričaju iste priče, da se poznati obrazac "kristalizira" oko određenog pojedinca, a ne pitaju se zašto je taj pojedinac odabran. Što ga to čini "mitogenim"? Zašto je do procesa kristalizacije došlo na njemu, a ne na nekome drugom?³⁷²

Na to se pitanje u raznim slučajevima može različito odgovoriti, no uvjerljivo zvuči pretpostavka da se neki pojedinci poklapaju, ili se barem smatra da se u određenom pogledu poklapaju s junačkim obrascem npr. pravednoga kralja plemenita odmetnika. Podudarnost utječe na maštu pjevača, pripovjedača ili slikara, i počinju kružiti priče i slike o takvim pojedincima. Tijekom kruženja, njihovi životi i djela stapaju se s obrascem i u drugim pojedinostima. Do stapanja dolazi djelimice zbog tehničkih razloga o kojima smo već govorili (v. str. 117). Prilagoditi jezične ili slikovne formule novome junaku lakše je no stvoriti nove formule. Tradicionalna slika ujedno i odgovara očekivanjima publike.

Ta je teorija odviše smjela da bismo je mogli točnije dokazati, no ukažimo ipak na nekoliko dokaza koji je potkrepljuju. Ako se kralj zove jednako kao i vladar-junak, to će mu pomoći da se smjesti u narodnu tradiciju. Friedrich Veliki naslijedio je ponešto od tradicionalnoga "Cara Friedricha", lika koji je i sam proizvod stapanja Friedricha II i Friedricha I. Louis XII ugled pravednoga kralja što ga je u sedamnaestome stoljeću uživao djelimice rnože zahvaliti stapanju sa Sv. Louisom, Louisom IX. *Conquering William*,

William III od Engleske, možda je bio pripojen Vilimu Osvajaču (*William the Conqueror*). Martin Luther doživljavan kao protestantski svetac, primjerice na slavnim drvorezu Hansa Baldunga, možda se dijelom nastavlja na ugled Sv. Martina kao pučkog junaka - a shodno tome, kult Sv. Martina možda se u evangelističkoj Njemačkoj zadržao vezanjem uz Martina Luthera.

I vladareva djela utječu na svodenje u okvire obrasca. Vilim III i Karlo XII zaista su pobjeđivali, Henrik IV donio je mir, Louis XII i car Josip II brinuli su za pravdu i reformu, Sebastian se borio protiv nevjernika. Priča o neumrlom zaspalom kralju prihvatila se Sebastiana zato što ga nitko nije vidio kako umire, i zato što nije umro u Portugalu. "Harun-al-Rašidovski" se topos prihvatio Petra Velikog možda i zato što je Petar odista putovao *incognito*, mada Engleskom i Nizozemskom umjesto Rusijom.

Povrh toga i nedaće do kojih je zaista došlo nakon smrti vladara pripomogle su da se neki od njih ustoliče kao junaci, budući da se narod rado prisjećao dobrih starih vremena njihove vladavine. Turska opsada Mađarske 1526. vjerojatno je pripomogla tome da kralj Matijaš koji je umro 1490. postane junakom; Španjolsko zauzeće Portugala 1580. vjerojatno je isto učinilo za Sebastijana koji je ubijen 1578. Možda je i rusko "nemirno doba" oko 1600. izgladilo oštre rubove karijere Ivana Groznog koji je umro 1584.

Proces kristalizacije nije ograničen samo na vladare, već je na djelu i kod ostalih pučkih junaka ili nitkova. Engleske su odmetnike stapali s Robinom Hoodom. O malome engleskom odmetniku Gamalielu Ratseyu pričalo se da je nakanio opljačkati čovjeka, ali mu je umjesto toga, kada je vidio da je ovaj siromah, dao četrdeset šilinga i rekao da pomaže siromasima "jer si bogati mogu pomoći i sami". I o drugim su odradnicima kružile priče nalik na onu o Robinu Hoodu: o Dicku Turpinu i o Robu Royu, koji je obzirom na svoj poziv imao odgovarajuće ime ("rob" - opljačkati, op.prev). U Rusiji je slika Pugačova stopljena s onom Razina, budući da je i Pugačov bio Kozak i pobunjenik, a karijeru Razina opet su povezivali s onom Pugačova. Dick Whittington, o kome je sačuvano pouzdanih podataka, jasan je slučaj kristalizacije. Bio je bogat, a i velikodušan trgovac, osnivač Whittingtonova koledža. Trebalo mu je stoga pripisati nisko porijeklo (mada je ustvari bio plemenita roda) i ženidbu za kći svoga gospodara (u što se, kako znamo, nije upustio).³⁷³

Jedan od najizrazitijih slučajeva asimilacije s obrascem onaj je Faustov. Njegova je priča, kako je pripovijedaju lutkarske predstave i pučke knjižice ranog modernog doba, mješavina nekoliko tradicionalnih tema: one čovjeka koji sklapa ugovor s đavlom, poput Teofila; one čarobnjaka opasno bliskoga sa silama zla, poput fratra Bacona; i one varalice, poput Tilla Eulenspiegela. U knjizi o Faustu iz 1587. te se teme rniješaju i kristaliziraju na razmjerno neznatnoj ličnosti, izvjesnome Georgiusu Faustusu iz Heidelberga koji je živio u ranome šesnaestome stoljeću i proučavao magiju.³⁷⁴

Za nas su važnija pitanja zašto su ti obrasci postojali u ranoj modernoj Evropi, zašto su junaci prikazivani upravo na te načine i što nam sve to govori o pučkim stavovima. Tu se historičar nalazi u dvojbi. Predmet je previše nesiguran i dopušta tek utiske i pretpostavke; s druge strane, previše je važan da bi olako digao ruke od njega. Na ograničenome je prostoru najbolje da istaknemo tek nekoliko pojedinosti. Prva se tiče gotovo sveprisutnog nadnaravnoga. Ono prevladava u životima svetaca od rođenja do smrti. Sv. Juraj rođen je s crvenim križem na desnoj ruci, Sv. Nikola je kao dijete petkom odbijao dojku, a Sv. Ivan Krstitelj prorokovao još u majčinoj utrobi. Priče o mučeništvu načičkane su nadnaravnim uplitanjima. Svetoj su Agati odsječene grudi ponovno izrasle. Sveta je Lucija postala nepokretna i tisuću je muškaraca nisu mogli pomaknuti. Očekivali bismo da se čudima bave sveci, no povremeno za njima posežu i vitezovi, kraljevi i odmetnici. Vitezovi čine natprirodna junačka djela. Za Friedricha Velikoga govorilo se da je neranjiv i da je imao dvije knjige čarolija pomoću kojih je pobjeđivao. Za kralja Olava vjerovalo se da je čudesni iscjelitelj. U Francuskoj i Engleskoj kraljevsko je

čaranje bilo institucionalizirano u liječenju "kraljeve bolesti" (ustvari škrofule) dodirima, koje doživljava procvat u sedamnaestom stoljeću. Dok je Louis XII doticao petstotinjak ljudi godišnje, Louis XIII doticao ih je više od 3000, a Louis XIV jednom prilikom čak 2400 u jednom danu.³⁷⁵

Nadljudske moći također su učestalo obilježje biografija odmetnika. Nevjerojatna bijaše streljačka vještiva Robina Hooda: "uvijek bi presjekao prut". Turpin je put od Londona do Yorka prejahao za dan, što je bio toliki podvig da mu je sam dolazak poslužio kao alibi. No svi ti podvizi zanemarivi su u usporedbi s onima ruskih *razbojnika*. Stjenki Razinu ne mogoše nauditi ni meci ni topovska tanad, a jednom je čak umakao iz zatvora u čamcu kojeg je prethodno nacrtao na zidu.³⁷⁶ I nitkovima su se pripisivale nadnaravne moći, budući da im je pomagao đavao. Turke i Židove redovno su u stihovima i lecima dovodili u vezu s đavlom. Vjerovalo se da su vještice i mađioničari (poput Fausta) sklopili ugovor s đavlom. Za protestante je pod đavoljim ugovorom bio Papa, a za katolike Luther. Sve što je nadilazilo iskustvo običnih ljudi tražilo je tumačenje u čudesnome. Učenost bijaše neuobičajena, te je učen čovjek zacijelo bio čarobnjak i (poput fratra Bacona i ostalih) u svome kabinetu držao brončanu glavu što mu je odgovarala na pitanja (Indeks motiva D 1311.7.1). Neuobičajeno je bilo i bogatstvo, te je bogataš svakako tlačio siromahe, pronalazio zakopano blago, ili, kao npr. u *Pričama o Fortunatu*, dobivao na poklon novčarku bez dna.

Kao i ljudi, i predmeti bi, poput čarobne novčarke, poprimali nadnaravne moći - bilo mačevi, prstenovi ili što drugo. Slika sveca imala je iste moći kao i sam svetac i bila je, kao i stvarna osoba, predmetom nagovaranja, pa čak i prijetnji. U San Pedro de Usunu stanovnici su prijetili da će sliku Sv. Petra baciti u rijeku ako im molitve ne budu uslišane, a stanovnici Villeneuve-St-Georgesa zaista su svoga Sv. Jurja 1735. godine bacili u Seinu, pošto se nije pobrinuo za njihovu lozu. Čudotvornim su slikama često dodavani ex-voti, a za različite slike istoga sveca ponokad se vjerovalo da su suparnici, poput dvaju Sv. Kristofora u Tarragoni.³⁷⁷ To, kako ga ponekad nazivaju, "konkretno mišljenje" otkrivamo i u upotrebi personifikacija. U osamnaeststoljetnoj Srbiji kugu su poistovjećivali sa starom ženom koju se izvođenjem odgovarajućih obreda može držati podalje od sela. Mesopust bijaše debeo čovjek, a Korizma mršava starica (v. str. 150). U tom kontekstu ne izgledaju sasvim nemoguće prijetnje bretonskih seljaka da će ustrijeliti gabelle kao bijesnog psa (v. str. 71). U sedamnaeststoljetnoj francuskoj krčmi ne biste naišli na natpis "Čast svakome, veresija nikome", već na sliku mrtvaca s natpisom *Crédit es' Mort* (slika 9). Govor slika vječan je, to otkriva i sam pogled na novine ili reklamne panoe, no primjer Bretonaca pokazuje da su ga u sedamnaestom stoljeću uzimali ozbiljnije negoli mi danas. Možda nisu do kraja vjerovali da je gabelle osoba, no možda nisu ni sasvim sumnjali.³⁷⁸ Ljudi bi postajali žrtvena janjad za proccse. Napadalo se pojedinca, a ne sistem, kralja ili savjetnike, a ne krunu.

I zbog toga se, između ostalog, pučke stavove toga razdoblja može nazvati općenito "konzervativnima", ili bolje "tradicionalnima". Činjenica da su obrtnici i seljaci svece, vladare i vitezove prihvaćali kao svoje junake upućuje nas da su se poistovjećivali s vrijednostima crkve, kralja i plemstva, ili da su bar morali svoj svijet ustrojiti prema obrascima kojima ih je opskrbljivala vladajuća skupina.³⁷⁹ Godine 1786. seljake u Telemarku u Norveškoj opisali su jednim temeljnim načelom: "Drži se starih navada. Suprotstavljaj se svakoj promjeni." (*Følg gammel Skik. Staae imod alle Anordninger*). Taj naputak odzvanja brojnim poslovicama čiji je smisao "ne napuštaj stare običaje zbog novih", kako Katalonci kažu, *No et deixis els costums vells pels novells*; ako ga pogrešno ne shvatimo, poslužit će nam i kao korisna prečica za opisivanje stavova obična svijeta u tome razdoblju.³⁸⁰

Sve to ne znači da su obrtnici i seljaci bili posve zadovoljni s društvenim poretom. Društvo nisu vidjeli skladnim već kao sukob. Tužili su se na siromaštvo, nepravdu,

nezaposlenost, poreze, desetine, najamninu i danak u radu. Često spominju izrabljivanje, - kako to prizemnije kažu - "guljenje" ili "proždiranje" siromašnih od strane bogatih. Na pučkim lecima često susrećemo velike ribe kako jedu male - značenje je te slike očito (kao što to kaže ribič u Shakespeareovom *Periklu*): ribe u moru žive poput ljudi na zemlji. Obrtnici i seljaci (upućuju nas na to i već navođene primjedbe o sucima i odvjetnicima) dobro znaju kako je teško dobiti naknadu za zla nanesena zakonskim sredstvima.³⁸¹

Što se po njihovu mišljenju moglo uraditi protiv tih nepravdi? Usporedba svjedočanstava u tekstovima - pjesmama, pričama, poslovicama - sa svjedočanstvima u djelima - mnogim neredima i pobunama onoga doba - otkriva razne odgovore, a u širokom spektru stavova bilo bi korisno razlikovati pet pravaca: fatalistički, moralistički, tradicionalistički, radikalni i milenaristički.

Fatalistički je odgovor nevidljiv u djelima, no izražen je u tegobnoj rindrosti poslovice. Stvari ne mogu biti drugačije. Tolike poslovice u raznim jezicima počinju s "treba..." (*one has to, il faut, man muss, bisogna...*). "Bog visoko, a car daleko", kažu Rusi. "Siromah prolazi sirotinjski" ili "Bog dao, Bog uzeo", kažu Nizozemci.³⁸² U životu možemo samo trpjeti i izdržati. Pa ipak, neki su govorili "Pomozi si sam pa će ti i Bog pomoći" (ta je poslovice u optičaju kako u razdoblju kojime se bavimo tako i danas). Fatalistički se odgovor stapa s moralističkim, prema kojemu zla i nepravde svijeta nisu posljedica grešaka u društvenom poretku već u ljudskoj prirodi. Takav stav nije pasivan; protiv nitkova, gdje je god to moguće, dopušteno je djelovati. Taj stav izražava lik osvetnika, plemenita odmetnika koji udara protiv nepravde bogatih pojedinaca, a pomaže siromašne ili zakinite - ne pokušavajući promijeniti društveni sustav.³⁸³

Moralistički se odgovor pretapa u tradicionalistički, prema kojemu se u ime "starih pravica" (*das alte Recht, stara pravda, gammel skik* itd.) treba opirati promjenama do kojih dolazi. Naglasak je na zlim pojedincima koji prekidaju s tradicijom, ali i na novim običajima (mi bismo rekli novim trendovima). Nije to nerazumni konzervativizam, već gorka svijest da do promjena obično dolazi na račun običnih ljudi, povezana s potrebom opravdavanja nereda ili pobune. Tako u ustanku 1525. godine njemački seljaci objavljuju da brane svoja tradicionalna prava; normandijski seljaci 1639. ustaju i opiru se zahtjevima Louisa XIII u ime zakona Louisa XII; osamnaeststoljetni engleski bundžije zbog hrane zahtijevali su tradicionalne cijene i tradicionalna ograničenja za profiterstvo; a seljaci iz Telemarka 1786. suprotstavljali su se novim porezima u ime zakona Kralja Olava.³⁸⁴

Tradicionalistički se odgovor pretapa u nešto još radikalnije. Godine 1675. neki su od pobunjenih bretonskih seljaka zahtijevali *ordonnances nouvelles*. Ni svi zahtjevi njemačkih seljaka iz 1525. nisu bili tradicionalni, niti su se svi temeljili u prizivanju na stare običaje. Neki su zahtijevali ukidanje kmetstva, jer je "Bog sve stvorio jednakima" ili zato što je Krist otkupio svo čovječanstvo. Michael Gaismair, koji je predvodio ustanak u Tirolu, imao je pred sobom sliku "potpune jednakosti u zemlji" (*ain ganze Gleichait im Lande*). Stjenka Razin proglasio je da su svi ljudi jednaki. Ako to i jest povratak u prošlost, ne radi se pritom o novijoj prošlosti već o zlatnome dobu.

*When Adam delved and Eve span,
who was then the gentleman?*

*Dok je Adam kopao a Eva prela
Tko je tad gospodin bio?*³⁸⁵

Taj stav prelazi u milenarizam. Hans Böhm, "bubnjar iz Niklashausena" koji je u sedamdesetim godinama petnaestoga stoljeća propovijedao u würzburškome kraju objavio je da se bliži kraljevstvo bez poreza, najma ili službe, u kojem bi svi bili jednaki. "Doći će vrijeme kada će kneževi i gospodari raditi za svoj kruh svagdašnji". Thomas Müntzer sličnu je utopiju 1525. propovijedao tirinškim seljacima i rudarima. U Münsteru su 1534.

anabaptisti najavili novi red "u kojem će sve biti zajedničko, neće biti privatna vlasništva i nitko više neće morati raditi, već će jednostavno vjerovati u Boga". Milenij je trebao nastupiti čudom, božjom intervencijom, neovisno od ljudskoga truda, poput bijelčeva "prtljaga" u suvrernenim "*cargo cults*" ili Fortunatusova bogatstva, ili pak slike zemlje Dembelije, tako dobro poznate u šesnaestome stoljeću, u kojoj pečeni prasci s noževima u leđima čekaju da ih se uzme. Vratili smo se tako na fatalistički odgovor, mada u ovome slučaju optimističniji.³⁸⁶

U cijelom tom spektru nazora nalazimo i radikalne i aktivističke poglede, no malokad rještavine jednoga i drugog. Jedan je težak u Essexu elizabetinskoga doba pitao: "Što siromasima mogu bogataši, kad siromasi ustanu i drže se zajedno?". Do toga bi dolazilo rijetko. Posvuda je nedostajalo klasne svijesti ili "vodoravne solidarnosti". "Okomita solidarnost" gospodara i radnika, zaštitnika i štitenika, zemljoposjednika i zakupnika često je djelovala protiv tih vodoravnih veza. U gradovima je odanost zanatu (gospodari i nadničari), suprotstavljena drugim zanatima i drugim gradovima, kočila klasnu svijest. Izvan gradova kočila ju je odanost selu; seljake bijaše teško nagovoriti na suradnju sa strancima, čak i s drugim seljacima.

Uz nepovjerenje prema svima koji ne pripadaju uskome krugu rođaka i prijatelja ide i viđenje svijeta (što ga nerijetko susrećemo u tradicionalnim društvima) kao mjesta "ograničenih dobara" u kojem se može napredovati samo nauštrb drugoga. (Takvo poimanje, dakako, nije sasvim neosnovano u društvu koje ne poznaje gospodarski rast.) Posljedica toga su široko rasprostranjena zavisti, "zao pogled" (*evil eye*) i strah od zavisti. Takvo je, naprimjer, vjerovanje da su vještice mogle izmisti više mlijeka otimajući ga pomoću natprirodnih sila susjedovim kravama. Postojale su čarolije kojima se štitilo domaće životinje usmjeravajući zlo na tuđu stoku. Ljudi kao da su vjerovali da se ne može mijenjati sistem, već samo mjesta pojedinaca unutar njega - što je najsajnije prikazano u svijetu naopačke (v. str. 150). U Vivaraisu 1670. godine neki su buntovni seljaci objavili da je došao red na plemiće da postanu *njihove* sluge.³⁸⁷

Takvo siromaštvo mašte, nemogućnost poimanja drugačijih socijalnih svjetova, nedvojbeno proizlazi iz uskih obzora i ograničenog socijalnog iskustva. Neki turski seljaci, prema istraživanju iz godine 1914, nisu mogli zamisliti svotu veću od pet tisuća dolara. Slično i Misère, kada ga pitaju što najviše želi, ne misli na zemlju ili na još drveća, već na veću sigurnost za jedino drvo koje posjeduje. U razmjerima svijeta narodne priče on je u pravu; izbjegao je *nemesis* što se međutim okomila na ribara i njegovu ženu (Grimm, br.19) koji su tražeći previše razdražili svoga natprirodnog pomagača, te ostadoše bez svega. Jedna ruska poslovice kaže: "previše je sreće opasno".³⁸⁸ Ljudi možda nisu ni htjeli zamisliti drugačije načine života. Bili su preplašeni.

Imali su i razloga za preplašenost uzme li se u obzir stupanj smrtnosti i ugroženost ratom, glađu i kugom. Skrivena nesigurnost često isplivava u obliku poslovice. Svijet izvan obitelji, kuće i sela neprijateljski je. "Trima stvarima nije vjerovati; kralju, vremenu i moru." "Prijatelji i mazge iznevjere te kada ih trebaš." "Krčag ide na vodu dok se ne razbije." Mnogi obredi i simboli narodne kulture kao da su zaštita od opasnosti. To je i funkcija mnogih svetaca, osobito "četnaestorice pomagača u nevolji" (*Die Vierzehn Nothelfer*), koji su se u petnaestome stoljeću proširili iz Njemačke. Sv. Juraj štitio je od rata, Sv. Sebastijan od kuge, Sv. Margareta od opasnosti u porodu i tako redom. Drugi pučki junaci promatrani su u sličnom svjetlu: ratnici ili junaci naslikani na ormarima imaju ulogu čuvara. Nesigurnost povlači za sobom i odanost tradiciji, jer "sigurno vrijedi više od nesigurnoga" i na svaki je način bezopasnije.³⁸⁹

Opasno bijaše napustiti uhodane putove tradicije, no postojeći je društveni poredak sa svim svojim nepravdama i oskudicama prečesto rađao mnoga nezadovoljstva. Ljudima

su trebali omraženi likovi poput vještica, Turaka i Židova, a na strance je valjalo prebaciti netrpeljivosti nastale iz napetosti u samome društvu. Potrebne bijahu i redovne prigode za izražavanje suprotnosti i olakšanje napetosti. O tim prigodama govori sljedeće poglavlje.

SVIJET POKLADA

MITOVI I IBIČAJI

U prethodnom poglavlju pokušali smo shvatiti stavove i vrednote uz pomoć narodnih junaka. Jedna od mana takvog pristupa bijaše to što je narodne jnnake valjalo izuzeti iz njihove sredine. U evropskoj tradicijskoj narodnoj kulturi najznačajnija pozornica bijahu svetkovine: obiteljske svetkovine poput svadbe; komunalna praznovanja poput gradskih ili župskih patrona (*Fête Patronale*, *Kirchenweihstag* i dr.); godišnji blagdaui što ih je slavila većina Evropljana poput Uskrsa, Maja, Ivanja, dvanaest adventskih dana, Nove godine, Kraljeva i napokon poklada. Bijahu to naročite prigode kad su ljudi prestajali raditi; tada bi jeli, pili i trošili štogod su imali. Talijanski opat, Albert Fortis na svom putovanju po Dalmaciji s negodovanjem bilježi kako " Morlaci općenito malo drže do domaćega gospodarstva: u toj su pojedinosti slični Hotentotima, jer za tjedan dana raspu ono što bi im moralo biti dovoljno za nekoliko mjeseci, samo ako se pruži prilika za veselje".³⁹⁰ Dalmacija je možda ekstreman primjer, ali vrlo jasno oslikava ulogu praznovanja u tradicionalnom društvu. Doba trošenja stajalo je nasuprot svakodnevici baš zato što je svakodnevica bila doba brižne štednje. Upravo tu osobinu praznovanja simbolizira odjeća za svetkovanje: nosili bi tada svoja najbolja odijela. Neki Englez u posjeti Napulju zapaža da "siromšku (tal. *lazzaro*) treba vrlo malo odjeće izuzevši na praznike; tih je dana napirlitan, nosi haljetak ukrašen gajtanima i čarape žarkih boja; ima goleme kopče".³⁹¹ Naročita odjeća bijaše znakom da nije običan dan.

Neke se predstave izvode samo za praznike, naprimjer engleske majske igre i njihovi toskanski ekvivalenti, takozvani *Maggi* ili *Bruscelli*, ili pak španjolske *auto pastoril* koje su se prikazivale za Božić, ili *auto sacramental* koje su se prikazivale na Tijelovo - a da i ne spominjemo brojne pokladne predstave. Najbogatije ukrašene ćupove, zdjele i tanjure u domaćinstvima često upotrebljavahu samo za prazničnih zgoda. Tako su se i održale u životu, da bi povjesničara, nije li dovoljno pažljiv, zavarale u pogledu kvalitete svakodnevnoga života minulih vremena. Čak polovica kuće ponekad bijaše namijenjena svećanim zgodama. U sedamnaestom i u osamnaestom stoljeću u Švedskoj bijaše uobičajen tip kuće zvane parstuga s dvije glavne prostorije, jednom za svakodnevnu upotrebu, a drugom za goste i svetkovine. Ako je kuća imala samo jednu glavnu prostoriju, za posebne su je prilike preuređivali šarenim trakama iz spremišta. Narodna tematika tih *Bonadsmaleri* npr. Svadba u Kani ili Posjeta kraljice od Sabe kralju Salamonu izvrsno odgovara tim zgodama, prikazujući idealiziranu sliku domaćina i gostiju.³⁹²

Jedan francuski sociolog smatra da čovjek u tradicionalnim društvima živi "sjećajući se minulog praznika i očekujući naredni". To ističe i Thomas Gray pišući 1793. iz Torina: "Taj mesopust traje samo od Božića do korizme; jedna polovica preostatka godine prolazi u sjećanju na prethodni a druga u očekivanju budućega karnevala".³⁹³ Ljudi su računali vrijeme po velikim blagdanima poput Miholja i Martinja. Za većih svetkovina u gradove bi navrli seljaci iz okolice ne želeći propustiti zabavu. Neki engleski putnici koji su se zatekli u Pratu na dan Majke Božje dobro su osmotrili mnoštvo na *pjaci*: "pritom prosudismo da polovina prisutnih ima slamnate šešire a četvrtina su bos". Neki engleski svećenik koji se zatekao u Barceloni za Velikog tjedna godine 1787. zapaža da "za tu priliku mnogi stižu u Barcelonu iz obližnjih sela, a neki i iz dalekih krajeva". Hodočašća na sveta mjesta prilikom značajnih praznika važni su događaji u životima ljudi. Neki

čovjek, koji je posjetio svetište St. Claude u području Jura, cijeli je svoj život bio poznat kao *Romieu*, kao što današnji hodočasnici u Meku dobivaju naslov *hadžije*.³⁹⁴ Slike na zidovima koliba počesto bijahu suveniri s hodočašća, jer su se drvene figurice svetaca prodavale u krugu svetišta, naprimjer u Mariazellu u Austriji i u Čenstohovi u Poljskoj. Čak i komad namještaja svakodnevne upotrebe, poput ormara ili kreveta, može biti povezan s blagdanom za koji je napravljen, najčešće sa svadbom prvih vlasnika. Često nosi njihove inicijale i datum tog značajnog događaja.

Raspravljajući o praznicima nužno je razmotriti praznične običaje. Izraz "običaj" ili "ritual" teško je zauzdati definicijom. Na narednim stranicama ove knjige taj će se termin odnositi na djelatnost kojoj je cilj izraziti neko značenje nasuprot pretežno utilitarnim djelatnostima i nasuprot izražavanju značenja riječju ili slikom. Svakodnevni je život moderne Evrope pun običaja, vjerskih i svjetovnih, a izvođenje pjesama i priča nije rijetkost. Talijanski pripovjedači priča počinjahu znakom križa. Jedan izvještaj *highland Society* iz osamnaestoga stoljeća kazuje "o nekom starom župljanu koji vrlo svečano skida šešir svakiput kad zapjeva Duon Dearmot...reče mi, da to čini iz poštovanja prema uspomeni na tog junaka".³⁹⁵ Za složenije običaje, međutim, valjalo je pričekati posebne zgode. Ti su istančaniji običaji ostavili premalo tragova da bi ih historičar uzmogao koliko toliko točno rekonstruirati. Ipak, treba pokušati, jer bi slika tradicionalne narodne kulture bez običaja bila pogrešnija od povjesničarove makar i nepotpune rekonstrukcije. Naprimjer, značenje nekog narodnog junaka katkad će se preoblikovati uz pomoć običaja koji toga junaka javno prikazuje.

Poznati primjer takve preobrazbe je Robin Hood. Robin bijaše ne samo junak balada nego i Majskih igara. Često je sastavni dio engleskog praznika proljeća, zajedno s Majskim Kraljem i Kraljicom. Robinova zelenožuta odjeća, tzv. *Lincoln green* i njegov dom u zelenoj šumi učiniše ga zgodnim proljetnim simbolom. No kad je već Robin Majski kralj, potrebna mu je Kraljica. Sve do šesnaestoga stoljeća, dakle nekoliko stotina godina pošto je priča o Robinu po prvi put ispričana, u vezi s njim nema podataka o Djevi Marion. Ali Robin Hood i Djeva Marion bijahu Majski Kralj i Kraljica u Readingu 1502, u Kingstonu na Temzi 1506, u Londonu 1559, u Abingdonu 1566. Bilo bi pogrešno opisivati Robina Frazerovom terminologijom kao "demon vegetacije", jer to bi značilo zanemariti njegovo društveno značenje. Pa ipak, čini se da je razbojnik Robin uskočio u tu ulogu i preuzeo oznake duha proljeća.³⁹⁶

Priča o Svetom Ivanu Krstitelju bolje je dokumentirana, ali teče čudesno sličnim putanjama kao i ona o Robinu. Dan uoči Ivanja ljetni je solsticij. U ranom razdoblju novovjeke Evrope taj je praznik prilika za brojne praznične običaje, paljenje kresova i skakanje preko njih, kupanje u rijekama i umakanje grančica. Vatra i voda redoviti su simboli očišćenja, stoga je moguće dokazivati kako praznik znači obnavljanje, regeneraciju; također i plodnost, jer bilo je tu i običaja s gatanjem hoće li biti dobra žetva i hoće li se djevojka te godine udati. Kakve li veze ima sve to sa Svetim Ivanom? Čini se kao da je srednjovjekovna Crkva preuzela neki pretkršćanski praznik i pretvorila ga u svoj. Kao što se praznik zimskog solsticija 25. prosinca počeo slaviti kao dan Kristova rođenja, tako se i praznik ljetnog solsticija počeo slaviti kao rođendan Kristova preteče. Kupanje u rijeci dobilo je novo tumačenje kao uspomena na Ivanovo krštenje u rijeci Jordan. Čini se da je Sveti Ivan, poput Robin Hooda, uskočio u ulogu duha vegetacije. Ponekad su ga prikazivali s grančicom, a češće kao oskudno obučenog isposnika što živi u divljini (v. str. 123). Stoga nije teško zamisliti ga kao šumskoga duha ili divljeg šumskog čovjeka, popularni lik srednjovjekovne umjetnosti koji vjerojatno simbolizira Prirodu (nasuprot Kulturi).³⁹⁷

Jedna glasovita devetnaeststoljetna teorija_mita tvrdi da su mitovi potekli iz običaja. Tijekom vremena, kaže ta teorija, ljudi su sve manje razumjeli značenje običaja pa je

trebalo izumiti mitove da bi ih se objasnilo. Ta je teorija odviše jednostavna. Lako je naći slučajeve u kojima se mit javlja prije rituala, kao naprimjer Posljednja večera. No primjeri poput Robin Hooda i Svetog Ivana navode na pomisao da običaj katkad utječe na mit. Još su jasniji primjeri Svetog Antuna Opata i Svetoga Martina. Zašto se pustinjač Sveti Antun prikazuje s prascem? Zato što njegov praznik pada na 17. siječnja, u doba svinjokolja u domaćinstvima. Među tradicijskim pjesmama o Svetomu Martinu jedna je s ovakvim početkom:

*Wen der heilige Sankt Martin
Will dem Bishof sehr entfliehen
Sitzt er in dein Gaense Stall...*

*Kada sveti Martin
Biskupu hoće uteći
Sjedne u guščarnik.*

Takva događaja nema u životopisu sveca. Ipak, Martinje, praznik svetoga Martina pada 11. studenog. Otprilike u to doba ljudi su klali guske i bio je običaj, naročito u Njemačkoj, da se toga dana jede guska. Guska kao dio običaja domilila je i u mit.³⁹⁸

POKLADE

Poklade su *par excellence* praznik koji nudi kontekst slikama i tekstovima. Naročito su u južnoj Evropi poklade bile najveći narodni praznik u godini, povlašteno razdoblje kada je ljudima dopušteno da barem jednom gotovo nekažnjeno kažu ono što misle. Poklade su omiljelo vrijeme kad su se izvodile dramske predstave, pa mnoge od njih ne možemo posve razumjeti ne poznamo li barem donekle pokladne običaje na koje nerijetko aludiraju.

Prije negoli se upustimo u bilo kakva tumačenja, uz pomoć fragmentarne građe s kojom raspoložemo pokušat ćemo rekonstruirati tipične poklade. No ta je rekonstrukcija neminovno rizičan pothvat. S obzirom na to da obilje građe potječe iz Italije, prijeti opasnost da ćemo Evropu vidjeti kroz talijanske naočale. Veći dio raspoložive građe odnosi se na gradove i ne kazuje nam sve što bismo željeli znati o seljačkoj kulturi, premda su neki seljaci živjeli u gradovima, a drugi su vjerojatno onamo dolazili na praznik. Većina građe potječe od ljudi sa strane, inozemnih turista koji su možda pogrešno shvatili ono što su vidjeli i čuli. Nijedan mesopust nije posve jednak nekom drugome. Postojale su regionalne varijacije, a bilo je i razlika zbog vremenskih prilika, političke situacije, cijene mesa u određenom razdoblju. Napokon, sve te varijante ne možemo prosuđivati nemamo li neku normu, standardnu sliku poklada u ranom razdoblju novovjeke Evrope.

Pokladno je doba počinjalo u siječnju, ili čak potkraj prosinca, a raspoloženje je raslo s približavanjem korizme. Mjesto pokladnih zbivanja bijaše otvoren prostor u središtu grada: u Montpellieru je to Place Notre Dame; u Nürnbergu tržnica oko gradske vijećnice; u Veneciji trg Sv. Marka i tako dalje. Poklade možemo smatrati golemom predstavom kojoj glavne ulice i trgovi služe kao pozornica, grad se pretvara u kazalište bez zidova, a stanovnici u glumce i gledaoce koji s balkona promatraju pojedine prizore. U biti nije bilo stroge podjele među glumcima i gledateljima jer bi dame s balkona, kad bi im se prohtjelo, bacale jaja na mnoštvo ispod njih, a nerijetko je maškarama bilo dopušteno upadati u privatne kuće.³⁹⁹

Radnja tog divovskoga igrokaza odvijala se oko više ili manje formalno strukturiranih događaja. Slabije strukturirani događaji zbivali su se bez prekida tijekom cijeloga pokladnog razdoblja, i to po cijelome gradu. Ponajprije to je obilno uživanje mesa, fritula (Nizozemska), pogača. Vrhunac bijaše na pokladni utorak u sedamnaeststoljetnoj

Engleskoj opisan kao vrijeme "tolikoga kuhanja i prženja, tolikih pečenki i prepečenaca, tolika pirjanja i krčkanja, takva pečenja kolača friganja, sjeckanja, rezanja, komadanja, žderanja i prežderavanja, da bi pomislio kako su ljudi u želuce odjednom strpali hrane za dva mjeseca, da su trbušine napunili mesom za putovanje do Carigrada ili sve do Zapadne Indije". Također mnogo se pilo. Prema jednom engleskom posjetiocu posljednjeg pokladnog tjedna u Rusiji "lokali su kao da više nikad neće piti".⁴⁰⁰ Ljudi su na ulicama pjevali i plesali - bila je to posve obična pojava u novovjekovnoj Evropi, neobično bijaše uzbuđenje, a neke pjesme, plesovi i glazbeni instrumenti bijahu sasvim posebni, naprimjer nizozemski *Rommelpot*, svinjska mješina napeta na lonac dopola ispunjen vodom. "Kad se trska probije kroz mješinu i pomiče držeći je među palcem i prstima, instrument proizvodi zvuk sličan svinjskom cičanju pri klanju".⁴⁰¹ Ljudi su nosili maske, ponekad s dugim nosevima ili su se preoblačili u pokladnu odjeću. Muškarci su se maskirali u žene, žene u muškarce; popularna je bila i odjeća svećenika, đavla, lude, divljih ljudi i divljih životinja, naprimjer medvjeda. Talijani su se rado oblačili u likove *commedie dell'arte* pa se Goethe sjeća kako je na rimskom korzu vidio stotine Pulcinella. Neki Englez koji se zadesio u Parizu za karnevala godine 1786. piše kako su se "popovi, kardinali, fratri, đavoli, dvorjani, harlekini i advokati - svi zajedno stopili u šareno mnoštvo".⁴⁰² Ali ne samo da su bili maskirani, nego su igrali svoje uloge. "Jedan glumi doktora prava pa šeta ulicama noseći pravne knjige i raspravlja sa svakim koga sretno".⁴⁰³ Lude i divlji ljudi srljali su naokolo udarajući prolaznike svinjskim mješinama pa čak i štapovima. Ljudi su jedni na druge bacali brašno, ili slatkiše, ili jabuke, ili naranče, ili kamenčiće, ili jaja, ponekad puna ružina mirisa a ponekad baš i ne. U Cadizu je sveprisutni engleski posjetilac opazio kako žene s balkona sipaju dolje na muškarce vjedra puna vode.⁴⁰⁴ Životinje bijahu česte žrtve pokladnih ludorija; pse bi umotane u pokrivač vitlali zrakom, a pijevce bi gađali nasmrtnim kamenjem. Bilo je i verbalnih agresija, naizmjenice su se vrijeđali i pjevali satiričke stihove.⁴⁰⁵

U ostalim zbivanjima, formaliziranim i usredotočenim na nekoliko posljednjih pokladnih dana, i na središnje gradske trgove, jače su se osjećale razlike među glumcima i gledaocima. Organizirala bi ih često udruženja ili bratovštine, vodio bi ih "Kralj" ili "Opat" udruženja nevaljalaca, a izvodili bi ponajviše, ali ne i isključivo, mlađi muški pripadnici viših klasa, kao naprimjer *Abbaye des Conards u Rouenu*, *Compagnie de la Mère Folle u Dijonu*, *Compagnia della Calza u Veneciji* ili *Schembartläufer u Nürnbergu*.⁴⁰⁶ Izvodili su "improvizirane" predstave, tj. nije postojao pisani tekst i nisu se (vjerojatno) održavali pokusi. Ali te bi predstave uskladila skupina ljudi koji su se poznavali i koji su već i prije sudjelovali u takvim priredbama. Predstave nisu bile ni točno fiksirane, ni sasvim slobodne, jednako kao što nisu bile posve ozbiljne, ali ni puka zabava - nešto između. Često su sadržavale tri bitna elementa.

Prije svega tu je povorka u kojoj bi se našla kola s ljudima odjevenim poput divova, boginja, vragova i tako dalje. U Nürnbergu postojala su kola na plazovima zvana *Holle* (pakao), vukli bi ih ulicama do glavnoga trga. Kola su često oblikovana poput broda, podsjećajući na germanske povorke brodova-kola o čemu tu i tamo nalazimo podatke u doba antike i u srednjem vijeku. Naročito su brojna i glasovita bila kola iz Firenze. Sudionici bi predstavljali vrtlare, dojkine, mačevaoce, đake, Turke, *Landsknechten* - vitezove, i pripadnike drugih društvenih kategorija. Pjevali bi pjesme skladane za tu priliku i upućivali ih damama što s balkona promatrahu povorku. U nekim francuskim mesopusnim ophodima funkcioneri "Velikog princa Karnevala" nosili bi u povorci muževe koje su žene tukle ili one koji su se nedavno oženili ili bi ih vodili gradom jašući naopačke na magarcu.⁴⁰⁷

Daljnji redovit element pokladnog obreda su razna takmičenja, npr. trčanje za prsten, a omiljele bijahu konjske i pješačke utrke. Rimski je mesopust sadržavao utrku mladića, utrku

Židova i utrku staraca. Bilo je i različitih turnira na kopnu i u vodi. U Lillu u osamnaestom stoljeću sudionici turnira stajahu u dva čamca koji plutahu na vodi. Nogometne utakmice na pokladni utorak bile su česte u Britaniji i na sjeveru Francuske. U Ludlowu potezali bi uže; u Bologni jedna bi stranka drugu nabacivala jajima, a ovi bi se pokušavali obraniti štapovima.⁴⁰⁸

Treći element koji se opetovano javlja u pokladama jest izvođenje igrokaza, obično farse. Teško je, međutim, povući crtu među formalnim igrokazom i neformalnim "igrama". U Italiji bi organizirali lažne opsade, pa bi jurišem osvajali dvorac podignut na glavnom trgu; u Francuskoj bi održavali šaljiva suđenja ili causes grasses; u Španjolskoj držali bi šaljive govorancije; u Njemačkoj bi neudate djevojke vukle plugove hineći oboravanje; u lažnim svadbama mladenku bi katkad glumio momak, a mladenca medvjed (v. str. 104. o parodiji). Mnogo takvih igara bilo je usredotočeno oko lika samoga "Mesopusta". "Mesopust" je obično imao lik tusta veseljaka, bio je debeljuškast, trbušast, često su s njega visjele namirnice (kobasice, perad, zec), sjedio bi na buretu, a uz njega bijaše kotao pun makarona (naprimjer u Veneciji 1572). Nasuprot tome "Korizmu" je predstavljala mršava starica u crnini s ovješanim ribama. Engleski muški lik "Jack Korizma" čini se da je iznimka. Pokladni kontekst pomoći će nam pri objašnjavanju imena i naslućivanju značajki brojnih znamenitih klaunova toga doba: "Hans Wurst" zacijelo je pokladni lik s kobasicom, dok su "Pickleherring" ("Usoljena haringa") i "Steven Stockfish" ("Stjepan Bakalar") tipovi iscrpljeni korizmom.⁴⁰⁹

Ima podataka koji nas navode na misao da bitke među "Mesopustom" i "Korizmom" nisu puki proizvodi mašte jednog Breughela, Boscha ili nekog drugog slikara, nego da su se doista javno odigravale. U Bologni je 1506. godine održan turnir između "Mesopusta" na debelorn konju i "Korizme" na mršavom, a svaki od njih sa četom suboraca u pratnji. Posljednji čin praznika često bijaše drama u kojoj bi sud sudio "Mesopustu", a taj bi se ispovijedio i napravio oporuku, bio bi smaknut, i to obično spaljen, a zatim bi se održao lažni sprovod. Ponegdje bi svečano obezglavili prasca, naprimjer svake godine u Veneciji, ili bi srđelu pokopali uza sve počasti, naprimjer u Madridu.⁴¹⁰

SVIJET NAOPAČKE

Što su poklade značile ljudima koji su u njima sudjelovali? Pitanje je zapravo suvišno. Poklade bijahu praznik, igra, same sebi cilj, pa nema potrebe objašnjavati ih ili opravdavati. Bilo je to vrijeme zanosa, slobode. S druge pak strane postoji, zapravo, više pitanja. Zašto je igra poprimala baš takve oblike? Zašto su ljudi nosili maske dugih noseva, zašto su bacali jaja, zašto su osuđivali "Mesopusta"? Suvremenici nisu marili da nam ostave zapis o značenju poklada - značenje mora da je bilo posve očito. Bit će stoga potrebno saznati posredno i tražiti teme koje su se ponavljale odnosno, koje su se, i kako su se, najčešće javljale zajedno.⁴¹¹

Tri su glavne, stvarne i simboličke, pokladne teme: hrana, spolnost i nasilje. Hrana bijaše najočitija. *Carne* u karnevalu znači meso (u nas Mesopust, op.pr.). Mnogo bi izjeli svinjetine, govedine i drugoga mesa, a mnogo bi mesa prikazali simbolički. S "Mesopustove" bi odjeće visjeli pilići i zečevi. U Nürnbergu, Münchenu i drugdje mesari bi igrali značajnu ulogu u običajima, plesali bi i trčali ulicama, ponekog naučnika zagnjurili bi u vodu. Godine 1583. devedeset je mesara u Königsbergu u povorci nosilo kobasicu od 200 kilograma.

U prenesenom smislu *carne* znači također "meso", tj. putenost. Kao i obično spolnost je simbolički zanimljivija od hrane zbog načina kako se prikazuje, bez obzira na providnost

velova pod kojima je skrivena. Povjesničari koji se bave osamnaeststoljetnom Francuskom izradili su tablice sezonskih kretanja začeca i pokazali da je u doba poklada seksualna aktivnost bila na visini. Najveći, naime, broj začeca pada u svibanj odnosno lipanj, ali zapaža se još jedan vrhunac, a taj je negdje oko veljače. Svadbe su se često slavile u doba poklada, a lažna svadba bijaše omiljeli oblik pokladne igre. U to doba dvosmislene pjesmice ne samo da su dopuštene nego su čak obvezne. Tipična je pjesma s karnevalskih kola firentinskih "proizvođača ključeva" upravljena gospama što su ih promatrale s balkona:

| | |
|--|--|
| <i>E bella e nuova ed util masserizia</i> | <i>Naš je alat lijep, nov i koristan</i> |
| <i>Sernpre con noi portiamo</i> | <i>uvijek ga imamo uza se</i> |
| <i>D'ogni cosa dovizia</i> | <i>na sve je spreman</i> |
| <i>E chi volesse il puo loccar con mano.</i> | <i>želite li možete ga rukom taknut.</i> |

Znamo da su godine 1664. u Napulju gospođe bile šokirane velikim drvenim falusom "poput konjskoga" što su ga u povorci nosili ulicama.⁴¹² Nakon toga interpretacija dugonosih ili rogatih maski kao faličkih simbola neće nam se činiti nategnutom, a da i ne govorimo o golemoj kobasici iz Königsberga. Poklonit ćemo također pažnju seksualnom značenju "oboravanja", u kojem sudjeluju neudate djevojke, i svinjskoj mješini koju su upotrebljavali za proizvodnju zvukova, kao loptu, i njome su udarali. Pijevac i prasac istovremeno su simboli sladostrašća, dok su kosmati šumski čovjek i medvjedi koji otimlju gospe, a često se javljaju među pokladnim likovima, zacijelo simboli potencije. Poklade nisu bile samo praznik spolnosti, nego i praznik luda, nasrtanja, razaranja i obeščasćivanja. Možda je spolnost kao pojam posrednik koji sjedinjuje hranu i nasilje. Nasilje, kao i spolnost, bijahu više manje sublimirani u običajima. U to je doba bila dopuštena agresija riječima; maškare su slobodno vrijeđale pojedince i kritizirale vlast. U to si vrijeme smio nabijediti susjeda da mu žena nabija rogove ili da ga bije. U pokladnoj povorci u Madridu godine 1637. neka osoba, koja je izgledala kao da joj je koža oderana, nosila je natpis:

Sisas, alcavalas y papel sellado
Me lienen desollado.

Trošarina, porez na trgovinu i papir s pečatom
*oguliše me do kože.*⁴¹³

Neki drugi likovi u nošnji različitih vojnih rodova, aludirajući na trgovinu vojničkim titulama, nosili su natpise "Za prodaju". Agresija je često ritualizirana u šaljivim bitkama ili u nogometnim utakmicama, ili se pak usmjeravala prema onim živim bićima koja se nisu mogla braniti poput pijevaca, pasa, mačaka, i Židova na koje se u svakogodišnjoj trci rimskim ulicama nabacivahu blatom i kamenjem. Ozbiljnije bi se nasilje nerijetko zbilo ili zato što su vrijeđanja otišla predaleko, ili zato što su poklade bile predobra prilika a da se ne iskoristi za naplatu starih računa. U Moskvi bi tijekom pokladnog razdoblja porastao broj uličnih ubojstava, a neki engleski posjetilac Venecije potkraj šesnaestoga stoljeća bilježi "uveče na pokladni utorak sedamnaest bijaše ubijenih i vrlo mnogo ranjenih; osim toga kažu da je gotovo svake noći netko ubijen, i to za cijelo vrijeme karnevala". U Londonu nasilje naučnika na pokladni utorak bijaše redovito poput pokladnih kolača (mi bismo rekli *krafna*, op. pr.): "Mladići naoružani toljagama, kamenjem, maljevima, ravnalima, zidarskim lopaticama i ručnim pilama razvalili bi kazališta i opljačkali javne kuće"; džepova punih kamenja gađali bi stražare kad bi ovi stigli. Oko 1800. rečeno je "da

su rezultat svakog velikog praznika u Sevilli u prosjeku dvije do tri teško ili smrtno ranjene osobe".⁴¹⁴

Claude Lévi-Strauss nas je naučio da pri tumačenju mitova, običaja i drugih kulturnih pojava tražimo opozicije. U ovom slučaju dvije temeljne oporbe nude kontekst tumačenju mnogih elemenata pokladnog događanja, oporbe kojih su suvremenici bili itekako svjesni. Prva je oporba ona između poklada i korizme, između kako bi to rekli Francuzi, tustih i mršavih dana (*jours gras, jours maigres*), redovito personificiranih kao debeli muškarac i mršava žena. Po crkvenim zakonima korizma bijaše vrijeme posta i suzdržavanja, suzdržavanja ne samo od mesa nego i od jaja, spolnosti, igara i ostalih zabava. Stoga je prirodno prikazivati korizmu kao mršavicu (i sama riječ *lent* na engleskom znači mršavo doba), kao kvaritelja veselja, srodnog beskrvnim životinjama velikoga posta. Sve što je nedostajalo korizmi isticalo se, naravno, u mesopustu pa je "Mesopust" prikazivan kao mlad, veseo, debeo, sladostrastan, izjelica i popilica, lik poput Gargantue ili Falstaffa. (Nema sumnje da je povezanost uzajamna, pa su poklade kontekst za interpretaciju Gargantue i Falstaffa.)

Druga temeljna oporba iziskuje opširnije objašnjenje. Poklade bijahu suprotnost ne samo korizmi nego i svakodnevnici, ne samo razdoblju od četrdeset dana koje počinje na čistu srijedu nego i čitavoj godini. Poklade bijahu oživotvorenje "izvrnutoga svijeta", omiljele teme u narodnoj kulturi predindustrijske Evrope. *Le monde renversé*, ili *mondo alla rovescia, Die verkehrte Welt*. Svijet naopačke pogodan je za ilustraciju i od sredine šesnaestoga stoljeća bijaše omiljela tema pučkih letaka. Prikazivan je fizički obrat: ljudi stoje na glavi, gradovi su na nebu, Sunce i Mjesec na Zemlji, ribe lete, ili pak omiljela tema pokladne povorke - konj koji ide natraške s jahačem okrenutim repu. Tu je i obrat u odnosu između čovjeka i životinje: konj se pretvara u kovača pa potkiva gospodara; vol postaje mesar pa siječe čovjeka; riba grize ribara; zečevi nose lovca privezanoga za pečenje ili ga vrte nataknutoga na ražnju. Prikazivan je također obrat u odnosima među ljudima, bilo po dobi, spolu ili u društvenom statusu. Sin tuče oca, učenik učitelja, sluge naređuju gospodarima, siromašni dijele milostinju bogatima, laici drže misu i propovijedaju svećenicima, kralj pješači dok seljak jaše, muž drži dojenče i prede a žena puši i drži pušku.⁴¹⁵

Što znači taj niz slika? Nema jednoznačna odgovora na to pitanje. Značenja su višestruka, drukčija različitim ljudima, a rnožda i ambivalentna, pa istoj osobi mogu značiti različite stvari. Lako je dokumentirati shvaćanja viših klasa kojima su te slike značile kaos, nered, rasipanje. Protivnici mijena u ranom razdoblju moderne Evrope često ih doslovce označavaju kao "subverzivne", kao pokušaj da se svijet izokrene. Smatraju da je postojeći poredak prirodan i da je svaka alternativa tom poretku naprosto nered. Luthera su, naprimjer, objeđivali da izvrće svijet naopačke, a on je sam zauzvrat seljake odmetnike godine 1525. napadao jednakim izrazima. Sredinom sedamnaestoga stoljeća u Engleskoj kvekere, između ostalih, njihovi protivnici nazivaju "okretačima svijeta naopačke".⁴¹⁶

Mnogo je manje jasno je li običan puk smatrao izokrenuti svijet uečim lošim. Kad su seljački ustanici godine 1525. zauzeli dom teutonskog reda u Heilbronn, prisilili su vitezove da zamijene uloge. Dok su zavojevači slavili i gostili se, vitezovi su morali stajati oko stola sa šeširom u ruci. "Mi smo danas vitezovi, moj Junkerčiću, rekao je neki seljak (*Heut, Junkerlein, syn wir Deutschmeister*). Za Ketova ustanka u Norfolku 1549. pučani izjaviše "da su gospoda vladala dosad, a oni da će odsad". U Vivaraisu godine 1670. seljaci postavljaju isti zahtjev: "Došlo je vrijeme predskazanja, kad će glineni lonci razbiti čelične". Dva pučka letka kruže nakon francuske revolucije: jedan prikazujući plemića kako jaše na seljaku, drugi prikazujući seljaka koji je zajahao plemića i s natpisom: "Znao sam da će doći i naš red".⁴¹⁷ (Tabele 19/20) Izvrnuti svijet

sadržan je i u pučkoj utopiji o zemlji Dembeliji ("Paese della Cuccagna, "Lubberland" ili "The land of Prester John") gdje su krovovi kuća pokriveni palačinkama, potočićima teče mlijeko, pečeni odojci trče naokolo s noževima zabodenim u hrbat i održavaju se trke u kojima posljednji pobjeđuje. Jedan francuski popularni pjesnik dodao je svoje varijacije na tu opću temu:

*Pour dormir une heure
De profond sommeil,
Sans qu'on se réveille,
On gagne six francs,
Et à manger autant;
Et pour bien boire
On gagne une pistole;
Ce pays est drôle,
On gagne par jour
Six francs à faire l'amour.*⁴¹⁸

*Za jednosatno spavanje
snom dubokim,
bez buđenja,
dobivaš šest franaka,
i kad jedeš isto;
dobro kad se napiješ
dobivaš pištolj;
zemlja ta je smiješna,
dnevno dobivaš
šest franaka činiš li ljubav.*

Dembelija je vizija svijeta kao dugoročnih poklada, a poklade su povremena Dembelija s jednakim naglaskom na jelu i na obratima. Poklade bijahu vrijeme komedija u kojima su često prikazivani obrati, tj. sudac u kladama, ili je žena likovala nad mužem.⁴¹⁹ Pokladna odjeća dopuštala je muškarcima i ženama da preokrenu uloge. Moglo se izvrnuti odnose gospodara i slugu; u Engleskoj bijaše tradicionalna sloboda slugu na pokladni utorak. Svakodnevni tabui izražavanja spolnih i nasilnih nagona zamijenjeni su poticajima. Ukratko, poklade bijahu vrijeme institucionaliziranoga nereda, spleta običaja obrata. Nije čudno što su ih suvremenici nazivali "ludim danima, dobom u kojoj Ludost caruje. Pravila kulture privremeno su obustavljena; trebalo je slijediti uzore divljeg čovjeka, lude, i "Mesopusta" koji predstavlja Prirodu, ili prema Freudu Id. Talijanski pjesnik Mantuanus pisao je na početku šesnaestoga stoljeća:

*Per fora per vicos it personala libido
Et censore carens subit omnia tecta voluptas
Želja pod maskom luta ulicama i trgovima
i u odsutnosti cenzora Strast ulazi pod svaki krov.*

Stihovi podsjećaju na Freuda. Pojmovi *libido* i *cenzor*, naravno, izazivaju u nama asocijacije kojih nije bilo u šesnaestom stoljeću, ali pjesnik upozorava da su poklade nudile izlaz seksualnim željama koje su obično potiskivane.⁴²⁰

Oporbe pojmova i pojava blizanaca poput poklada i korizme, svijeta naopačke i onoga svakodnevnoga, ne iscrpljuju, naravno, značenje svetkovine. Još jedna tema koja se osobito ističe u nürnberškim karnevalima jest tema mladosti. Godine 1510. jedna kola predstavljaju Zdenac mladosti, a godine 1514. na nekim kolima staru ženu proždire divovski đavao. Možda je i sam izvrnuti svijet divovski simbol pomlađivanja, simbol povratka razuzdanosti iz godina prije doba u kojem je prevladao razum.⁴²¹

Kad Sir James Frazer u svojoj *Zlatnoj grani* raspravlja o pokladama, tvrdi je da je to obred plodnosti koji utječe na rast usjeva. Tumači ne samo divljeg šumskog čovjeka nego i "Mesopusta" kao duhove vegetacije. Bez obzira na porijeklo običaja, ne čini se da su ga gradski pokladari u prvim razdobljima moderne Evrope shvaćali baš tako. Ipak, bila bi pogreška kad bismo samo ovlaš prešli preko Frazerova tumačenja. "Plodnost" je izvanredno koristan pojam koji povezuje disparatne elemente poklada od jaja do svadbe i mnogih faličkih simbola. Kobasica može simbolizirati i falus; ali i falus može

simbolizirati nešto drugo, bili toga suvremenici svjesni ili ne. Možemo tek nagađati.⁴²² Jasno je da su poklade polisemične i da su različitim ljudima značile različite stvari. Kršćanska značenja nametnula su se poganskima a da ih nisu izbrisala; posljedice valja očitavati kao palimpsest. Pokladni ritual posreduje poruke o hrani i spolnosti, vjeri i politici. Ludina mješina, naprimjer, ima više značenja zato što je to mjehur vezan uz spolne organe; zato što potječe od svinje, pokladne životinje *par excellence*; i zato što ga uza se nosi luda čija je "ispraznost" simbolizirana praznoćom.

POKLADNO

Diljem Evrope poklade ne bijahu svugdje jednako značajne. Vrlo su živahne na području Sredozemlja, u Italiji, Španjolskoj i Francuskoj; prilično su živahne u Srednjoj Evropi, a najslabije na sjeveru, u Britaniji i u Skandinaviji, vjerojatno zato što vremenske prilike u to doba godine ne potiču mnogovrsnu uličnu proslavu. Ondje gdje su poklade slabe, pa čak i u nekim mjestima gdje bijahu živahne, druge su svečanosti preuzele njihove funkcije i značajke. Kao što motivi priča putuju od junaka do junaka, tako i elementi običaja lutaju od praznika do praznika. Najočitije osobine poklada ima niz prazničnih dana u prosincu, siječnju i veljači, drugim riječima u pokladnom razdoblju u najširem smislu riječi.

Glasovit primjer je Slavije ludih na dan 28. prosinca (Dan nevine dječice, Herodovih žrtava), odnosno negdje u to doba. Naročito je dobro dokumentiran za Francusku. Dan luda organiziralo bi mlađe svećenstvo, crkveni ekvivalent mladićkih družina, tako značajnih za vrijeme poklada. Obični bi ljudi sudjelovali jednako kao što su sudjelovali na misi, kao pastva. Za vrijeme Slavija ludih izabrali bi biskupa ili opata svih luda, plesali bi u crkvama i na ulicama, održala bi se uobičajena povorka i šaljiva misa na kojoj bi svećnici nosili maske ili ženske haljine ili bi izokrenuli svoje odore, misal bi držali naopačke, igrali bi karata, kobasice, pjevali bi bestidne pjesmice i proklinjali pastvu umjesto da je blagosilju. "Indulgencije" proglašavane na jugu Francuske (na okcitanskom jeziku umjesto uobičajenoga latinskoga) glasile bi poput ove:

*Mossehor, qu'es eissi présen,
Vos dona xx banastas dé mal dé dens,
Et a tôs vôs autrés aoûssi,
Dona una cóa de Roussi.*

*Gospod ovdje prisutan,
poklonio vam 20 košarica zubobolje,
a svima vama ostalima,
podario crvenu stražnjicu.*

Jedva da bi čovjek poželio doslovnije uprizorenje svijeta naopačke. Ovjereno je stihom iz Magnificata: *Deposuit polentes de sede et exaltavit humiles*, tj. "Svrgnu moćne s njihova prijestolja i uzdignu umilne". Drugdje, naprimjer u Engleskoj, prije reformacije događalo se to u blažem obliku prilikom svetkovanja "dječačkoga biskupa" "dječje mise". U naredbi iz godine 1541. kojom se zabranjuju ti običaji vidi se da su okupljali "čudnovato pokrivenu i opremljenu djecu, u spodobama svećenika, biskupa i žena, koja tako obilaze od kuće do kuće, uz pjesmu i ples, blagosiljući puk i skupljajući novac, a dječaci pjevaju misu i propovijedaju s propovjedaonice".⁴²³ Na obljetnicu Herodovih žrtava djeci se dopuštalo da preuzmu vlast.

Blagdan nevine dječice pada u dvanaest božićnih dana. Cijelo su to razdoblje tadašnji ljudi smatrali pokladnim, sasvim primjereno kršćanskim gledištima, jer rođenje sina božjega u štali izrazit je primjer svijeta naopačke. Poput poklada, dvanaest božićnih dana bijahu dobra prilika za jelo i pilo, za izvedbu igrokaza i za svakovrsnu "raspusnost". U Engleskoj, na prvi ponedjeljak nakon Tri kralja običavahu izvoditi

"Igre s plugom" koje bi sadržavale lažnu svadbu. Na Novu godinu dolazilo bi i do "zamjene odjeće među muškarcima i ženama". Kao i kod poklada godišnje je doba personificirano. Jahački ophod ili povorka Yulea (prvobitnog Djeda Mraza ili Božića) i njegove žene bijaše značajan događaj u šesnaeststoljetnom Yorku "privlačeći u svoju svitu mnogo svijeta kao promatrače", kako je moralo priznati gradsko vijeće kad je godine 1572. zabranilo taj običaj. U Italiji epifanija, tj. bogojavljenje je personificirano kao starica, *La befana* ili *La Vecchia*, stara vještica, nešto poput "Korizme" i spaljivali bi je na svršetku svečanosti.⁴²⁴

Prema jednom engleskom posjetiocu iz šesnaestoga stoljeća u Rusiji na Božić "svaki bi biskup u svojoj katedralnoj crkvi uprizorio igrokaz sa troje djece u peći, a anđeo bi doletio sa crkvenoga stropa uz veliko divljenje gledatelja; mnogo strašnih bljesaka vatre smolom i pušanim prahom izazvali bi Kaldejci (kako ih nazivaju) koji bi trčali unaokolo svih dvanaest dana, preodjeveni u odjeću svirača i izvodili bi tu lijepu igru u čast biskupove predstave". Pokladna strana događanja jače dolazi do izražaja u jednom njemačkom izvještaju iz sedamnaestoga stoljeća koji objašnjava da ti "Kaldejci", nazvani tako po narodu koji je Nabukodonosora nagovorio da Shadracha, Mesacka i Abed-nega baci u goruću peć (Danijel,3,8-30) bijahu:

neke razuzdane osobe koje svake godine dobivaju patrijarhovo dopuštenje, da osam dana prije Božića pa sve do Sveta tri kralja, jure gradskim ulicama s naročitim umjetnim vatrama. Često bi palili brade prolaznicima, posebice seljacima... tkogod bi želio bili pošteđen morao bi platiti kopjejk. Obučeni su kao pokladni razvratnici, s drvenim i šarenim šeširima na glavi.

Još uvijek tijekom poklada na dan 5. veljače bio je blagdan svete Agate, španjolske Sante Aguede, i još jedan povod za obred obrata; žene bi naređivale, a muškarci se pokoravali. Kao da su mučitelji svete Agate, odrezavši joj grudi, pretvorili tu sveticu u Amazonku.⁴²⁵ Izvan pokladnog razdoblja bilo je praznika koji su isticali teme obnove ili jela, spolnosti ili nasilja ili obrata, što bi moglo biti shvaćeno kao pokladno ili karnevalno. Jedan od tih bijaše u Engleskoj uskršnji utorak ili "Hock Tuesday": žene bi uhvatile muškarce i tražile otkupninu za otpust. Jednako je bilo i na majski praznik, jer čini se da je u Engleskoj živahan svibanjski praznik bio nadomjestak razmjerno mirnom pokladnom utorku. Majski kralj i Majska kraljica organizirali bi komplicirane igre (*May Games*), uključivši igrokaze o svetom Jurju (zapravo susjedu, jer mu je svetak tjedan dana ranije) ili o Robinu Hoodu (vidi str. 147). Muškarci, žene i djeca odlazili bi u šumu, gdje bi, kako to kaže jedan zapis s kraja šesnaestoga stoljeća, "boravili cijelu noć u veselim razonodama" i vratili bi se s brezovim grančicama i s majskim stablom (*maypole*). Drugim riječima, proljetni su običaji sadržavali spolnu slobodu. U osamnaestom stoljeću na majski dan u Londonu dimnjačari bi se posipali brašnom, što bi se također moglo shvatiti kao izrazit primjer običaja obrata. U Italiji majsko je stablo poznato pod nazivom *Alecro delle Cuccagna*, tj. stablo iz zemlje Dembelije, što je još jedna karika prema pokladnome svijetu. U Španjolskoj majski se dan, poput poklada, proslavljao šaljivim bitkama i šaljivim svadbama, naprimjer (kako je to opisao Covarrubias u svom rječniku): "neka vrsta igre što je izvode momci i djevojke koji dječaćića i djevojčicu smjeste na bračni krevet sa značenjem braka."⁴²⁶

Ljeto je također imalo svoje poklade, naročito Tijelovo i blagdan Sv. Ivana Krstitelja. Praznik Tijelovo, koji se proširio Evropom u trinaestom stoljeću, bijaše dan ophoda i igrokaza. Potkraj srednjega vijeka u to su doba u Engleskoj na tržnicama u Chesteru, Coventryu, Yorku i drugdje izvođene misterije. U Španjolskoj je Tijelovo također bio značajan dan za izvedbu vjerskih igrokaza, ali sve bijaše prožeto pokladnim

elementima. Po ulicama vukli bi divno opremljena kola sa svecima, divovima i, što je najvažnije, s golemim zmajem, u kršćanskom smislu apokaliptičkom zvijeri, a žena na zmajevim leđima predstavljala je babilonsku kurvu. Uši mnoštva zagušivali su vatrometi, gajde, defovi, kastanjete, bubnjevi i trube. Đavoli bi igrali važnu ulogu, valjali bi se, pjevali, sudjelovali u šaljivim bitkama s anđelima. Ludi bi se opet pružila prilika da mješinom udara gledaoce.⁴²⁷

Već jc napomenuto da se uoči Ivanja, tj. ljetne ravnodnevice, slavio značajan praznik organiziran oko teme obnove (vidi str. 147). U onim mjestima, gdje je Sv. Ivan svetae zaštitnik, blagdan je poprimao pokladni oblik. Tako bijaše, naprimjer, u Chaumontu u diecezi Langres gdje je u tjednima uoči praznika bila dopuštena raspuštenost što su je organizirali, bolje reći dezorganizirali đavoli. Đavoli, donekle poput ruskih Kaldejaca, na svjetinu bi bacali vatromet, nedjeljnjih bi večeri jurili gradom, zastrašivali bi sela i naplaćivali porez na tržnici. To se sve tumačilo kao zastupanje đavolove sile na zemlji i trajalao je sve do Ivanja. Firenza je također bila posvećena Ivanu Krstitelju, a njegov praznik nisu označavali samo vjerskim predstavama, ophodima i kolima, nego i kresovima, divovima, vatrometima, trkama, nogometnim utakmicama, borbom bikova i spiritellima, muškarcima što koračahu na hoduljama. U razdoblju koje razmatramo u sjevernoj i u istočnoj Evropi Ivanja noć bijaše izvanredno važan praznik, bilo zato to su se ondje bolje očuvali ostaci poganskiln vjerovanja, ili zato što su javni običaji, koji su se na Sredozemlju održavali za poklada, a u Engleskoj u svibnjn, ovdje bili pomaknuti i prebačeni na bolje vremenske uvjete u lipnju. U Estoniji u šesnaestom stoljeću Sv. Ivan je, prema jednom luteranskom pastoru, označen "vatrama radosti diljem cijele zemlje. Oko tih kresova ljudi su plesali, pjevali i radosno skakali, a nisu štedjeli ni velikih gajdi...donosili bi mnoge toware piva... kakav li tu bijaše nered, kurvanje, tučnjave i ubijanje, kakao strašno idolopoklonstvo!" U pokrajini oko Rige drugi luteranski pastor potkraj osamnaestoga stoljeća nešto jc dobrohotnije opisao Ivanju noć. Njegovo ime bijaše: J. G. Herder (v. str. 17).⁴²⁸

Pokladno isticanje jela i pića kao da nije prisutno u tim proljetnim i ljetnim praznicima, ali bi ljudi to nadoknadili ujesen. Jelo i piće bijahu glavne stvari žetvenih obroka, večera za žeteoce, a ni druge zabave nisu pritom zaboravljali. "Pošto bi se dosita najeli morao im je svirati gudač. Išli bi u štagalj i plesali na drvenom podu dok ih ne bi oblio znoj. Našlo bi se ondje i veliko bure piva i svakome komad duhana". Bilo je to u Cardiganshireu godine 1760. Nekoliko godina kasnije na Siciliji jedan je francuski posjetilac zapazio da "nakon žetve seljaci proslavljaju narodni praznik, neku vrstu orgije", plešući uz zvuk bubnjeva. "Mlada žena, odjevena u bijelo i sjedeći na magarcu... okružena je muškarcima, pješacima s vijencima od pšeničnih vlati u kosi i u rukama, i čini se da joj odaju počast". U Engleskoj vladao je u tim događanjima pokladni egalitarizam. Od jednog osamnaeststoljetnog promatrača saznajemo kako su "sluga i njegov gospodar podjednaki i sve rade jednakom slobodom. Sjede za istim stolom, slobodno međusobno razgovaraju, i preostali dio noći probdiju plešući, pjevajući itd. bez prepirka i razlika".⁴²⁹

Ostali jesenski običaji, kad se jelo i pilo, bijahu praznik Sv. Bartolomeja (25. kolovoza) i Sv. Martina (11. studenog). Sv. Bartolomej, za kojeg kažu da je živ oderan, bijaše prikladan iako jezovit zaštitnik mesara. U Bologni, a i u Londonu, njegov dan bijaše prilika nekih svečanosti pokladne vrste. U Bologni zvali su ga "svinjski praznik". Prase bi prije klanja nosili u svečanu ophodu, zatim bi ga zaklali, spekli i podijelili. U Londonu je istoga dana bio Bartolomejev sajam, i to u Smithfieldu, središtu londonske trgovine mesom. U jednom komadu Bena Jonsona točno su opisani glavni sastavni dijelovi tog praznika: bartolomejsko prase (prodavalo se u šatorima sa znakom svinjske glave), kolač s đumbirom, lutkarske predstave i više dana raspusnog nereda. U

Francuskoj, Njemačkoj i Nizozemskoj dan Sv. Martina bijaše zgoda da se ljudi doslovce pokore izričitom nalogu pjesme "Martinsko vino pij i jedi gusku" (*trinck Martins wein und gens isz*), to više što u nekim mjestima, poput Groningena na početku sedamnaestoga stoljeća, gostioničari običavahu nuditi pečenu gusku badava.⁴³⁰

Repertoar javnih običaja ponekad bijaše nadahnut posebnim okolnostima koje nisu dio godišnjeg ciklusa običaja. Javna smaknuća, svečani "ulazak" važnih osoba u grad, proslave pobjeda (ili krunidbe, rođenja kraljevske djece), i, ako nigdje drugdje, a ono osamnaeststoljetnoj Engleskoj, izbori - sve je to bilo pokladno. Izbori, naročito oni u Westminsteru, bijahu prilika za jelo, piće, pjevanje i ulične tučnjave, a završavali bi obredom trijumfa, tj. nošenjem uspješnoga kandidata na leđima. Uspomene na nasilje i ekstazu tih trenutaka za nas je zamijetio i zabilježio slikar Hogarth. Pobjede bijahu svetkovine, vatrometi i kresovi; kraljevski dolasci značili su podizanje trijumfalnih lukova, govorancije, šaljive bitke, česme iz kojih teče vino i novčići bačeni narodu.

Mnogo uobičajeniji javni ritual u predindustrijskoj Evropi bila su pogubljenja. Bijaše to dramska predstava što su je vlasti pažljivo pripremale da bi mnoštvu pokazale kako se zločin ne isplati. Stoga Dr Johnson prigovara ukidanju javnih vješanja:

Gospodine, pogubljenja su predviđena zato da bi privukla gledatelje. Ne privuku li gledatelje neće odgovoriti svrsi.

Pogubljenja bi počinjala ophodom osuđenika i njihovih čuvara, naprimjer do Tyburna, a osuđenici bi se s užetom oko vrata vozili u kolima. Zatim bi se popeli na gubilište, scentu na kojoj se imao odigrati njihov posljednji čin. Svećenici bi ih ispratili. Ponekad bi osuđenicima bilo dopušteno da se obrate mnoštvu, da se javno pokaju ili (npr. u Montpellieru godine 1554) da stihovima opišu svoje zločine. Ako bi zločinac utekao, vješali bi ga simbolički, postupkom koji je gledatelje morao podsjećati na poklade. Prisutni bi osuđenici bili obezglavljeni, ili obješeni, ili spaljeni, ili pak razapeti na kotač, a taj bi stravični obred završio tako da bi zločincu izvadili utrobu i raščetvorili ga, ili bi mu glavu izložili na gradskim vratima i, naravno, prodavali bi balade u kojima su se prepričavali njegovi posljednji trenuci. Ako li je zločinac bio svećnik, valjalo ga je svečano prije smaknuća lišiti posvećenja ili "skinuti mantiju" kao što se to godinc 1498. na gubilištu na glavnom fiorentinskom trgu (u jednoj loži na Piazza della Signoria) desilo Savonaroli i još dvojici frataru: "Bijahu odjeveni u svu svoju odjeću koju su im skidali komad po komad uz odgovarajuće riječi lišavanja čina...zatim im obrijaše ruke i lice kao što je uobičajeno u toj ceremoniji".

Manje javne kazne poprimale su također dramski oblik, poput povlačenja za kolima po gradskim ulicama. U najpokladnijoj među kaznama, onoj za nadriliječništvo bez medicinskih kvalifikacija: "ti bi ljudi morali natraške uzjahati na magarca, u rukama bi držali magareći rep mjesto uzda i tako su ih vodili ulicama".⁴³¹ Te su predstave iziskivale sudjelovanje javnosti baš kao i poklade; na sličan su način nudile priliku sadizmu, nabacivanju blata i kamenja na zločince u prolazu kao i na Židove u trci Rimom. Svrha stavljanja u klade i na stup srama jednim dijelom bijaše javno sramoćenje, a drugim izlaganje krivca nasilju mnoštva. Bilo kako bilo, gledatelji nisu uvijek reagirali onako kako je to pisac očekivao ili želio, pa ni mnoštvo nije obvezno tumačilo događanje jednako kao i vlast. Ponekad bi suosjećali sa zločincem, a izvedba je bila strukturirana tako da je omogućavala izražavanje njihovih simpatija. Evo dvaju slavni engleskih primjera: Kad je godine 1638. Lilburne (britanski puritanski pamfletist, vođa levellera, radikalne grupe za vrijeme građanskog rata, op.pr.) šiban ulicama Londona, i to od Fleet Streeta sve do Westminstera, puk ga je bodrio, a kad je godine 1703. Defoe stavljen na stup srama kod Temple Bara, obasipali su ga cvijećem

umjesto uobičajenim kamenjem i otpacima. Pri smaknućima, naročito u Tyburnu u osamnaestom stoljeću, službeni su obredi morali koegzistirati s pučkim običajima u kojima se krvnik pojavljuje kao hulja, a zločinac kao junak. Djevojke na stepenicama crkve Svetoga Groba bacale bi cvijeće i osuđenici u prolazu upućivale poljupce. O "pokladnoj" atmosferi u Tyburnu često se raspravljalo.⁴³²

Pokladnog su karaktera i običaji narodne pravde među kojima najznačajniji bijaše *charivari*. Prema jednoj glasovitoj engleskoj definiciji iz sedamnaestoga stoljeća *charivari* je "javna pogrda", točnije "sramotna (ili osramoćujuća) balada što je pjeva četa naoružanih ljudi pod prozorom ishlapjeloga starca koji se dan prije oženio mladom bludnicom, kao poruga obojici". To bi obično bilo popraćeno "grubom glazbom" (njemački *Katzenmusik*, nizozemski *ketelmusik*, kod nas *mačja derača*, op.pr.), poput lupanja zdjela i tava. Drugim riječima, bijaše to šaljiva podoknica. *Charivari* je poznat djljem Evrope, od Portugala do Mađarske, iako su pojedinosti običaja različite, jednako kao i izbor žrtve. Nije samo starac što se ženi djevojkom (i obrnuto) bio predmet *charivaria* nego i svatko tko bi se ženio po drugiput, ili djevojka koja bi se udala izvan sela, ili muž kojega je žena tukla ili mu nabijala rogove. Javna bi izrugivanja kadikad odgodili do poklada kad je pogrda dopuštena, a ponekad bi ih organizirala udruženja poput Abbaye des Conards u Rouenu i Badia degli Stolti u Torinu, koja su i inače imala značajnu ulogu u pokladnim zbivanjima. Žrtvu ili njegova susjeda, ili pak njegovu sliku, vodili bi ulicama jašući na magarcu naopačke, vjerojatno da bi pokazali kako prekršaji pravila sklapanja braka izvrću svijet naopačke - a udaranje u zdjele i tave proizvodilo je zvukove obratne glazbe. Taj bi običaj i izvan svadbenog konteksta primjenjivali protiv propovjednika ili zemljišnih gospodara. U sedamnaeststoljetnoj Francuskoj sakupljače poreza istjerivahu iz gradova što su ih posjećivali nekom vrstom *charivaria*. S druge strane, slike ili likove omraženih osoba objesili bi ili bi ih spaljivali poput "Mesopusta". Doista, kad bi netko ikad sastavio popis svih onih koje su javno zatrli između 1500. i 1800, taj bi nam spis mnogo što kazao o narodnoj kulturi predindustrijskoga razdoblja moderne Evrope. Na tom popisu našle bi se značajne osobe poput Jude, Machiavellia, Guya Fawkesa, kardinala Mazarina i, naravno, pape.⁴³³

U nekom smislu svaka svetkovina bijaše mali karneval zato što je bila izlika neredu i zato što se služila istim repertoarom tradicijskih oblika, tj. ophodima, utrka, šaljivim bitkama, lažnim svadbama i šaljivim smaknućima. Primjena izraza "pokladno" ili "karnevalsko" ovdje ne znači da svi ti običaji potječu od pokladnog utorka. Želi se reći da su običaji većine godišnjih svetkovina zajednički, i da poklade tvore vrlo značajan skup takvih rituala. Bliže je istini promatrati vjerske svetkovine predindustrijske Evrope kao male poklade negoli misliti o njima kao o dostojanstvenim, staloženim ritualima uobičajenima u suvremeno doba.

DRUŠTVENA KONTROLA ILI DRUŠTVENI PROTEST?

Dosad smo se bavili narodnim svetkovinama prije svega sa stajališta njihova značenja sudionicima. No to nije jedini mogući pristup. Socijalni antropolozi koji na raznim stranama svijeta istražuju mitove i običaje naglašavaju da ti mitovi i običaji imaju društvene funkcije, bez obzira na to bili toga sudionici svjesni ili ne. Moženlo li isto reći i za početke moderne Evrope? Kakve su, naprimjer, funkcije poklada? Neke funkcije narodnih svetkovina naoko su

posve očite. Bile su zabava, dobrodošao predah u svakodnevnoj borbi za život; nudile su ljudima nešto čemu će se veseliti. Slavile su samu zajednicu dokazujući vlastitu sposobnost priređivanja dobre predstave. A možda je izrugivanje strancima (Židovima na rimskom karnevalu, seljacima u nürnberškom) između ostalog bio dramatski izražaj komunalne solidarnosti. Na svetkovini Sv. Ivana Krstitelja u Firenzi bilo je običaja koji su izražavali podložnost drugih komuna tom glavnom gradu svojevrsnoga carstva. Svetkovine bijahu također prilika različitim grupama u zajednici da se međusobno takmiče, a takmičenje je često ritualizirano u obliku šaljivih bitaka, poput onih na mostovima Venecije i Pise ili nogometnih utakmica u Firenzi. A moglo je doći do izražaja i u naporima različitih župa ili cehova, ili gradskih četvrti da se iskažu boljima od ostalih. Jedan svećenik iz Provinsa u Champagnei piše godine 1573. da mjesni ophodi izražavaju "nadmetanje crkava" (*enrye d'une église sur l'autre*).⁴³⁴

Običaj *charivaria* čini se da je bio u funkciji društvene kontrole, jer je na taj način zajednica, selo ili gradska župa izražavala neprijateljstvo prema pojedinci ma koji su iskočili iz zadanoga reda, i tako osuđivala druge prekršaje običaja. Prisiljavanje starih cura da za vrijeme poklada vuku plug ulicama služilo je kao poticaj ne bi li našle muža. Običaji javnog smaknuća mogu se također shvatiti kao oblik društvene kontrole, naravno u slučaju kada postoji konsenzus zajednice o pokvarenosti zločinca. Izvan zajednice s neposrednim i usmenim odnosima među ljudima, tj. licem u lice, pojam društvena kontrola" može zavarati, pa se moramo zaustaviti i zapitati koja se skupina ljudi služi običajima da bi kontrolirala neke druge grupe. Vodeće klase, koje su poznavale rimsku povijest. bile su svjesne primjene "kruha i igara" (*panem et circenses*) ili "kruha, bikova i rada" (*pan, toros y trabajo*), programa za koji se godine 1674. zalagao favorit španjolskoga dvora Valenzuela.⁴³⁵ Službeni obred u Tyburnu izražavao je pokušaj vodećih klasa da kontroliraju prosti puk, dok su neslužbeni običaji izražavali protest protiv tih nastojanja. Upotreba običaja radi socijalne kontrole još jasnije dolazi do izražaja u Palermu godine 1617. Porast cijena kruha izazvao je sukob. Mnoštvo je krenulo da spali kuću nekog omraženog službenika. Uspjeli su smrskati prozore, a taj se čin može protumačiti kao izraz njihova bijesa, ali podjednako i kao neslužbeni ali ipak posve uobičajen način pritiska na vlast. Mnoštvo su odvratili neki karmelićanski fratri krenuvši prema masi noseći hostiju pod kojom su svi morali pasti na koljena. Ovdje pak vidimo upotrebu vjerskog obreda kao oblik kontrole mase.⁴³⁶

Ti su primjeri posve očiti. Funkcionalna analiza je zanimljivija u paradoksalnijim slučajevima, drugim riječima kad običaji koji naoko izražavaju protest, protiv socijalnog poretka bivaju protumačeni kao doprinos tome poretku. Neki socijalni antropolozi, među njima naročito pokojni profesor Max Gluckman, razvili su interpretacije takve vrste. U zemlji plemena Zulu, neposreduo prije žetve, neudate bi djevojke obukle rnušku odjeću, nosile bi štitove i koplja od drva assagaia (*Curtisia faginea*, op.pr.), pjevale bi bestidne pjesmice i izvodile stoku, a obično su sve to muški poslovi. Ljudi iz plemena Swazi prilikom nekih svetkovina vrijeđali bi i kritizirali svoga kralja. Gluckman objašnjava tu, kako je naziva, "slobodu u ritualu" (*license in ritual*), u okviru njene društvene funkcije. "Ukidanje uobičajenih tabua i zabrana očito služi tome da bi ih se istaknulo". Kao vidljivi prosvjedi protiv društvenog poretka te su djelatnosti zapravo "usmjerene očuvanju pa čak i jačanju utvrđenoga društvenoga poretka". Gluckman ide tako daleko da tvrdi kako se ondje gdje je društveni poredak ozbiljno doveden u opasnost "protestni običaji" ne događaju. Victor Turner u jednoj komparativnoj raspravi o običajima obrtanja statusa podjednako tvrdi da ti običaji pridonose "ekstatičnom iskustvu", pojačanom osjećaju zajedništva, nakon čega slijedi "trijezni povratak" uobičajenoj

društvenoj strukturi. "Pretvarajući nisko u visoko, a visoko u nisko oni ponovno potvrđuju hijerarhijsko načelo".⁴³⁷

Imaju li te analize neko značenje za predindustrijsku Evropu? Zacijelo imaju. Jednako kao što su djevojke iz plemena Zulu oblačile muška odijela, činile su to i venecijanske žene. Jednako kao što je ljudima iz plemena Swazi bilo dopušteno kritizirati vlast za vrijeme nekih svetkovina, bilo je i kod Španjolaca. Izvrnuti svijet redovito se reproducira. Zašto to više klase dopuštaju? Čini se kao da su bile svjesne da se društvo u kojem žive, sa svim nejednakostima u bogatstvu, položaju i moći ne može održati bez sigurnosnog ventila, bez nekog sredstva koje će podređenima omogućiti da se oslobode svojih srdžbi i nadoknade svoje frustracije. Oni, naravno, nisu upotrebljavali izraz "sigurnosni ventil", jer su kotlovi sve do početka devetnaestoga stoljeća bili bez te sprave, ali su tehnološki jednostavnijim metaforama izražavali isto. Neki francuski klerici godine 1444. ovim riječima brane Slavljе ludih:

Radimo stvari za šalu a ne zaozbiljno, kao što je drevni običaj, tako da ludorija koja nam je urođena jednom u godini uzmogne izaći i ispariti. Zar često vinski mjehovi i burad ne prsnu baš zato što se od vremena na vrijeme ne otvara ispust (spiraculum)? I mi smo također stare bačve...

Na sličan je način jedan engleski posjetilac Italije sredinom sedamnaestoga stoljeća svojim zemljacima objašnjavao rimski karneval: "Sve je dopušteno Talijanima kako bi dali oduška svome tijekom cijele godine potisnutom duhu, dok ih inače guši pritisak trezvenosti i melankolije".⁴³⁸ Teorija o sigurnosnom ventilu preporučljiva je s više strana. Upozorava na niz značajki poklada kojima smo obratili premalo pozornosti na prethodnim stranicama ove knjige. Naprimjer, pomaže objašnjenju važnosti nasilja, koje za razliku od hrane i spolnosti nije ograničeno tijekom korizme. Tada bi mladići ponovno javno pokazivali strast prema damama višega društvenoga položaja, a poštovanja vrijedne gospođe slobodno bi šetale ulicama. Nošenje maski omogućavalo je ljudima da se oslobode sebe kakvi su u svakodnevici, podarivši im osjećaj nekažnjivosti poput ogrtača koji u narodnoj priči podaje nevidljivost.

Nadalje, u prilog teoriji jest sugestija o kontroliranom kuljanju pare. Izrazi spolnih i nasilnih poticaja bijahu stereotipizirani i na taj način kanalizirani. Maske ne samo što oslobađaju nosioce njihovih svakodnevnih uloga nego im nameću nove. U Rimu su stražari ili *žbiri* kružili ulicama kako bi osigurali da raspusnici ne prevrše mjeru. Usprkos poslovice nije točno da je "na poklade sve dopušteno". Otuda potreba simbolizacije, pjesama dvostrukoga značenja, nasilja sublimiranoga u običaj ili ritual. Suđenje, smaknuće i pokop "Mesopusta" mogu se protumačiti kao stavljanje na znanje javnosti da je vrijeme zanosa i raspuštenosti minulo, i da je došlo doba "trijeznog" povratka svakodnevnoj stvarnosti. Komedije kojce se kreću oko situacija obrata, poput suca u kladama, i koje se prikazuju u pokladno doba, obično završavaju na sličan način, podsjećajući gladalište da je došlo vrijeme da se svijet opet uspostavi na pravi način.⁴³⁹

Usprkos značajne vrijednosti teorija o "sigurnosnom ventilu" ili o "društvenoj kontroli" one neće dostajati da samo uz njihovu pomoć objasnimo poklade i ostala svetkovanja u ranom razdoblju moderne Evrope. Možda je to zato što je Evropa u to doba bila sastavljena od skupine mnogo jače stratificiranih društava nego što je to Afrika Maxa Gluckmana i Victora Turnera; a možda i zato što su se antropolozi sve do kraja šezdesetih godina dvadesetoga stoljeća više bavili konsenzusom negoli sukobom. U svakom slučaju u Evropi između 1500. i 1800. običaji pobune koegzistiraju s ozbiljnim propitivanjem društvenoga,

političkoga i vjerskoga poretka, i prvi se često preobraćaju u potonje. Prosvjed se iskazuje u ritualiziranom obliku, ali običaji nisu uvijek dostajali kao izraz protesta. Vinsko bi bure ponekad izbacilo čep u zrak.

U tim prilikama vlasti su bile itekako svjesne problema, što razabiremo iz brojnih edikata protiv nošenja oružja tijekom poklada, i još očitije iz jedne rasprave u Palermu godine 1648. Godina 1617, kako smo već vidjeli, bijaše doba nemira koje moderni povjesničari ponekad opisuju kao "revolucija". Želeći razonoditi narod, potkralj koji je u ime španjolskoga kralja vladao Sicilijom uestio je da poklade godine 1648. budu veličanstvenije nego obično. Ipak, neki se plemići nisu složili s takvom politikom i jedan od njih izražava bojazan da "pod izgovorom tog skupljanja naroda na tim smiješnim predstavama, ustanički bi duhovi mogli... potaknuti kakvu novu pobunu". Napuljski kardinal nadbiskup godine 1647. zbog sličnih je razloga zabranio praznovanje Sv. Ivana Krstitelja. Za blagdana seljaci su dolazili u gradove i svi su izlazili na ulice. Mnogo je ljudi bilo maskirano, a neki naoružani. Prazničko uzbuđenje i velika potrošnja alkohola govorili su u prilog tome da će inhibicije za izražavanje neprijateljstva prema vlastima ili pojedincima biti na vrlo niskoj razini. Dodajmo k tome još i slabu žetvu, povećanje poreza, pokušaj uvođenja ili zabrane reformacije: sveukupna mješavina mogla je imati eksplozivan učinak. Kodovi bi se mogli "pomaknuti" od jezika običaja prema jeziku pobune. Krenemo li od stajališta vlasti prema mnogo varavijim stajalištima običnoga svijeta, lako ćemo pretpostaviti da su neki od onih koji su isključeni iz vlasti u pokladama vidjeli priliku da obznane svoja gledišta i tako dovedu do promjene.⁴⁴⁰

Bune se mogu promatrati kao izvanredan oblik narodnih običaja. Naravno, ustanci i bune nisu baš rituali; oni su pokušaji izravne a ne simboličke akcije. Ipak, pobunjenici i ustanici koristili su se običajima i simbolima da bi ozakonili svoju djelatnost. Kao što i samo ine govori, pobuna u sjevernoj Engleskoj godine 1536. događala se u obliku hodočašća, "Hodočašće milosti" (*Pilgrimage of Grace*), a pobunjenici su marširali pod zastavom Pet rana Isusovih. U Normandiji godine 1639. pobunjenici su marširali pod zastavom Sv. Ivana Krstitelja. Bune su ovladale običajima *charivaria* i naročito pokladama jer su obredi svrgavanja, uništavanja i klevetanja, naprimjer spaljivauje slika, upravo odgovarali namjeranim protestima ustanika. Nisu se zaustavljali na slikama; u Napulju godine 1585. linču nekog ozloglašenog službenika prethodio je šaljivi ophod u kojem su ga vodili "licem natraške i bez kape" (*con le spalle voltate e senza beretta*), poput žrtava *charivaria*.⁴⁴¹

Pobune i ustanci često su se zbivali za vrijeme velikih svetkovina. U Baselu su dugo pamtili pokolj koji se desio na pokladni utorak i poznat je kao *böse Fastnacht* ("zle poklade"), jednako kao što su stanovnici Londona pamtili "zao Prvi Maj" 1517. koji se pretvorio u pobunu protiv stranaca. Iz poklada u Bernu godine 1513. nastala je seljačka buna. Za vrijeme vjerskih ratova u Francuskoj svetkovine su se često pretvarale u nasilje. Plesovi i maškarate što je u Romansu u Dauphinéu organiziralo jedno od "kraljevstava" prilikom poklada 1580. godine nosili su poruku "da su se gradski bogataši obogatili na raičun siromaha", i sve se pretvorilo u pokolj, najprije u gradu a zatim i u pokrajini, gdje su tamošnji plemići "pošli u lov na ljude po selima, ubijajući seljake poput prasaca". Ima mnogo takvih primjera. U Dijonu 1630. poklade su se razvile u bunu koju su vodili vinogradari. Velika katalonska pobuna izbila je na dan jednog od najvećih španjolskih praznika, Tijelova. Na Cvjetnu nedjelju 1766. izbila je ozbiljna buna u Madridu. Ne čudi nas, stoga, što su pripadnici viših klasa često predlagali ukidanje pojedinih svetkovina, ili da bi narodnu kulturu uopće valjalo reformirati. Njihovi pokušaji da je reformiraju predmet su rasprave u narednom poglavlju.⁴⁴²

TREĆI DIO

MIJENE U NARODNOJ KULTURI

TRIJUMF KORIZME: REFORMA NARODNE KULTURE

PRVA FAZA REFORME 1500-1650.

Bitka mesopusta i korizme jedna je od najpoznatijih Breughelovih slika. Predstavlja dvoboj muškarca što je objahao bačvu s mršavom staricom što sjedi na stolcu. Doslovno je značenje slike posve očito jer su smiješne bitke tih dvaju likova sastavni dio pokladnih svetkovina (vidi str. 150). O ostalim mogućim značenjima slike bilo je mnogo govora i suprotnih mišljenja. U iskušenju sam da "Mesopusta", koji spada na onu stranu slike gdje se nalazi gostionica, smatram simbolom tradicijske narodne kulture, a "Korizmu", na crkvenoj strani slike, svećenstvom koje u to doba (1559) pokušava reformirati ili potisnuti mnoge narodne svetkovine. Razlozi takvom tumačenju postat će očiti tijekom izlaganja u ovom poglavlju.⁴⁴³

Želio bih uvesti pojam "reforma narodne kulture" pri opisu sustavnog pokušaja nekih obrazovanih slojeva (navode se kao "reformatori" ili "pravovjerni") da izmijene stavove i vrednote preostalog stanovništva, ili kao što se u viktorijsko doba običavalo reći, da ih poboljšaju. Bilo bi pogrešno tvrditi kako su obrtnici i seljaci bili tek puki "pasivni primaoci" reforme; događalo se samopoboljšavanje, postojahu bogobojažni obrtnici poput neprofesionalnih propovjednika ("mechanic preachers") u sedamnaeststoljetnoj Engleskoj. Ipak, vodstvo pokreta bijaše u rukama obrazovanih, najčešće svećenstva.⁴⁴⁴

Reforma nije bila monolitna. Od pokrajine do pokrajine i od gencracije do generacije popimala je različite oblike. Katolici i protestanti nisu se uvijek suprotstavljali istim tradicijskim praksama niti su im se opirali zbog istih razloga. No te nas varijacije neće spriječiti da promatramo pokret reforme kao cjelinu. Pokret je imao dvije strane, pozitivnu i negativnu. Negativna strana, opisana u prvom i trećem dijelu ovoga poglavlja, pokušaj je da se katolička i protestantska reformacija prenesu obrtnicima i seljacima.

Obje se strane najzornije vide izvan Evrope gdje su se misionari u Kini i Peruu suočili s problemom prenošenja kršćanstva u tuđe kulturno okruženje. Međutim, misionari djeluju i u Evropi i suočavaju se s problemima "tamnih vilajeta" koje ponekad uspoređuju s problemima svojih kolega što su radili u objema Indijama. Isusovac, koji potkraj šesnaestoga stoljeća propovijeda u Huelvi, istočno od Seville, izjavljuje kako su tamošnji stanovnici "sličniji Indijancima negoli Španjolcima". Sir Benjamin Rudyard kaže 1628. u Donjem domu kako se u nekim dijelovima sjeverne Engleske i Walesa "oskudijeva na kršćanstvu, a Bog jedva da je poznatiji negoli kod Indijanaca".⁴⁴⁵

Reformatori naročito prigovaraju pojedinim oblicima narodne kulture, naprimjer igrokazima, tzv. mirakulima i misterijima, pučkim propovjedima, i iznad svega vjerskim praznicima poput dana lokalnih svetaca i proštenja. Zamjeraju i mnogočemu u svjetovnoj narodnoj kulturi. Potpun popis zamjerki zauzeo bi goleme razmjere, a čak i kraći popis obuhvaća balade, borbe bikova, charivari, gatanje, glumce, gostionice, kartanje, kockanje, magiju, marionete, maske, medvjede borbe, menestrele, narodne priče, ples, pučke knjižice, proricanje sudbine, sajmove, šarlatane i vještice. Većina tih pojava međusobno je povezana u pokladama, pa nije čudno što one u središtu napada reformatora. Oni usto protjeruju – ili spaljuju knjige, razbijaju slike, zatvaraju kazališta, obaraju majska stabla i raspuštaju društva ili opatije nevaljalaca.

Kulturna Se reformacija ne ograničava samo na narodnu kulturu jer pravovjerni

prigovaraju svakom obliku igre. Ipak, ostaje dojam da je narodna zabava povod najžešćim osudama. Kad talijanski isusovac Ottonelli napada glumce, pravi razliku među komedijašima (*comedianti*) koji glume po privatnim kućama za više slojeve i šarlatanima (*ciarlatani*), koji predstavljahu na sajmovima; svu je žestinu negodovanja uperio prema potonjima.⁴⁴⁶ Na udaru kritike bijaše sveukupno plesanje, ali neki tradicionalni plesovi ili "narodni plesovi", kako bismo ih sada nazvali, bijahu izuzeti i posebno prokleti.

Što prema reformatorima nije u redu s narodnom kulturom? Dvije bijahu bitne vjerske zamjerke što ih je Erazmo prikladno sažeo u jednu rečenicu, opisujući poklade kojima je prisustvovao 1509. u Sieni kao "nekršćanske". Ponajprije poklade su nekršćanske jer sadrže "tragove drevnoga poganstva" (*veteris paganismi vestigia*). Zatim, nekršćanske su zato što tom prilikom "ljudi pretjeruju rasmusnošću" (*populus...nimium indulget licentiae*).⁴⁴⁷ Te zamjerke pravovjerni neprekidno ponavljaju pa će biti dobro da ih malo potanje razmotrimo.

Prvu zamjerku rnožemo smatrati teološkom. Reformatorima se ne sviđaju mnogi narodni običaji zato što su poganski prežici, "praznovjerice" u izvornom značenju riječi. Misao da su poklade i druge veće svetkovine pretkršćanski prežici obično se vezuje uz Sir Jamesa Frazera, ali ona je zapravo mnogo starija. Mnogi su reformatori načitanе osobe, izvrsno poznaju klasike i zapažaju paralele među drevnim i suvremenim svetkovinama. Bavarski luteran Thomas Naogeorgus, sveti Karlo Boromejski, milanski nadbiskup i veći broj ostalih uspoređuju poklade s *Bacchanaliama* starog doba. Jean Deslyons, kanonik Senlisa opisuje proslavu Dvanaeste noći (noći uoči Kraljeva) kao obnovu poganstva, tj. "zazivanje Feba ždrijebanjem i čaranjem iz graha". Puritanski svećenik Thomas Hall uspoređuje englesko svibanjsko praznovanje sa starom proslavom boginje Flore. Poganske običaje smatraju više negoli grešnima; vjeruju da su dijabolični. Poganske bogove i božice obično smatraju demonima. Kad je Sveti Karlo pokazao igrokaze kao đavolju liturgiju vjerojatno je to mislio sasvim doslovce.⁴⁴⁸

Protestantski reformatori išli su i dalje i opisivali pojedine službene prakse katoličke crkve kao pretkršćanske prežitke; uspoređujući kult Djevice Marije s kultom Venere, i opisujući svece kao nasljednike poganskih bogova i junaka koji su od njih preuzeli funkcije liječenja od bolesti i zaštite od opasnosti. Naprimjer, Sv. Jurja identilicirali su kao novoga Perzeja, Sv. Kristofora kao drugoga Polifema. Pagano-Papizam "ili točna usporedba među rimskim pogauima i rimskim kršćanima u njihovim doktrinama i ceremonijama" Joshue Stopforda neobično je istančana usporedba, a mnoga njena uporišta bijahu ili postadoše opća mjesta.⁴⁴⁹

I magiju proglašavaju poganskim prežitkom. Nisu li Kirka i Medeja bile vještice? Protestanti optužuju katolike zbog magije, a katolički reformatori nastoje pročistiti narodnu kulturu od čaranja i magijskih tzreka. Kanonik u Antwerpenu i tamošnji cenzor Maximilian van Eynatten napisao je knjigu o egzorcizmu i zabranio više pučkih knjižica jer su spominjale magiju: glasovita kujiga *Four Sons of Aymon* (Četiri Aymouova sina) zabranjena je zato što se Maugis, ujak četvorice heroja bavi gatanjem.⁴⁵⁰ Za Svetoga Karla kazalište je oblik opasne magije; da je đavao majstor opsjena opće je mjesto teologije. Osim u Engleskoj vještice podjednako progone u protestantskim i u katoličkim zemljama, ne baš zato što bi činile zlo nego zato što bijahu heretici, pristalice pogrešne vjere, obožavateljice poganskih božica poput Diane ili Holde. Neke ideje Margaret Murray, jednako kao i one Erazmove, sežu sve do pravovjernih iz ranoga razdoblja predindustrijske Evrope.

Neki pučki običaji oblikovani su prema kršćanskoj liturgiji. Reformatori su to priznavali, ali to ih nije umilostivilo. Prozivali su takve običaje jer da ne iskazuju dužno poštovanje, da su blasfemični, bogohulni, da izazivaju skandal, vrijeđaju pobožne oči i uši, da svete tajne unizuju i da od vjere prave sprdnju. Tradicionalni

običaj izbora dječaka biskupa ili opata luda pravovjerni su tumačili kao ismjehtivanje crkvene hijerarhije, a u jednom engleskom proglasu protiv običaja 1541. govor biskupa dječaka opisan je kako nastoji "više ismjehtivati negoli govoriti u istinsku slavu božju i na čast svetaca". Charivari su smatrali ismjehtivanjem sakramenta ženidbe. Običaji šeširdžijskih, krojačkih, sedlarskih i drugih pariških obrtničkih kalifi, čiji inicijacijski obredi sadrže neki oblik mise i izlivanje vode na novakovu glavu, osuđeni su 1655. od strane komiteta doktora teologije koji smatrahu da ti običaji "unizuju sveti krst i svetu misu". Teolozi ne uviđaju razliku između smiješnog krštenja i ismjehtivanja krštenja (v. gore str. 105).⁴⁵¹

Zbog sličnih razloga na udaru bijahu pučke propovijedi. Erazmo je nekom prilikom rekao kako dobar propovjednik mora riječima utjecati na emocije slušatelja, a ne gestikuliranjem poput lakrdijaša (*non securili corporis gesticulatione*), kao što to čine neki talijanski fratri. Čovjek bi pomislio da je riječ o reakciji sjevernjaka na južnjački, ekstravertniji, kičeni jezik tijela. Često ponavljanje tog suda u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću navodi na pomisao da su obrazovani slojevi počeli mijenjati stavove. Biskup Gian Matteo Giberti iz Verone osuđuje propovjednike koji "pričaju smiješne zgode i bapske priče na način lakrdijaša (*more scurrarum*), pa se njihova pastva grohotom smije", a njegovu osudu ponavlja nekoliko crkvenih koncila, obično navlaš istim riječima. I protestanti se s time slažu. Veliki puritanski propovjednik William Perkins izjavljuje kako "muškarcima nije ni dolično, ni prikladno, ni pohvalno u propovijedima nuditi priliku smijehu". Još temeljitija osuda pučkog propovjedništva potječe od strane tiskara Henria Estiennea II, preobraćenika na kalvinizam. Estienne ne odobrava propovjednicima koji slušateljstvo tjeraju na smijeh ili u suze, propovjednicima koji u govore umeću apsurdne pripovijesti ili basne, propovjednicima što upotrebljavaju neotesan i kolokvijalni jezik "koji bi mogli upotrijebiti u bordelu", i propovjednicima koji prave smiješne i bogohulne usporedbe poput one između raja i španjolske krčme.⁴⁵²

Zbog sličnih razloga često napadaju pučke religiozne dramske prikaze. Tako je 1534. biskup od Evore u Portugalu zabranio da se predstave održavaju bez posebne dozvole, "čak i onda kad prikazuju patnju našega gospodina Isusa Krista, njegovo uskrsnuće ili rođenje... jer iz tih prikazanja proizlazi mnogošto nepodobna (*muitos inconvenientes*), i često one, koji još nisu očvrtnuli u našoj svetoj vjeri katoličkoj, uznemiruje kad spaze nered i razuzdanost tih igrokaza". Čest prigovor profesionalnim dramskim igrama bijaše i to, kako nije prikladno da glumci slaba morala prikazuju živote svetaca. Vjerske bi ophode osuđivali ako bi se među njima našla koja životinja ili naga djeca (što predstavljahu anđele).⁴⁵³

U svim tim primjerima čini se da je ključno zalaganje reformatora za odvajanje svetog od profanog. To je odvajanje sada postalo mnogo oštrije negoli u srednjem vijeku. Drugim riječima, reforma narodne kulture tek je nova epizoda dugotrajnoga rata među pravovjernima i onima koji to nisu. Ona prati veći pomak u vjerskom mentalitetu ili senzibilitetu. Pravovjerni nastojahu razoriti tradicionalnu bliskost sa svetim jer vjerovahu da se nepoštovanje razvija zbog bliskosti.⁴⁵⁴

Drugi veliki prigovor tradicionalnoj narodnoj kulturi bijaše moralne prirode. Za svetkovine se govori da su prilike za grijeh, naročito za pijanstvo, lakomost i razvrat, i poticaj služenju ovom svijetu, mesu i Đavlu - osobito mesu. Pravovjernima nije promaklo da je majsko stablo falički simbol. Osuđivalo se igrokaze, pjesme i ponaprije plesove, jer da bude opasne emocije i potiču na blud. Elizabetinski puritanac Phillip Stubbes napada "strahovit porok plesne kuge" kako ga je nazivao, jer da sudionicima pruža priliku za "besramno pipanje i nečiste postupke", djelujući "kao uvod u kurvarluk, priprema za putenost, izazov nečistoći i početak pokvarenosti svake vrste". Neke su plesove izdvajali i posebno osuđivali. Španjolski isusovac Juan de Mariana naročito se okomio na zarabandu,

a biskup Pamiersa u Languedocu Francois de Caulet na *la volto*. Iz naređenja senežala u Limouxu, također u Languedocu, iz 1666. godine razabiremo što ne valja u plesu *la volto*. U toj se, naime, naredbi zabranjuju plesovi u kojima mladići dižu djevojke uvis "tako bestidnim načinom, da se većina golotinje, što je stid nalaže sakriti, otkriva očima kako sudionika tako i prolaznika".⁴⁵⁵

Bilo je i drugih moralnih dokaza osim bestidnosti. Naprimjer, bijaše tu i činjenica da se za vrijeme igara i svetkovina pruža prilika za nasilje. Thomas Hall navodi "narodnu uzrečicu kako nema svetkovine bez tučnjave", a analiza poklada to također pokazuje (v. str. 151). Sličnim je izrazima Stubbes napao nogomet kao "ubojitu igru" ili kao "prijateljsku vrst borbe". Daljnji je njegov razlog da je borba medvjeda poročna zato što je okrutna: "Vrijeđa boga tko zloupotrebljava njegova stvorenja". U sličnom tonu Mariana osuđuje borbe bikova, tj. zbog okrutnosti prema bikovima. Uz rub morala i politike nalazimo i argument da narodne pjesme odviše često prikazuju razbojнике kao junake. Godine 1537. Robert Crow-Iey piše Thomasu Cromwellu žaleći se zbog "svirača harfe" i "stihoklepaca" koji hvale razbojstva kao da su to "junaštva". Bliskost svetkovina i buna (v. str. 151) sasvim je očita, pa je tako, naprimjer, glasovito društvo Lude majke (Mère Fole) iz Dijona zabranjeno 1630. zbog povreda gradskog "počinka i mira".⁴⁵⁶

Daljnji moralni argument protiv mnogih pučkih zabava bijaše shvaćanje da je riječ o "taštinama", koje zbog uludog utroška vremena i novca nisu bogu drage. Osudom karnevalskih ludosti opteretio je 1495. strasbourški pravnik Sebastian Brant drugo izdanje svoje glasovite satire *The Ship of Fools* (Brod luda). Sličnim tonom engleski moralista Robert, Crowley proziva pivnice kao "mjesta rasipništva i prekršaja", "utočišta ljudi što žive u neradu". Dok svećenici nisu voljeli gostionice jer one navodno ljude odvlače od crkve, engleske vlasti nisu voljele svećenike jer navodno ljude odvlače od vježbi gađanja lukom i strijelom. Talijanski reformatori upotrebljavaju slične argumente. Kardinal Gabriele Paleotti iz Bologne buni se na igrokaze djelomično i zato što su školsku djecu i naučnike poticali na izostanke iz škole i s posla, a anonimni talijanski *Govor protiv karnevala*, objavljen 1607, kritizira "suvišne troškove" i jadikuje zbog pomanjkanja "štednje, reda, razboritosti".⁴⁵⁷

Ukratko, u to doba dvije su suprotstavljene etike ili dva načina života u otvorenu sukobu. Etika reformatora zalaže se za ćudoređe, marijivost, ozbiljnost, skromnost, urednost, razboritost, razum, samosvladavanje, trezvenost i štedljivost, ili da upotrijebimo izraz koji je postao glasovitim preko Maxa Webera, za "ovozemaljsku askezu" (*innerweltliche Askese*). Weber donekle griješi kad je proglašava "protestantskom etikom", jer mogla se naći u katoličkom Strasbourgu, Münchenu ili Milanu jednako kao u protestantskom Londonu, Amsterdamu ili Genevi. U kušnji sam da je nazovem "malograđanskom etikom" jer će postati karakterističnom za vlasnike dućana. Etika reformatora bila e u sukobu s tradicionalnom etikom, koju je teže opisati jer nije bila strogo artikulirana, ali je jače isticala vrednote plemenitosti i spontanosti i lakše je podnosila nered.⁴⁵⁸

Opisao sam reformu narodne kulture kao opći evropski pokret usprkos razlikama vjeroispovijesti. Oko sredine sedamnaestoga stoljeća kazališta su zatvorena u katoličkom Madridu jednako kao i u protestantskom Londonu, i to zbog sličnih razloga. Za zapadnjačkoga je historičara razumljivo da oklijeva u pogledu granice prema pravoslavlju, ali ima dobrih razloga vjerovati kako se slična reforma zbivala i u Rusiji.⁴⁵⁹

Glasoviti ruski crkveni sabor održan 1551. pod nazivom *Stoglav*, proziva "igre grčkoga podrijetla i đavolja izuma" što ih igraju uoči svetkovine Jovana Krstitelja i za zimskih praznika. Ljudima se također branilo da se obraćaju vračevima i mađioničarima. *Skomorohi* su osobito optuživali zato što se muškarci oblače kao žene a žene kao

muškarci, i zato što drže medvjede "da zavedu običan puk".⁴⁶⁰

Ipak, čini se da ruska reforma doseže vrhunac oko sredine sedamnaestoga stoljeća i može se povezati s takozvanim "filoteistima" ili "starovjercima" poput protopopa Neronova i njegova učenika protopopa Avakuma, koji je zbog svoje autobiografije postao jedan od najpoznatijih likova sedamnaeststoljetne Rusije. Car Aleksej podupire starovjerce i 1648. izdaje edikt o "poboljšanju morala i ukidanju praznovjerja", protiv plesa, guslača, magije, maski, menestrela (*skomorohi*) i "đavolje kobile", tj. konja koji obilazi kuće tijekom dvanaest božićnih dana.⁴⁶¹

Koliko je bliska usporedba između istočne i zapadne Evrope? Kao doprinos odgovoru na to pitanje bit će korisno usporediti naredna dva odlomka s opisom utjecaja reforme na razini sela.

Sjećam se kako jednoga prazničnoga dana bijah upozoren da putujući glumci izvode farsu na pozornici što su je sami podigli, pa pođoh onamo s nekim službenicima pravde. Popeh se na pozornicu, poderah masku s lica glavnoga glumca, oduzeih gusle sviraču i razbih ih te svima naredih da siđu sa scene a službenicima pravde da je razruše.

U moje selo plešući dođoše medvjedi s bubnjevima i lutnjama, a ja, premda i sam bijedni grešnik, bijahbogobožan Kristov službenik i potjerah ih i razbih glumčevu masku i bubnjeve... i otjerah dva velika medvjeda – jednoga udarih toljagom te ostade bez svijesti ali se oporavi, a drugoga pustih u polje na slobodu...

Oba su odlomka napisana oko sredine sedamnaestoga stoljeća. Prvi je iz pera župnika iz Nanterrea, a Nanterre je u to doba još selo; drugi potječe iz autobiografije protopopa Avakuma. Sjećemo dojam da su skupine putujućih *bateleursa* i *skomoroha* imale mnogo toga zajedničkoga, jednako kao i reformatori koji su ih nastojali potisnuti.⁴⁶²

Pokret reforme potrebno je promatrati kao cjellinu, ali ne pod cijenu da ga smatramo monolitnim. Stoga je vrijeme da kažemo ponešto o varijacijama. U početku svoje karijere Avakum bijaše reformator. Tradicionalnu narodnu religiju podržava, međutim, u borbi protiv liturgijskih reformi koje, pošto je postao moskovskim patrijarhom, postepeno uvodi njegov nekadašnji saveznik Nikon.⁴⁶³ Katoličkii protestantski reformatori nisu se podjednako protivili narodnoj kulturi, a nisu se ni protivili iz istih razloga. Katolička reforma ima tendenciju preobrazbe; protestantska je sličnija ukidanju. Neki razlozi reforme specifično su protestantski, naprimjer misao da su praznici ostaci papinstva. protestanti obično žele ukinuti praznik jednako kao i praznovanje, a neki se protive korizmu jednako kao i pokaldama. Zwingli, naprimjer, lansira napad na post. Neki protestanti bune se protiv svih prazničnih dana osim nedjelje, drugima je mrska sama pomisao na svetkovinu, na misao prema kojoj je jedno vrijeme svetiye od drugoga. Mnogi protestanti jednako radikalno napadaju svete slike koje smatraju "idolima" što ih treba razoriti.⁴⁶⁴ Napadalo se "ceremonije" i "idole" kao oblike izvanjske vjere što se postavljaju između Boga i čovjeka pa ih treba ukinuti. Čak su i pripovijesti pučkih knjižica mirisale na papizam. Kad je Lutherov učenik Veit Warbeck preveo na njemački *Pierrea de Provence*, pažljivo je pročistio tekst gdje god se spominjalo svece.

S druge strane katolici su uporno tvrdili kako su neki dani i razdoblja u godini svetiji od drugih i to ih je navodilo na prigovore profaniranju svetkovina, tj. svetoga vremena svjetovnim djelatnostima. Katolički su reformatori zabrinuti da poklade ne bi zakinule korizmu. Biskup Carlo Bascapè iz Novare napada teoriju o zabavi kao "sigurnosnom

ventilu" i tvrdi kako je nemoguće da ljudi istinski pobožno provode korizmu ako su se neposredno prije toga prepustili slastima karnevala.⁴⁶⁵ Katolički reformatori prosvjeduju protiv tradicije izvođenja predstava u crkvi (pa čak i u crkvenom dvorištu) zato što je crkva sveto mjesto; zbog istog razloga protive se hodanju za vrijeme mise ili prodaji robe na crkvenim vratima. Laicima brane da se za vrijeme poklada preoblače u svećenike; bijaše to svetogrđe jer svećenici bijahu sveti ljudi. Zbog istih razloga svećenicima se zabranjivalo sudjelovanje u pučkim svetkovinama na tradicionalni način, plešući i noseći maske

poput svih ostalih; zabranjeno im je promatrati igrokaze ili prisustvovati borbama bikova pa čak i odviše živahno gestikulirati prilikom propovijedi. Rečeno im je neka se ponašaju ozbiljno i otmjeno kako odgovara njihovu svetom položaju. Prestalo je objavljivanje glasovitih ciklusa priča o popovima varalicama poput *Der Pfaffe vom Kalemberg* i *Il Piovano Arlotto* (v. str. 128) jer su junaci odviše očiti primjeri staromodnih, nereformiranih župskih svećenika.

Kao što se može očekivati, katolički reformatori narodne kulture bijahu manje radikalni od protestantskih. Ne napadaju kult svetaca već samo "pretjerivanja", naprimjer kultove apokrifnih svetaca i vjerovanje u neke priče o svecima, očekivanje svjetovnih usluga, liječenje i zaštitu od strane svetaca. Žele da se svetkovine pročiste, ali ne i da se ukinu. U načelu brane slike, a bune se tek na neke posebne primjerke. Razliku između dvaju pristupa simbolizira, a možda i sažimlje, ono što se desilo Svetomu Jurju. Pučka knjižica tiskana u Augsburgu 1612, kazuje priču o njegovu životu i mučeništvu, a da uopće ne spominje zmaja koji je očito odbačen kao apokrifni. Alegorijska prikazanja na dan Svetoga Jurja bijahu uobičajena potkraj evropskoga srednjega vijeka. U Norwichu prikazuju Sv. Jurja, Sv. Mdargaretu i, naravno, zmaja. Sveci su ukinuti 1552. jer "mirišu na papinstvo", dok je zmaj, s imenom odmila "Old Snap" živio sve do 1835. Stoga reforma narodne kulture u katoličkom Augsburgu znači prikazivanje Svetoga Jurja bez zmaja; u protestantskom Norwichu ona znači prikazivanje zmaja bez Svetoga Jurja.⁴⁶⁶

Podjela reformatora na katolike i protestante zapravo je prejednostavna. Luterani bijahu, naprimjer, snošljiviji prema narodnim tradicijama od zwinglievaca i kalvinista, a mlađe se generacije obično nisu slagale sa svojim prethodnicima. Da bismo izbjegli preveliko pojednostavnjenje, bit će korisno ocrtati povijest reformacijskog pokreta od 1500. do otprilike 1650.

Oko godine 1500. bilo je već nekoliko glasovitih reformatora poput spomenutoga Sebastiana Branta i njegova prijatelja Johann Geilera od Kaisersberga, svećenika u Strasbourgu. Geiler prigovara jelu, piću, plesu i kockanju za crkvenih praznika, smatrajući to "propašću prostoga puka" (*des gemeinen Volks Verderbnis*). Naročito je neprijateljski raspoložen prema lokalnom običaju *Roraffe*; u strasbourškoj katedrali na Duhove lakrdijaš skriven iza kipa toga imena pjevao bi i lakrdijao za vrijeme mise. Otprilike u isto vrijeme Girolamo Savonarola pokušava provesti slične reforme u Firenci. Nekoliko dana prije poklada 1496. propovijeda kako bi "mladići trebali skupljati milostinju za poštovane siromahe umjesto obijesnih šala, bacanja kamenica i izrade pokladnih kola."⁴⁶⁷

Oko 1500. godine ti napadaji na narodne zabave ne bijahu neka novost. Na početku petnaestoga stoljeća Sv. Bernardin iz Siene bunio se na običaj unošenja neke vrste badnjaka, Jean Gerson protivio se prazniku luda, a Nicolas de Clamanges crkvenim bdijenjima: "Istina je da bdiju ali na pokvaren i sraman način. Neki plešu u samim crkvama i pjevaju besramne pjesme, drugi... se kockaju". Pođimo dalje unatrag. U trinaestom stoljeću Robert, Grosseteste prijavljuje svećenike koji organiziraju "igrokaze što ih nazivaju mirakulima i druge igre za koje kažu da dozivaju Svibanj ili

jesen". U dvanaestom stoljeću Gerhoh od Reichersberga napada sve vjerske igrokaze. Ruske optužbe *skomoroha* imaju bizantinske preteče. Mogli bismo nastaviti unatrag u vremenu sve do crkvenih otaca, naprimjer, Svetoga Augustina koji je bio zbunjen vidjevši na Novu Godinu ljude u životinjskim kožama, i Tertulijana koji je kritizirao sudjelovanja kršćana u gladijatorskim igrama zvanim *spectacula* i u *Saturnalia*ma. Osude svetih otaca bijahu dobro poznate i utjecajne u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću, a protivnici kazališta navodili su Tertulijana pogrešno prevodeći *spectacula* kao "igrokazi".⁴⁶⁸

Ukratko, čini se da su crkveni ljudi od najranijih dana kršćanstva pa nadalje gotovo istim riječima osuđivali narodnu kulturu. Ta tradicija osuđivanja navodi na pomisao da je narodna kultura izvanredno gipka.⁴⁶⁹ Također pokazuje još jednu zamjerku središnjoj hipotezi ovoga poglavlja, no na nju će se moći odgovoriti.

Srednjovjekovne reforme u biti bijahu sporadični napori pojedinaca. Zbog prirode srednjovjekovnih komunikacija nije bilo prilike da se prošire ni da dugo traju. Nekim biskupima reformatorima nije bilo moguće prodrijeti do udaljenih kutova njihovih dijeceza; nisu to mogli činiti dovoljno često da bi ondje ostvarili svoje planove. Još im je teže bilo osigurati da ih vlastitce reforme nadžive. Otuda otpornost narodne kulture i činjenica da od Tertulijana do Savonarole nalazimo čitav slijed reformatora koji izražavaju gotovo jednake pritužbe. Tijekom šesnaestoga stoljeća, međutim, koncentriran reformacijski pokret zamijenit će sporadične napore. Češće se napada narodnu kulturu, sustavniji su pokušaji da se ona pročisti i od "poganstva" i od "razuzdanosti". Taj je pokret umnogome povezan s protestantskim i katoličkim reformacijama, jer reforma crkve, kako je u ono vrijeme shvaćena, ali neophodno obuhvaća i reformu onoga što nazivamo narodnom kulturom.

Luther je, doduše, donele naklonjen narodnim tradicijama. Ne osporava u potpunosti slike svetaca i nije neprijateljski raspoložen prema pokladama ni prema Ivanjoj noći (*Johannisnacht*). "Pustite dječake neka se igraju" bijaše njegov stav (*pueri etiam habeant suum lusum*). No protivi se pričama o Tillu Eulenspiegelu i popu iz Kalemberga, jer slave "lupeštvo". U svakom slučaju, luterani bijahu stroži od Luthera. Andreas Osiander koji je pridonio da se luteranska reforma uvede u Nürnberg protivi se glasovitom *Schembatlaufu* i isposlovao je njegovo ukinuće. Nestali su i tradicionalni igrokazi muke Isusove na Veliki petak. Bavarski luteran Thomas Naogeorgus u svojoj knjizi *The Popish Kingdom* (Papinska država) izriče opću osudu pučkih svetkovina kao ostatka papinstva. U luteranskoj Švedskoj biskupi jurišaju na "idolatriju i praznovjerje" (*avguderi osh vidskapelse*) s osobitim obzirom na magiju i kultove vezane uz izvor-vodu.⁴⁷⁰

U protivljenju narodnim tradicijama Zwingli, Calvin i njihovi sljedbenici idu mnogo dalje od Luthera. Zwingli naređuje da se 1524. iz svih žüriških crkvi maknu slike, i one tamo nisu vraćene ni nakon njegove smrti 1531. godine. Calvin se protivi igrokazima i "nečasnim pjesmama" (*chansons deshonnantes*). Njegovi sljedbenici, od Škotske do Mađarske, proslaviše se kao protivnici pučkih svetkovina. Kalvinistički sinod u Nimesu čak zabranjuje igrokaze s biblijskim temama, jer da nam "Sveta Biblija ne treba služiti kao razbibriga". Sredinom sedmog desetljeća šesnaestoga stoljeća u Škotskoj se čuje suzdržan napadaj na proslavu Božića, ljetnog solsticija i drugih svetkovina s pjevanjem, plesom, paljenjem kresova i s igrokazima.⁴⁷¹

Suprotstavljanje engleskih puritanaca narodnim zabavama dobro je poznato i dobro dokumentirano. Phillip Stubbes sastavlja opsežan popis optužbi protiv Gospodara rasula (*Lords of Misrule*), majskih igara, božićnih gozbi, crkvenih pijanki, borbi medvjeda, crkvenih proštenja, borbi pjetlova i plesa. Zvuči ironično da on nipošto ne bi bio zadovoljan kad bi znao kako njegovo djelo *Anatomy of Abuses* (Anatomija

prekršaja), jednako kao i *Popish Kingdom* (Papinsko kraljevstvo), danas čitaju mahom samo oni koje zanimaju pučke zabave što ih je on osuđivao. *Distraction of the Sabbath* J. Northbrookea i *Dialogue against Dancing* C. Fetherstona izašli su otprilike u isto vrijeme i u sličnom su tonu. Ta gledišta podržavaju na najvišim mjestima, naprimjer, nadbiskup od Yorka Edmund Grindal. Kao posljedica pritiska od strane Grindala i drugih pučka vjerska drama isčezla je u elizabetinsko doba. U Norwichu te predstave (ili *pageants*, kako su ih obično nazivali) nestaju oko 1572; u Worcesteru oko 1566; u Yorku oko 1572; u Wakefieldu i Chesteru oko 1575; u Chelmsfordu oko 1576, a u Covenryu oko 1590.⁴⁷²

Stavovi kalvinista u Nizozemskoj republici bijahu podjednako strogi, a opozicija prema njima slabija. Sinod u Edamu (1586) zabranjuje upotrebu crkvenih zvona i orgulja za izvođenje "lakomislenih svjetovnih pjesmica" (*lichtveerdige ende weereltlycke gesangen*). Sinod u Doccumu (1591) osuđuje "zvonjavu radi okupljanja mladeži, podizanje majskih stabala, vješanje vijenaca i pjevanje bludnih pjesama i zborova pod njima". Sinod u Deventeru (1602) obara se, među ostalima, na "oskrvnuća" poput igrokaza na pokladni utorak i igre s mačevima. Sukob među pokladama i korizmom još traje oko sredine sedamnaestoga stoljeća kad je propovjednik iz Amsterdama Pettus Wittewrongel grmio protiv igrokaza i majskih stabala, dok je drugi nizozemski kalvinist, Walich Siewert optuživao običaj za Svetog Nikolu kad se dječje cipele punilo "svakojakim slatkišima i drugim glupostima" (*met allerley snoeperie ende slickerdemick*).⁴⁷³

Na katoličkoj strani tradicija Geilera i Savonarole ima u sedamnaestom stoljeću svoje sljedbenike. Bijaše to Erazmo, mnogo stroži od Luthera u pogledu narodne kulture, a među aktivne reformatore rnožemo ubrojiti biskupa Gian Mattea Gibertia iz Verone. Dok su primecri prije 1550. osamljeni, to više nije slučaj nakon Trideutskog koncila, koji je posljednje i najodlučnije sjednice održao 1562. i 1563. godine. Pokušavajući da se suprotstave herezi Luthera i Calvina, biskupi okupljeni u Trentu proglašavaju nekoliko dekreta za refomu narodne kulture. Iako brane tradiciju postavljanja slika u crkvama oni izjavljuju:

*Pri zazivanju svetaca, štovanju relikvija i pri svetoj upotrebi slika valja odstraniti svako praznovjerje, iskorijeniti svako prljavo nastojanje za zaradom i izbjeći svaku lascivnost, tako da se slike ne smiju slikati ni ukrašavati zavodničkom privlačnošću, a proslave svetaca i posjeti relikvijama ne smiju se u narodu izroditi u neobuzdane svetkovine i pijanstvo, kao da se praznici u čast svetaca slave bančenjem a ne pravim smislom za čednost.*⁴⁷⁴

Oko sredine šezdesetih godina šesnaestoga stoljeća u katoličkoj Evropi, od Rheimsa do Praga, od Haarlema do Toleda održan je čitav niz sinoda i pokrajinskih koncila kako bi se zaključci iz Trenta oživotvorili na lokalnoj razini. Ti koncili često osuđuju mračne greške svećenika ili svetogrđa pri davanju i primanju sakramenata; novost je, međutim briga za reformu svetkovina i vjerovanja "neobrazovanoga puka" (*indocta plebs*). Indeksi zabranjenih djela objavljenih potkraj šesnaestoga stoljeća mahom navode teološke knjige na latinskom, ali zabranjuju i neke balade i pučke knjižice, naprimjer *Tilla Eulenspiegela* i *Lisca Renarda*. Portugalski indeks iz 1624. zabranjuje veći broj pučkih vjerskih djela poput *Zavjeta Isusa Krista*, *Uskrsnuća Lazarova* i posebne molitve Svetomu Kristoforu i Svetomu Martinu za koje se vjerovalo da onome tko im se obrati molitvni ispunjavaju svaku želju, bio to bijeg od nevolje ili "grozna osveta neprijateljima" (*grande vingança de inimigos*).⁴⁷⁵

Ukratko, od 1560. nadalje postoji organizirani pokret unutar katoličke crkve koji podupire

pojedinačne ecformatore. Već smo sreli milanskog nadbiskupa Karla Boromejskoga, nadbiskupa Bologne Gabriellea Paleottia i tajnika i učenika Svetoga Karla — Carla Bascapèa koji će kasnije postati biskupom Novare. Sva trojica uvelic ističu ozbiljnost i skromnost svećenika i izraziti su neprijatelji gostionica, igrokaza i nadasve poklada. Blaži u načinu, ali sličnih ideja, bijaše Sv.Franjo Saleški (zvan Ženevskim biskupom", u stvarnosti biskup Annecya). Uz te biskupe spomenimo barem jednog katoličkoga laika, Maximiliana, vojvodu od Bavarske, koji se početkom sedamnaestoga stoljeća osobno mnogo bavio reformom na svom području i zabranjivao (među ostalim) magiju, maškarate, kratke haljine, mješovito kupanje, proricanje sudbine, pretjerano jelo i pilo, i "sramotni" govor na svadbama.⁴⁷⁶

Povijest vjerske drame indikator je utjecaja pokreta reforme narodne kulture u katoličkoj i protestantskoj Evropi. Čini se da je u dijelovima Francuske i Italije bio u toku oko 1600. godine. Godine 158. Bratovštini muke Isusove zabranjena je izvedba uobičajenih misterija (ipak treba dodati da im nešto više od dvadeset i pet godina kasnije, tj. 1574. Pariški parlament dopušta ponovnu izvedbu predstave, a zatim opet godine 1577). Potkraj četvrtoga desetljeća šesnaestoga stoljeća misterijska prikazanja, prena mišljenju povjesničara umjetnosti Giorgia Vasaria, posve nestaju iz Firence. Zanimljivo je, ipak, da se tekstovi tradicionalnih vjerskih igrokaza u Firenzi i dalje tiskaju sve do kraja šesnaestoga stoljeća, a oko 1625. godine nestaju i oni. U Milanu 1566. godine pokrajinski koncil zabranjuje vjerske igrokaze. Tu zabranu podržava nitko drugi do li Sveti Karlo; godine 1578. igrokaze proziva nadbiskup Bologne, a 1583. koncil u Reimsu potpuno zabranjuje sve praznične igrokaze (*ludos theatrales...omnino prohibemus*). Vlada španjolske Nizozemske izdaje 1601. edikt protiv vjerskih igrokaza zato što sadrže "mnogo nepotrebnih stvari, nečasnih i nepodnošljivih, služeći ničem drugom do li izopačenju i kvarenju ćudoređa (*te corrumperen ende bederven alle goede manieren*), naročito morala jednostavnoga i dobrog svijeta, od čega se običan puk zgražava i kvari".⁴⁷⁷ Na Božić 1594. u dvorcu Wisbech, na otoku Elyu u Engleskoj, dolazi do sukoba starih i novih crkvenih stavova koji mnogošto otkriva. Među svećenicima zatočenim od strane elizabetinske vlade u Wisbechu bijahu dvije skupine ili frakcije, svjetovnjaci i isusovci; jedni podržavaju tradicionalno a drugi protureformacijsko katoličanstvo. Za Božić je u dvoranu dvorca, kao dio praznika, unesen drveni konjić. Isusovac William Weston, vođa protureformacijski orijentiranih katolika, užasnut je time i drugim "velikim svetogrđima" koje namjerava reformirati. Christopher Bagshaw, vođa tradicionalnih katolika, podjedanko je užasnut Westonovom netrpeljivošću.⁴⁷⁸

Ako se sami klerici ponekad suprotstavljaju reformama, lako je zamisliti da ih ni laici uvijek oduševljeno ne dočekuju. Druga pobuna Maura iz Alpujarrasa, koja je počela 1568, reakcija je na pokušaje reforme njihove narodne kulture silom, na zabrane tradicijske odjeće, plesova i običaja. Drugdje opozicija laika dolazi do izražaja na odgovarajući način, tj. javnim, ritualiziranim ismjehivanjem reformatora. U Nürubergu, gdje luteranski pastor Andreas Osiander vodi opoziciju tradicionalnom *Schembartlaufu*, rulja što se zabavlja, osvećuje mu se godine 1539. baš na karnevalski način. Te godine priređuju pokladna kola u obliku broda luda, a Osiander u crnoj halji ističe se među njima. Napali su i njegovu kuću. Drugim riječima, njihov je protest poprimio oblik pomalo ekscentričnoga charivaria. Iz godine 1578, one iste kada je nadbiskup Paleotti osuđivao igrokaze, imamo prvi zapis o spaljivanju *La Vecchiaie*, stare babe što prisposobljuje korizmu. Jesu li se i Paleottiu podjednako rugali kao i Osianderu? U Welsu se 1607. godine proizvođač tkanine, puritanac po imenu John Hole, suprotstavio tradicijskom običaju crkvenih pijanki (*church ale*). Te godine majski praznici u Welsu izvanredno su istančani i alegorijski prikazuju igru s rupama (*holing game*), satiru na Johna Holea (čije prezime znači "rupa", o. pr.) i njegove prijatelje. Ipak u tjm bitkama među "Mesopustom" i "Korizmom"

pravovjerni obično imaju zadnju riječ. Između 1550. i 1650. godine mnogi su tradicijski običaji zabranjeni. Sredinu sedamnaestoga stoljeća možemo smatrati svršetkom prve faze reforme narodne kulture, reforme koja je proistekla iz katoličke i protestantske reformacije, koju je mahom vodilo svećenstvo i opravdavalno je teološkim razlozima.⁴⁷⁹ Za njom će doći druga faza u kojoj će laici preuzeti inicijativu.

KULTURA PRAVOVJERNIH

Dosad je reforma narodne kulture prikazana u negativnom svjetlu. Reformatori su, naravno, imali pozitivne ideale. U svakom slučaju znali su da nemaju nikakvih izgleda za uspjeh ne ponude li puku nešto što će zamijenti tradicionalne svetkovine, pjesme i slike koje su nastojali potisnuti. Stoga su bogobojažni pokušali stvoriti novu narodnu kulturu. Luther, naprimjer, sastavlja zbirku himni "da mladima dade ...nešto što će ih odvratiti od ljubavnih balada i putenih stihova, i umjesto toga naučiti ih nečem vrijednom".⁴⁸⁰ U ovom odjeljku pokušat ću prikazati katoličke i protestantske nadomjestke. O reformiranoj pravoslavnoj kulturi čini se da nema pravih podataka, iako je vjerojatno da su nakon progona skomoroha prazninu ispunili *kaleki*, putujući profesionalni pjevači vjerskih pjesama ili *stihhi*.

Protestantima bijaše najvažnije da Biblija na razumljivom jeziku postane dostupna običnom svijetu. Luther to naglašava svojim silovitim načinom: "Valja upitati majku u domu, djecu na ulicama i običnoga čovjeka na tržnici, pa se iz njihovih usta uvjeriti kako govore i prema tome prevoditi".⁴⁸¹ Godine 1522. objavljuje na njemačkom svoj Novi zavjet, a čitavu Bibliju 1534. Za njegovim se primjerom ubrzo povode u ostalim protestantskim područjima. Tyndaleov Novi zavjet objavljen je 1535; švedska Biblija Laurentiusa Petria, poznata pod nazivom "Biblija Gustava Vase" 1541; ženevska Biblija na francuskom 1540. (bolje je poznato njeno revidirano izdanje iz 1588); standardnu češku Bibliju "Kralice" u šest svezaka, proizveo je između 1579. i 1593. odbor sastavljen od deseterice učenjaka; standardna ugarska kalvinistička Biblija prviput je objavljena 1590.; standardni velški prijevod priredio je William Morgan koji je umro 1604; engleska autorizirana verzija, djelo čitavoga odbora poput Biblije Kralice, pojavila se 1611. godine.⁴⁸²

Objavljivanje tih Biblija na narodnim govorima bijaše značajnim kulturnim događajem koji uvelike utječe na jezik i književnost pojedinih zemalja. U Francuskoj je hugenotska manjina govorila jezikom zvanim "patois iz Canaana", arhaičkim francuskim, bližim ženevskoj Bibliji negoli jeziku njihovih katoličkih sunarodnjaka. U protestantskoj Njemačkoj posvećeni kućni ugao nazivahu *Bibel-Eck*. Sasvim je, međutim, pogrešno misliti kako je u razdoblju o kojem govorimo svaka obitelj protestantskih obrtnika ili seljaka posjedovala ili čitala Bibliju. Istina je da je u osamnaestom stoljeću, kad takvi proračuni postaju mogući, stopa pismenosti bila mnogo viša u protestantskom negoli u katoličkom pravoslavnom dijelu Evrope (v. str. 198). Teško je reći da li je taj visok postotak uzrok ili posljedica reformacije - točno je vjerojatno oboje. No nije svaki protestant znao čitati, niti si je svatko tko je umio čitati mogao priuštiti da kupi Bibliju. Lutherov Novi zavjet iz 1522. koštao je pola guldena, a to u ono vrijeme bijaše tjedna nadnica drvodjelje. Kompletan Lutherova Biblija koštala je dva guldena, osam groša. Čak i u osamnaeststoljetnoj Švedskoj, gdje je u nekim okruzima 90 posto odraslih pismeno, uvid u kućne inventare pokazuje kako se Biblija mogla naći tek u jednom od svakih dvadeset domaćinstava.⁴⁸³

Nešto znanja iz Biblije protestantski obrtnici i seljaci mora da su stjecali usmeno i iz druge ruke. Čitanje iz Biblije bijaše značajan dio luteranskih i kalvinističkih službi božjih. Vrlo je vjerojatno da su obični protestanti znali psalme, jer ih se pjevalo i imali

su značajnu ulogu u reformiranim liturgijama. Najglasovitija Lutherova himna "Naš Gospodin tvrđava je snažna" (*Ein' feste Burg ist unser Gott*) u biti je adaptacija Psalma br. 46, "Bog je naše utočište i snaga". Standardna engleska verzija psalma "Sternhold i Hopkins" doživjela je između sredine šesnaestoga i sredine sedamnaestoga stoljeća gotovo 300 izdanja. Standardnu hugenotsku verziju Marota i Bezac uglazbili su skladatelji Louis Bourgeois i Claude Goudimel. Daljnje utjecajne kalvinističke verzije bijahu one na nizozemskom, u prijevodu J. Utenhovea (1566) i P. Mrnixa (1580); škotski prijevod s kraja šesnaestoga stoljeća koji se pripisuje Wedderburnovima, i verzija A. Molnéra (1607) na mađarskom. Nema sumnje da psalmi duguju dio svoje obljubljenosti poistovjećivanju mnogih protestanata s narodom Izraela, što se u svetom ratu borio protiv idolopoklonika. U Lyonu 1560. naoružani hugenotski obrtnici pjevaju psalme u ulicama i pri iskapanju temelja svome hramu. U Londonu 1641. puritanci pjevaju psalme da zagluše anglikansku službu božju. Hugenoti i puritanci pjevaju psalme idući u boj, naročito 68. psalam "Nek se uzvisi Bog, nek se rasprše njegovi neprijatelji". Nakon pobjede kod Marston Moora Cromwellova armija pjeva psalme kao zahvalnicu. Protestanti navode psalme u oporukama, slušaju anđele kako ih pjevaju, pjevaju ih na pogrebima, svadbama, gozbama, čak i u snovima. Neki se švedski biskup tuži kako psalme pjevaju u pivnicama, dok se konzistorij Lausanne zgraža kad je 1667. godine saznao kako su nekj ljudi plešući pjevali psalme. U pojedinim kalvinističkim krajevima psalmi bijahu dio svakodnevnoga života, pa kad su u devetnaestom stoljeću započela istraživanja narodnih pjesama u Francuskoj, u Cévennesu nikakve građe nisu uspjeli pronaći; u toj tradicionalnoj hugenotskoj kulturi psalmi preuzeše funkcije narodnih pjesama; pjevahu ih čak kao uspavanke.⁴⁸⁴

U protestantskoj narodnoj kulturi središnje mjesto zauzima katekizam, knjižica s osnovnim obavijestima o vjerskoj doktrini. Katekizam je postojao i prije reformacije: sadašnja je novost, u tom što se građa izlaže u obliku pitanja i odgovora, a to olakšava rasprostranjivanje - i provjeru - vjeronauka. Glasoviti su primjeri Lutherov Mali katekizam iz 1529, Calvinov katekizam (osobito onaj u revidiranom obliku iz 1542), i Heidelberški katekizam iz 1563. Lutherov Mali katekizam bijaše namijenjen kao pomoć nekim pastorima, ali je mnogo izravniju ulogu odigrao u životu laika. Kao što je rekao švedski biskup Laurentius Paulinus, bijaše to "Biblija običnoga puka", "kratak sažetak cijeloga Svetoga pisma". U Švedskoj se na misama propovijeda o katekizmu i čita se katekizam, a pisani se tekst nalazi u knjigama himni. U sedamnaestom stoljeću svećenstvo je u Švedskoj stalo obilaziti kuće da provjere laičko znanje katekizma; ti posjeti poznati su pod imeno *hausförrhör*. U nekim je krajevima umijeće točnog odgovaranja na pisanja iz katekizma ponekad uvjet za pristupanje euharistiji, središnjem obredu protestantskih crkava. Ponekad katekizam slažu u stihovima da bi ga se lakše pamtilo kao u slučaju *Catechismus Lieder* (Katekizamske pjesme) Martina Rinckarta koje su objavljene 1645. u Leipzigu. Ne iznenađuje što je u nekim mjestima katekizam mnogo uobičajeniji od Biblije. U osamnaeststoljetnoj Švedskoj u svakoj petoj ili šestoj kući moglo se naći katekizam ili knjigu himni s katekizmom. U isto vrijeme samo jedno domaćinstvo od dvadeset posjeduje Bibliju.⁴⁸⁵

Poruke psalama i katekizma stizale su do odredišta i na mnogo drugih načina. Protestantska kultura bijaše kulturna propovjedništva. Propovijedi su znale trajati sate i sate. Bijahu to događaji nabijeni osjećajima na kojima su slušatelji sudjelovali, uzdisali i plakali. Postojanje "mehaničkih propovjednika" (*mechanick preachers*) u Engleskoj u Cévennesu pokazuje kako je običan puk pažljivo pratio propovjednikov jezik i stil, jednako kao i njegove poruke; njihova ih je kultura, zapravo, pripremla da budu bolji poznavatelji usmenih izvedbi propovjednika, pripovjedača ili pjevača balada nego što smo to mi danas. Laici su djelatno sudjelovali u takozvanim "prophesying", javnim raspravama

o značenju Svetoga pisma. Pismeni su laici čitali kontraverzne i pobožne knjige. Calvin je neke svoje traktate namijenio za čitanje obrtnicima koji u njegovo doba bijahu najjača društvena grupa u reformiranoj crkvi. U uvodu rarspravama protiv anabaptista objašnjava kako je cilj pisanja da se pokaže vjernicima, koji su *rudes et sans lettres* (vjerojatnije neuki a ne nepimeni), koliko su anabaptisti opasni.⁴⁸⁶ Neke nabožne knjige postadoše bestselerima. *The Plain Man's Pathway to Heaven* (Staza obična čovjeka prema nebu, 1601) Arthura Denta za četrdeset godina doživljava dvadeset i pet izdanja, što pokazuje kako se taj živahan dijalog doista svidio običnim ljudima. Znamo da se svidao Bunyanu čiji *Pilgrim's Progress* (Hodočasnikov napredak, 1687) ne samo što je do 1699. doživio dvadeset i dva izdanja nego su ga čitali i u drugim krajevima Evrope. U luteranskom svijetu *True Christianity* (Istinsko kršćanstvo) Johanna Arndta i njegov *Garden of Paradise* (Rajski vrt) često su prešampavani sve do početka devetnaestoga stoljeća. Glazba, obredi i slike imaju određenu ulogu u protestantskoj narodnoj kulturi bez obzira na strahovanja vođa. Luther dopušta da se i druge pjesme osim psalama pjevaju u crkvi, a sam je napisao trideset i sedam himni. Veći broj pastora slijedi njegov uzor, naprimjer Johannes Mathesius, Paul Gerhardt i Johannes Rist. U procesu pisanja često upotrebljavaju, kako bi to Luther rekao, metodu tzv. *kontrafaktur*, što na engleskom odgovara riječi *counterfeiting*, tj. krivotvorina, no u smislu obrade ili zamjene, naprimjer u slučajevima kad su himne nastajale prema narodnim pjesmama i po njihovim melodijama. Nisu svi reformatori odobravali kontrafakturu, no Luther je oduševljeno primjenjivao obradu. Njegova božićna himna "S neba vam dolazim" (*Vom Himmel hoch da kom ich her*) u prvoj se kitici podudara s jednom profanom pjesmom, a druga himna, "Meni je draga, časna djeva" (*Sie ist mir lieb, die werde Magd*) nadahuuta je jednom ljubavnom pjesmom i transponirana u vjerske pojmove uz tumačenje djeve kao crkve. Jedan od najglasovitijih primjera obrade jest himna Johanna Hessea koja se zasniva na *Insbruck ich muss dich lassen* (v. str. 103).

| | |
|---|--------------------------------|
| <i>O Welt ich muss dich lassen</i> | <i>O svijete napuštam eo</i> |
| <i>Ich fahr dahin mein Slrassen</i> | <i>svojim putovima putujem</i> |
| <i>Ins ewig Vaterland...</i> ⁴⁸⁷ | <i>u vječni dom...</i> |

Bachova vjerska glazba nalazi korijene u luteranskoj narodnoj kulturi. Na kalvinističkim službama božjim jedini tekstovi koje je dopušteno pjevati bijahu psalmi, što nije spriječilo kalviniste da pišu himne, koje su se pjevale vani. U nekoj škotskoj zbirci potkraj šesnaestoga stoljeća obrade nisu baš uspješne pa ponekad probijaju izvorne sekularne pjesme i tako nam omogućuju uvid ne samo u tehnike reformatora nego, a to je dosta rijedak slučaj, i u narodnu kulturu prije Knoxovih dana. Evo tih primjera:

| | |
|---|--|
| <i>For lufe of one I mak my mone,</i> | <i>That Johne dois the call,</i> |
| <i>Richt secretly,</i> | <i>Johne representit man,</i> |
| <i>To Christ Jesu...</i> | <i>By grace celestial...</i> |
| | <i>Od ljubavi uzdižem tužaljki</i> |
| <i>Quho is at my windo? quho, quho?</i> | <i>u sasvim potajno</i> |
| <i>Go from my Windo, go, go!</i> | <i>Isusu Kristu...</i> |
| <i>Lord, I am heir, ane wretchit mortall...</i> | |
| | <i>Tko je na mom prozoru?</i> |
| <i>Johne sum kis me now,</i> | <i>Tko, tko? otiđi s mog prozora, otiđi!</i> |
| <i>Johne sum kis me now...</i> | <i>Gospode, tu sam, bijedni smrtnik...</i> |
| <i>The lord thy God I am,</i> | |

*Johne poljubi me sad,
Johne poljubi me sad...
ja sam Gospodin Bog tvoj,*

*koji tebe Johne zaziva
Johne predslavlja čovjeka,
nebeskom milošću...*

Kao što smo vidjeli velik dio narodne kulture tvorile su parodije službene kulture, naprimjer šaljiva sudovanja i šaljivi pogrebi. Ovdje se krug zatvara jer nalazimo nabožne "parodije" profanoga.⁴⁸⁸

U prvo doba reformacije običaji i drama prilagodili su se protestantima. Prilike za izrugivanje papi i njegovom svećenstvu bijahu poklade u Wittenbergu 1521, u Bernu 1523, u Straslundu 1525. kao i u drugim mjestima. U Baselu su 1521. građani vidjeli Gengenbachova *Totenfressera* (vidi str. 128). U Parizu 1523. prikazivana je *Farsa o teologastrima*, obrada mirakula o teško bolesnoj "Gospi Vjeri"; crkveni dekreti i propovijedi joj ne pomažu, ali tekst Svetoga pisma smjesta je izliječi. Godine 1525. ljudi su u Bernu gledali *Prodarača indulgeucija*, aktualnu satiru Niklasa Manuela. Thomas Naogeorgus u svom *Pammachiusu* (1538) preuređuje tradicionalni misterij za protestantske svrhe; riječ je o papi kojega je vlast pokvarila. Godine 1539. igrokaz pod imenom *Stablo Svetoga pisma* izveden je u Middleburghu u Nizozemskoj; u njemu se napada svećenstvo i "praznovjerice". Prva generacija reformatora bijaše dobrano svjesna kako "u običan puk stvari brže ulaze očima negoli ušima: mnogo se bolje sjećaju onoga što su vidjeli negoli onoga što su čuli". Na to je bio upozorio neki Englez za vladavine Henrika VIII koji je predlagao održavanje godišnje svetkovine s kresovima i hodočašćima u čast prekida s Rimom.⁴⁸⁹

Na dugi rok, međutim, igrokazi izgube važnost, bilo zato što su obavili posao, ili zato što su ljudi bili pismeniji, ili pak zato što su stroži reformatori, koji su dramske igre smatrali izuzetno lošim, uspjeli umjerenjacima nametnuti svoju volju. Povijest vjerskih slika u protestantskoj narodnoj kulturi kreće se sličnim putovima. U prvom razdoblju tiskanje tih slika bijaše važnim oruđem propagande; prisjetit ćemo se Cranachove radionice i *Pasionale Krista i Antikrista*, no bilo je i mnogo drugih primjera. Nakon tih prvih godina slike prestadoše biti tako važne. Ipak, u luteranskoj Evropi još uvijek ima prostora za nabožnu sliku: slike Luthera, ilustracije prizora iz Biblije (naročito iz Novog zavjeta) ili amblemi poput ilustracija u Arndtovim djelima *Istinsko kršćanstvo* i *Rajski vrt* što nadahnjuju vrlo mnogo zidnih slikarija u njemačkim i švedskim crkavama, ili pak slikarije o Posljednjem sudu o Mukama paklenim. U kalvinskičkoj Evropi, međutim, slikarije bijahu isprane sa zidova, a zidovi ostavljeni goli. Strop, propovjedaonicu i grobne spomenike moglo se ukrašavati, no rječnik ornamenata sveden je na nekoliko jednostavnih izraza: cvijeće, kerubini, podsjetnici na smrtnost poput pješćanih ura i lubanja ili amblem smrti, ždral s kamenom u kljunu što simbolizira budnost. I na luteranskom i u kalvinističkom području često nalazimo crkveni hram ukrašen tekstovima. Luther preporučuje neka se grobljanski zidovi ne oslikavaju slikama nego tekstovima poput "Znam da moj izbavitelj živi". Među ukrasima nalazimo Deset zapovijedi na dvije ploče, svakoj s lukom crkvena portala i ispisanim tekstom Zapovjedi, Očenašem i Vjerovanjem ili Biblijske tekstove ispisane na propovjedaonici na stropnim gredama; jer "Nebo će i zemlja proći, ali riječi moje sigurno neće proći" (Luka 21, 33). Mnogo više od katoličke, protestantska narodna kultura bijaše kulturom riječi.⁴⁹⁰

Manje možemo govoriti o reformiranoj katoličkoj kulturi, jer se nije tako oštro razlikovala od tradicionalne narodne kulture kojoj su reformatori prigovarali. Katolički su vođe vjerovali u obradu - zapravo time su se bavili već više stoljeća. Ljeta gospodnjega 601. papa Grgur Veliki savjetuje biskupu Augustinu, misionaru u

mračnoj Engleskoj, kako "hramove idola u toj zemlji ni pod koju cijenu ne treba razarati"; valjalo je razoriti idole a hramove pretvoriti u crkve, "i s obzirom na to da oni običavaju žrtvovati mnoge volove đavlama, zamijenimo ih nekom drugom svetkovinom". Grgurovo osnovno uvjerenje bijaše da je jednim udarcem zaista nemoguće iskorijeniti sve greške tvrdoglavih umova, i tkogod se želi popeti na planinu čini to postepeno, korak po korak, a ne u jednom skoku". Bijaše to glasovita doktrina "prilagodbe" koja objašnjava kako je poganski zimski praznik uspio preživjeti kao Božić, a ljetni kao rođendan Ivana Krstitelja. Ista se doktrina krije iza postupaka katoličkih misionara u Indiji u šesnaestom i sedamnaestom stoljeću. Isusovac Roberto de Nobili, naprimjer, prilagodio je katoličke rituale kulturi brahmana Južne Indije i opravdavao se citirajući papu Grgura.⁴⁹¹

Djelotvornost iste politike vidjet ćemo u predindustrijskoj Evropi. Kad su potkraj petnaestoga stoljeća muslimani iz Granade silom preobraćeni, prvi nadbiskup Granade ovlašćuje te "nove kršćane" da pri vjerskoj službi pjevaju svoje tradicijske pjesme. Istu politiku prmljećujemo i na kraju sedamnaestoga stoljeća. Bossuet, biskup u Meauxu, ali i propovjednik na dvoru Louisa XIV, savjetovao je svom svećenstvu kakav stav trebaju zauzeti prema Ivanjskim kresovima. "Sudjeluje li crkva u tim kresovima?" retorički je pitao Bossuet:

Da, jer u jednom broju dijeceza, a u ovoj osobito, u jednom broju župa pale vatru koju zovu "crkvenom". Koji je razlog paljenju vatre na crkveni način? Da se iskorijene praznovjerice uobičajene uz kresove uoči Ivanja.

Bossuet ne objašnjava u čemu se zapravo crkveni krijes razlikuje od bilo kojeg drugoga, no prilagodbeni tehnika posve je jasna.⁴⁹²

Da bi stvar bila složenija, u ranim razdobljima predindustrijske Evrope katolički reformatori vojuju na dva fronta: protiv protestanata koji žele odviše reformirati, jednako kao i protiv nemorala i "praznovjerja". Obje bitke obilježavaju protureformacijsku kulturu. Bit će korisno opisati redom tri elementa te kulture: reformirane običaje, reformirane slike i reformirane tekstove.

Katolički reformatori bijahu itekako svjesni značenja rituala. Služe se običajima ne bi li običan puk uvjerali kako su protestanti u krivu, kako su pokvareni ili kako su jedno i drugo. Zwinglijeva podoba spaljena je 1523. na pokladama u Luzernu, dok su sve do početka devetnaestoga stoljeća u katoličkoj Njemačkoj uoči Ivanja redovito spaljivali Luthera. Heretici se javno odriču ili ih javno spaljuju, poput, glasovitih *autos da fe* u Valladolidu pokraj Seville na početku vladavine Filipa II. Heretičke knjige javno spaljuju od Montpelliera do Vilne. Napadaj na poklade Savonarola pretvara u neku vrst poklada. Njegovo glasovito spaljivanje "taština" u Firenci svjesna je zamjena pokladnog običaja paljenja kresova i pokladnih kola. Napokon, jednom je prilikom, kao šaljiva tradicionalna egzekucija, ali s novim značenjem, sam Mesopust "u obliku prljava i gadna čudovišta" stavljen na vatru. Sv. Karlo Boromejski u Milanu ne samo što zabranjuje igrokaze za vrijeme poklada, već u zamjenu organizira hodočašća. Pobožnost "Četrdeset sati", koja se širi sredinom šesnaestoga stoljeća i često sadrži veličanstvene prizore svjetla i zvuka, također preuzima iz svjetovnih svetkovina, kako bi zauzela njihovo mjesto u srcima vjernika.⁴⁹³

Nove ćemo običaje u najdramatičnijem obliku promatrati u sedamnaestom stoljeću na primjeru isusovačkih i drugih "misija" u selima i u gradovima. Tako u Britaniji Isusovci organiziraju dijalog među živima i prokletima i hodočašća s križnim putem. Još kazališnije bijahu oko godine 1650. misije u Napuljskom kraljevstvu. Propovijedi imaju važno mjesto u misijama; propovijedalo se uveče ili uzoru kako bi radni ljudi

mogli slušati. Često su to propovijedi o vatri paklenoj, a propovjednik bi pokazivao lubanju ne bi li slušatelje dirnuo u srce. "Često bijaše nužno da se zbog stenjanja i uzdisanja slušatelja prekine propovijed za gotovo četvrt sata". Još su važniji ophodi, pretežno muškaraca (na jugu smo) uključivši pokajnike "s trnovom krunom na glavi, užetom oko vrata, a u ruci s kostima, ili s mrtvačkim glavama, ili s malim križevima; prolazahu ulicama bos i polugoli". Neki od njih nosili bi teške križeve ili bi se hodajući sami bičevali. U procesijama nosili bi također relikvije i kipove. Za njima bi pretežno slijedili laici dok bi svećenstvo išlo na kraju, noseći korpe pune zabranjenih knjiga, ljubavnih pjesama i magijskih stvarčica, predmete za još jedno spaljivanje taština.⁴⁹⁴

Neki misionarski propovjednici poput Le Nobletza ili Maunoir u Britaniji služe se vizualnim pomagalicama, slikama, da bi, naprimjer, ilustrirali život Svetoga Martina ili Gospodina Boga, ili Sveti Sakrament, ili Muke paklene.⁴⁹⁵ Bossuet preporučuje svojim župnicima da na propovjedaonicu stave slike kako bi pastva pažljivije pratila propovjednikove riječi. Za razliku od reformiranih protestanata, reformirani katolici i dalje više vole vjeru sa slikama nego vjeru s tekstovima, bez obzira je li općenito slabija pismenost u katoličkim krajevima tome uzrok ili pak posljedica. Misao Grgura Velikoga da su slike nepismenu svijetu knjige važi i dalje. No ni reformatori ne žele ostati bez slika, premda ponekad zamjeraju nekim pučkim vjerskim slikarijama.

Umjesto reformiranih stvari crkva katolicima nudi nove svece i nove slike. Sec-tog Ignacija Loyolu, proglašenog svecem 1622. godine, obično prikazuju kao bradata muškarca koji u rukama drži otvorenu knjigu s pravilima svoga reda, a na prsima slova IHS (Jesus Hominum Salvator - Isus Spasitelj Čovječanstva). Svetu Tereziju od Avile, također proglašenu sveticom 1622. godine, često predstavljaju u zanosu, srca probodena anđelovom strijelom, kao na glasovitom Berninievom kipu. U središnjoj Evropi značajan je pridošlica Ivan Nepomuk štovan još u sedamnaestom stoljeću iako je za sveca proglašen tek 1729. godine.⁴⁹⁶ Bilo je i drugih značajnih pomaka u pobožnostima. Sveta Marija Magdalena postaje mnogo važnijim likom nego što je to bila prije reformacije, a slično je i sa Sv. Josipom. U kasnom srednjem vijeku Sv. Josip bijaše pomalo šaljiv lik, "Josip luda" (*Joseph le rassoté*), sveti rogonja. No čini se da je u sedamnaestom stoljeću svećenstvo stalo uvjeravati vjernike ne bi li ga počeli ozbiljnije shvaćati. Osnivaju se njemu posvećene bratovštine, a prizori svete obitelji počinju smjenjivati one u kojima je prikazana tradicionalna Djevica s djetetom. Jače nego u srednjem vijeku ističe se kult euharistije; pobožnost. "Četrdeset sati" pokazatelj je tih promjena.⁴⁹⁷

Ti se pomaci javljaju kao posljedica službene crkvene politike. Kult Svete obitelji, poput kulta Svetog Izidora orača (posvećen 1622, zajedno s Ignacijem i Terezom), čini se smislenim nastojanjem po ukusu običnoga laika. Posvećenje Ignacija, Tereze i Karla Boromejskoga ističe postignuća katoličke reformacije. Kult Euharistije bijaše odgovor protestantskim napadajima na pretvaranje kruha i vina u tijelo i krv Isusovu, na misu i na izuzetan položaj svećenstva. I novo isticanje Sv. Marije Magdalene (prikazane obično kao pokajnice u suzama), podjednako kao i kult Sv. Ivana Nepomuka (svećenika ubijenoga zato što je odbio otkriti tajnu ispovijedi), bijahu odgovori na protestantsku kritiku institucije ispovijesti i sakramenta pokajanja. U svom znantinitom eseju antropolog Malinowski opisuje kako mitovi o prošlosti imaju funkciju u sadašnjosti, poput "listina" koje legitimiraju i opravdavaju suvremene institucije. Zaista se čini kao da su mitovi, obredi i slike na taj način služili crkvenoj protureformaciji.⁴⁹⁸

Bilo bi čudno kad te poticaje oku ne bi pratili i poticaji uhu. Zapravo, himne u govornom jeziku bijahu značajan element laičke vjerske kulture potkraj srednjega vijeka. Osobito su vezane uz bratovštine. U trinaestom stoljeću u Italiji bratovštine pjevaju *laude*, a te su himne često obrade onovremenih narodnih pjesama. Takva se praksa nastavlja i na početku novoga vijeka. U jednom talijanskom igrokazu -

mirakulu o Svetoj Margareti, junakinjina *lauda* ovako počinje.

O vaghe di Jesu, o verginelle O slatke djeve Isusove, djeve malene
Ove n' andate si leggiarde e belle? kuda podoste tako brzonoge i lijepe?

Za melodiju se kaže da je ista kao i *O vaghe montanine e pastorelle*, "O planinke i pastirice slatke". Ta se himna (poput "duhovnih pjesama" iz Weddebrunove zbirke) i ne trudi izmijeniti izvorne svjetovne riječi. Oko godine 1500. španjolski franjevac Amborio Montesino piše himne koje su "duhovne obrade" (*contrahechos a la divino*). Budući da ljubavno pjesništvo preuzima iz vjerskoga rječnika nije bilo teško vratiti ga natrag vjerskoj upotrebi i hvaliti Djevicu Mariju umjesto svjetovne ljubavi. Tradicija pisanja himni nastavlja se i nakon Tridentskog koncila. Jezuitski misionar Julien Maunoir slaže "duhovne pjesme" Djevici i druge koje poštuju "sve principe vjere" radi primjene pri preobraćenju ruralne Britanije.⁴⁹⁹

Vjerojatno kao posljednji javlja se u katoličkoj kulturi pokušaj da se Biblijom i drugim svetim štivima dopre i do pismenih laika. Prijevodi Biblije bijahu, naravno, objavljeni u katoličkim zemljama - prva Biblija tiskana na njemačkom potječe iz 1466. Katoličke katekizme oblikuju prema protestantskima (v. str. 179). Često su prešampavani oni isusovaca Petera Canisiusa (1555) i Roberta Bellarminea (1597); više od sedamdeset njemačkih izdanja Canisiusa objavljeno je prije 1800. godine, dok je Bellarmine prevođen na više evropskih jezika i dijalekata uključivši baskijski, bosanski, hrvatski, furlanijski, sicilijanski, mađarski, irski i malteški. Ti su katekizmi pisani jednostavnim jezikom, često ilustrirani; sva je prilika da su zamišljeni za laike prije negoli kao stručna svećenička literatura. U sedamnaest stoljetnoj Francuskoj djecu su redovito, nedjeljom i na praznike, poučavali katekizmu u *petites écoles*. Ipak ostaje dojam, koji bi usporedna analiza sadržaja mogla potvrditi ili pobiti, da je katekizam imao manju ulogu u vjerskom životu katoličke Francuske negoli protestantske Švedske.⁵⁰⁰

Isto, pa čak i s još više opravdanja, moglo bi se ustvrditi o pobožnim knjigama, iako ni njih nije manjkalo. "Oponašanje Isusa" često se u to doba prešampava. *La Tenzone spirituale* (Duhovna borba, 1589), anonimno djelo koje se pripisuje talijanskom svećeniku Lorenzu Scupoliu, doživljava samo u Francuskoj između 1609. i 1788. najmanje dvadeset i tri izdanja. Oko sredine sedamnaestoga stoljeća, kad su knjige pojeftinile, sinod u Chalons-sur-Marne preporučuje neka se vjernike potiče da kupuju i čitaju tri knjige, i da te knjige treba također glasno čitati "u portalu ili na ulazu u crkvu, svake nedjelje i na praznike nakon večernjice". Te su tri knjige Katekizam, *Kršćanski pedagog* i knjiga zvana *Pensez-y-bien*, tj. "Promislite dobro". U inventaru skladišta jednog pariškog tiskara koji je umro 1698. spominje se 450 primjeraka *Oponašanja Isusa* i 630 primjeraka *Pensez-y-bien*. Što je zapravo taj glasoviti *Pensez-y-bien*? Bijaše to traktat o umijeću lijepa umiranja. Čitatelja se poziva neka zamisli trenutak svoje smrti; neka misli na stvari za koje će, kad mu dođe zadnji čas, požaliti što ih je počinio; neka razmisli o stvarima koje bi rado učinio kad bi sada odmah morao umrijeti. Na kraju svakoga stavka, poput refrena kurzivnim slovima, dolaze riječi *Pensez-y-bien*.⁵⁰¹

DRUGA FAZA REFORME 1650-1800.

Argumentaciju posljednjih dvaju odjeljaka mogli bismo sažeti kako slijedi. Potkraj šesnaestoga i na početku sedamnaestoga stoljeća pripadnici elita, mahom katoličko i protestantsko svećenstvo sustavno nastoje reformirati kulturu običnoga puka. Ta

reforma ima svoje srednjovjekovne prethodnike, no djelotvornija je na početku evropskoga novoga vijeka negoli u srednjem vijeku, i to zato što su komunikacije, od cesta do knjiga, sada bolje nego prije. Reformatori nisu više osuđeni tapkati na mjestu, kao što je to bilo u danima sv. Augustina, pa čak i Sv. Bernardina, već se međusobno nadograđuju. Otpornost narodne kulture počinje popuštati i stale su se događati važne promjene. Koliko one idu daleko i kako brzo, i u kojem roku običan svijet usvaja nave oblike protestantske i katoličke kulture, teška su pitanja na koja neće biti moguće prikladno odgovoriti dok se ne provedu opsežnija regionalna istraživanja. Moj dojam, koji se zasniva na fragmentima podataka izloženim na nekoliko posljednjih stranica, jest da se niz važnih promjena dogodio oko 1650, i to osobito u protestantskoj Evropi i u urbaniziranim krajevima. Čini se da se reforma narodne kulture u okolici Berna i Züricha dogodila oko 1530, u Nürnbergu reformatori daju nove poticaje oko 1540, a u nizozemskoj provinciji čini se da su izvojevali pobjedu prije 1600 godine.⁵⁰²

S druge pak strane, u većem dijelu katoličke Evrope, tek nakon 1650. reformatori pobjeđuju u udaljenijim pokrajinama kontinenta, daleko od većih gradova, velikih cesta i velikih jezika: u protestantskom Wallesu i u Norveškoj, u katoličkoj Bavarskoj, Siciliji, Britaniji i Languedocu, a da i ne govorimo o istočnoj Evropi. Ipak, u priči koju pripovijedam u ovom odjeljku nije baš riječ o postupnome rasprostranjenju nepromjenjivih ideala. Bijahu to godine "reformacije u reformaciji" (i na katoličkoj i na protestantskoj strani), i uspona skupina reformatora laika koji ne žele uvijek jednaku mijenu narodne kulture kao njihovi kolege svećenici, ili je pak žele zbog posve drugih razloga.

Nije teško pokazati prežitke "predreformacijskoga" katoličanstva u zabitnim krajevima. Neki od tih krajeva, naprimjer, kasno su primili i kasno su napustili misterije. U Bavarskoj visoravni, u Oberammerganu i drugim selima muke Isusove izvodile su se tek od 1634. nadalje. Iako su užasavale neke svećenike - salzburški je nadbiskup godine 1779. izjavio kako "nije moguće zamisliti čudnovatiju mješavinu vjere i profanosti negoli u takozvanim igrama muke Isusove" - ne bijahu zabranjene sve do 1800, a igrokaz u Oberammerganu je 1810. obnovljen i pročišćen. Na Siciliji su se misteriji uobičajili tek sredinom sedamnaestoga stoljeća, a početkom devetnaestoga još su uvijek u punom cvatu. I u Britaniji su u devetnaestom stoljeću još uvijek izvodili takve igrokaze. Negdje oko godine 1765. neki posjetilac Finistèrea bilježi da je nedaleko Bresta vidio narod kako pleše u kapeli i na groblju.⁵⁰³

Pogledajmo malo bolje jedan takav zabačeni kraj: Languedoc. Potkraj sedamnaestoga stoljeća u Languedocu bijahu dva energična biskupa reformatora, biskup od Aleta, Nicholas Pavillon, koji se ugledao na Svetoga Karla Boromejskoga, i biskup od Pamiersa, François-Étienne Caulet, kojemu Pavillon bijaše uzor. Iz spisa te dvojice posve je jasno da je u visoravnima Languedoca tek trebalo obaviti sav reformatorski posao. Dvojica biskupa bilježe užasavanje nad silovitim charivariima, nedostojnim plesovima na praznike, gataocima, glumcima lutalicama i nad posvemašnjim nepoznavanjem vjere. Kao da se katolička reformacija nije bila dogodila, pa je Caulet još uvijek svom svećenstvu morao zabranjivati pohađanje igrokaza, plesova i maškarata. Nisu samo planine odvajale stanovnike Aleta i Pamiersa od onoga što se drugdje događalo; Pavillon je shvatio kako je njegovu narodu potreban katekizam "na prostomu jeziku" jer nisu znali francuski. Nema sumnje da je zbog toga Bartholomé Amilha, kojega je Caulet imenovao kanonikom Pamiersa, objavio Sliku života jednog savršenog kršćanina (1673) na okcitanskom. Njegovi su stihovi živahan ekspozice reformatorskih ideja. On upozorava čitatelje ili slušatelje na opasnosti plesa, kockanja, posjećivanja onih "kuća poroka", tj. gostionica, i iznad svega na pogibelj poklada.

*Chrestias, pensen à la counsciença
Duran aqueste Carnabal
Soungen que cal fa penitença
Quiten la taberno é la bal,
La mort es touto preparado
A fa calqu'autro mascarado.*

*Kršćani, ispitajte svoju savjest
Za vrijeme ovoga karnevala
Svak nek misli na pokoru
Ostavi se gostionice i plesa,
Smrt te već čeka
za drukčiju maškeratu.*

Amilhu također brine širenje protestantizma. Jesi li, pita on, čitao autore koji "mirišu na lomaču", Calvinove knjige ili Marotovu verziju Psalama?

*Aurios legit d'auteursi que sentan le fagot,
Les libres de Calbin, o Salmes de Marot?*

On, čini se, pretpostavlja da njegovo slušateljstvo ozbiljno shvaća magiju:

*As legit o gradat de libres de magio,
As foundat toun salut dessu l'astraluogio...
As counsoullat Sourcie, Magicien, Debinaire,
Per la santat de fil, de la sor, o del fraire,
Per sabe le passat, o rceouba toun be,
O couneisse l'partit que tu dibes abe...*

*Jesi li čitao ili u rukama imao knjige o vradžbinama?
Uzdaš li se u spas pomoću astrologije...
Jesi li pitao vrača, mađioničara ili gataoca za savjet,
O zdravlju svog sina, svoje sestre ili svog brata,
O prošlosti ili da bi opet uspostavio posjed nad svojim imanjem,
Ili da doznaš kakav ćeš sklopiti brak...⁵⁰⁴*

Teško je reći jesu li reforme nadživjele svoje tvorce Pavillona i Cauleta. Na nekim drugim mjestima u Languedocu pravovjerni su još punih stotinu godina imali problema. Biskup od Lodèvea tuži se godine 1716. na "opata nevaljalca", a njegov prijatelj župnik Montpeyrouxa, koji je običavao uskratiti sakramente ljudima što su sudjelovali u plesovima, 1740. je predmetom ritualnoga ismijavanja, a gomila maskiranih rnuškaraca nosi ulicama lutku obučenu u popa da bi je nakraju istukli i zapalili. Bitka među mesopustom i korizmom još je trajala.⁵⁰⁵

Pa ipak, ne bijaše to sasvim ista bitka. Neki reformatori idu i dalje od Tridentskoga koncila, neki pak kreću u drukčijem pravcu. Kritiziraju pučke pobožnosti vezane uz Djevicu Mariju i svece, nadajući se da će ih nadomjestiti kršćanstvom koje je bliže Bibliji i pročišćeno od "praznovjerja". Taj je pokret, donekle, ali ne u potpunosti, blizak jansenistima. Potkraj osamnaestoga stoljeća neki od njegovih vođa pokušavaju provesti dalekosežne promjene u narodnoj religiji u Austriji i u Toscani. U Austriji je obred pojednostavljen, uklonjeni su kipovi i zatvorene su neke crkve oko kojih su se održavala proštenja. U Toscani je Scipione Ricci, od 1780. biskup Pistoie i Prata, održao sinod u kojem se zalagao da se neke vjerske svetkovine prenesu na nedjelju, preporučivao laicima da čitaju Bibliju i kritizirao štovanje Svetoga srca Isusovoga. U oba ta područja taj je juriš na tradicionalnu narodnu vjeru izazvao između 1788. i 1791. seljačke ustanke, pa je Ricci prisiljen da odstupi.⁵⁰⁶

Stavovi katoličkih reformatora prema slikama dobro ilustriraju promjene njihovih

pogleda. Godine 1570. Johannes Molanus, teolog iz Louvaina, objavljuje traktat o vjerskim slikama koji sažimlje stajališta na svršetku Tridentskog koncila. Molanus bilježi kako je potrebno izbjegavati "praznovjerja" ali ne nalazi ništa loše u tradicionalnim slikama "milosrđa Svetoga Martina" i svetoga Antuna sa svinjom (v. str. 128, 147). Međutim, godine 1673. prilikom vizitacije dijeceze pariški arhidakon naređuje crkvenjacima u jednom selu neka "uklone Svetoga Martina iznad oltara jer jaši na konju, i neka ga pretvore u biskupa kako bi bio dostojniji". Drugim riječima, tradicionalni prizor milosrđa svetoga Martina" protureformacijski svećenik više ne smatra dostojnim; vrlo je blizu tome da svećeničko identificira sa svetim. Još upadljiviji primjer katoličke reforme slika i širenja jaza među svećeničkom i narodnom kulturom potječe iz 1682. godine iz Orléanske dijeceze. Prilikom vizitacije u nekom selu biskup pronađe kompletnu sliku Svetoga Ante s njegovim tradicionalnim prascem. Smjesta naloži da se slika zakopa - ta katolici nisu idolopoklonici - sliku smatraše "smiješnom i nedostojnom toga velikoga sveca". Župljani nisu htjeli da im slika propadne i neke su žene pričale kako biskup "ne voli svece jer je hugenotskoga soja". Godine 1786. sinod u Pistoji dosta općenito kritizira kult slika, osobito naviku da se različitim slikama jedne te iste osobe daju različita imena, kao što se više imena davalo Djevici Mariji.⁵⁰⁷

Nije jednostavno pronaći protestantska područja koja bi se opirala reformi narodne kulture i nakon 1650, ali ona postoje, osobito u planinama. Naprimjer, u Norveškoj katolička, pa čak i poganska vjerovanja, održala su se sve do osamnaestoga stoljeća. Moglo se još vidjeti križeve, a vjerovanje u čudotvornu snagu Svetoga Olava bijaše još široko rasprostranjeno. S njim su povezivali veći broj izvorvoda. U Škotskoj visoravni rat svećenika protiv tradicionalnih pjesama, plesova i balada čini se da je uspješan tek u osamnaestom stoljeću. Oko godine 1700. neki lokalni plemić po imenu Martin Martin upozorava na prežitke mnogih katoličkih, pa čak i pretkršćanskih običaja na zapadnom otočju.⁵⁰⁸

Još jedno područje na kojem nakon 1700. reformatori imaju mnogo posla bijaše Wales, gdje mnogo svijeta i dalje veselo svetkuje svece, u proštenjima nosi relikvije, održava utrke, nogometne utakmice i borbe pijetlova. Sajmovi, gudači, iscjelitelji, svirači harfe, crkveni interludiji, pripovjedači priča i svetkovine crkvenih zaštitnika u punom su cvatu. Takvo stanje stvari bijaše, naravno, izazov pravovjernima. Jedan od najodlučnijih među njima bijaše Griffith Jones, nekonformistički propovjednik, neumorni protivnik proštenja i sajмова, uvjeren u vrijednost čitanja Biblije, u propovjedi, himne, seoski odgoj uz pomoć putujućih učitelja, poznat u to vrijeme pod nazivom "putujuće škole". Još glasovitiji bijaše Howll Harris, vođa velških metodista Wesleyeve generacije koji (kako kaže Whitefield),

stavio si je u zadaću pohađati proštenja itd. kako bi narod odvratilo od tih lažnih taština. Mnogi gostioničari, guslači, svirači harfe itd. (slični Demetriusu) tužno plaču zbog njega jer im kvari posao.

Harris se također silovito protivio borbama pijetlova. Neki prijatelj napisao mu 1738. kako "jedan kapetan borbama pijetlova, koji te je slušao u Bettwsu, obećava da se nikad više neće baviti tom pogubnom igrom". Kao i u slučaju Languedoca, teško je reći koliko je velški pokret reformacije djelotvoran za pojedinih generacija. Neki pisac iz 1802. zaključuje kako se "velško nacionalno pučko pjesništvo i običaji" iznenada, ubrzo smanjuju, a to je djelo, kako ih je on nazvao, "fanatičnih" propovjednika.

Tijekom mojih izleta diljem kneževstva (Wales, nastavlja on), susreo sam se s više svirača harfe i pjevača koje ovi čudnovati putujući

propovjednici bijahu nagovorili neka napuste svoje zvanje zato što je grešno.

Tako su narodne priče i rudarske pjesme posve nestale, zahvaljujući naporima kalvinista i metodista na sjeveru, a baptista i kongregacionista na jugu. Velška narodna kultura pretvorila se u kulturu himni u kapelama, propovijedi i "*Thou Shall Not*", tj. zabrana na zidovima.⁵⁰⁹

Reformacija unutar reformacije u protestantskoj Evropi, podjednako kao jansenizam unutar katoličanstva potakli su razvoj "pijetizma". U Njemačkoj taj pokret pod vodstvom Philippa Jakoba Spenera zagovara povratak Lutheru, ali sadrži značajan pomak od reformacije običaja, obreda i vjerovanja, s čime se Luther intenzivno bavio, prema unutrašnjoj moralnoj reformaciji. Skandinavci izravno sudjeluju u tom pijetističkom pokretu, a usporedno, ako ne i povezano s time, teče vjerski preporod u Walesu. U devedesetim godinama sedamnaestoga stoljeća u Engleskoj osnivaju društva za "reformaciju navika". Ta se društva zalažu protiv sajмова, kockanja, maškarata, igara, gostionica, kurvi i "opscenih balada". Briga reformatora oko "profanacije Dana gospodnjega" povezuje ih s jednom ranijom generacijom puritanaca, no pokret se u biti više bavi moralom negoli teologijom, "raspusnošću" više negoli "praznovjerjem". Etika odgovornosti još je vidljivija nego prije. U tu se tradiciju mogu smjestiti i napadaji na engleske narodne zabave što ih sredinom osamnaestoga stoljeća izriču evangelici. Društvo Svetoga sakramenta u Francuskoj, s ograncima u Parizu, Marseillesu, Toulouseu i drugdje, bijaše također grupa za pritisak u pravcu reformacije navika i običaja, za kampanje protiv poklada i za istrage o životu i moralu vračeva i plesača na užetu.

Izmeđujuća značajka te druge faze reforme bijaše porast uloge laika. Društvo Svetoga sakramenta bijaše mješavina svećenika i laika. U Engleskoj mnogi laici, od Vilima III do seoskih mirovnih sudaca, zajedno sa svećenstvom sudjeluju u pokretu reformacije navika. Učlanjuju se u lokalna udruženja osnovana u svrhu potpore prodoru reformatorskih zamisli u sudovanje. U Britaniji i Norveškoj u pokretima vjerskog preporoda glasoviti bijahu propovjednici laici. Jedan od njih, Hans Hauge iz Norveške ne samo što spaljuje gusle i propovijeda protiv narodnih pjesama, nego slušatelje nagovara neka i sami razmišljaju o vjeri umjesto što jednostavno slušaju svećenike.⁵¹⁰

Daljnja razlika među prvom i drugom fazom reforme sastoji se u porastu značenja sekularne argumentacije uključivši estetička razmatranja. Profesor književnosti u Leipzigu, Johann Christoph Gotsched, pokreće napadaje na kazalište svoga doba, kazalište Hans Wursta (kobasice) i Harlekina, i to ne u ime morala nego u ime dobra ukusa (*der gute Geschmack*). Tuži što "običan puk uvijek više uživa u budalaštinama i prostotama (*Narrenpossen und garstige Schimpfreden*) negoli u ozbiljnim stvarima". Također prigovara igrokazima koji se ne pridržavaju Aristotelovih pravila, i glumcima koji slobodno tumače tekstove - drugim riječima, koji ekstemporiraju na tradicionalan način — jer da to ima za posljedicu komade koji nisu ni za šta do li za zabavu "najnižega puka" (*des untersten Pöbels*). Gotsched doista 1737. uspijeva otjerati harlekina sa scene. Njegov bečki ekvivalent je Josef von Sonnenfels, čijim je pismima o bečkom kazalištu u šezdesetim godinama osamnaestoga stoljeća započela žustra polemika, poznata kao *Hanswurst-Streit*. Poput Gotscheda, Sonnenfels tvrdi kako je pučko kazalište odviše besramno — želi zapravo cenzurirati ne samo tekstove nego i pokrete — a ideal mu je kazalište koje poštuje jedinstvo vremena, prostora, mjesta i radnje na način klasične drame u drevnoj Grčkoj ili u sedamnaeststoljetnoj Francuskoj.⁵¹¹

Jedna od najznačajnijih razlika među dvjema fazama reformacije odnosi se na natprirodno. Raniji reformtatori narodne kulture poput Calvina i Sv. Karla Boromejskoga vjerovali su u

djelotvornost magije koju osuđuju kao đavolje djelo. Zapravo, velike hajke na vještice, što dosižu vrhunac potkraj šesnaestoga i na početku sedamnaestoga stoljeća, moguće je uključiti u taj reformacijski pokret. Određen broj reformatora u drugoj fazi, međutim, čaranje više uopće ne shvaća ozbiljno. U dijecezi Alet, Pavillon se popeo navrh neke planine kako bi mještane spriječio da spale nekoliko žena osumnjičenih zbog čaranja. U Nizozemskoj republici kalvinistički pastor Balthasar Bekker piše knjigu kako bi dokazao da je vjerovanje u vještice glupost.⁵¹²

Promjene značenja riječi ponekad mogu biti osjetljivim pokazateljima mnogo širih mijena stavova. U ovom kontekstu vrijedi promotriti pojam "praznovjerje". U engleskom i u romanskim jezicima na početku novoga vijeka pojam ima dva temeljna značenja. Prije 1650. dominantno je, čini se, značenje u smislu "pogrešna vjera", naprimjer u frazi "muhamedansko praznovjerje" i sl. Pojam se često odnosi na magiju i čaranje u kontekstima koji govore u prilog tome da su ti obredi djelotvorni, ali pokvareni. Nakon 1650. međutim, pojam se upotrebljava u značenju "iracionalni strahovi" i s time povezani običaji, vjerovanje i prakse, koje su glupe, ali neškodljive, jer im je učinak nikakav.⁵¹³

Nije lako reći kako su se brzo promjene dešavale i među kojim društvenim grupama. U Engleskoj i Francuskoj broj suđenja vješticama opao je potkraj sedamnaestoga stoljeća, jer suci čaranje više ne shvaćaju ozbiljno; ali u manjim gradovima jugozapadne Njemačke čini se da se taj broj smanjio samo zato što suci sebe više nisu smatrali sposobnima da identificiraju vještice, a u Poljskoj njihov će se broj početi smanjivati tek u narednom stoljeću. Druga je stvar da li je prije 1800. godine i na razini naroda došlo do "napuštanja magije". Čini se da su u mnogim krajevima Evrope "prepredenjaci" bili prilično djelotvorni u devetnaestom pa čak i na početku dvadesetoga stoljeća, nadživjevši tako skepticizam viših klasa jednako kao što su nadživjeli lovce na vještice. Otpornost narodne kulture ne valja potcjenjivati.⁵¹⁴

Drugu fazu reformacije naročito ćemo jasno razabrati u osamnaeststoljetnoj Španjolskoj, možda i zato što je tradicionalna španjolska narodna kultura doživjela tek neznatan utjecaj prve faze, usprkos Mariani i Alcoçeru. Pokret je započeo s benediktinskim fratrom Benitom Feijoóm. Njegovi članci, sabrani pod zajedničkim naslovom *Univerzalni kritički teatar*, sustavna su kritika najčešćih grešaka, osobito grešaka prostoga puka, svjetine (*la plebe*, *la multitud* ili *el vulgo*, kako ih on naziva). Smirenim, umjerenim, opreznim, racionalnim načinom Feijoó se bavi gatanjem, "takozvanim proricanjem", čarolijama, pučkim vračevima, "takozvanim čudima" i "narodnim tradicijama". Sva ta vjerovanja smatra iracionalnošću, lakovjernošću, "ekstravagancijom".⁵¹⁵

U narednom pokoljenju jedna skupina španjolskih reformatora iznosila je argumente, i to svjetovne, protiv borbi bikova, protiv uličnih balada i protiv Calderónovih misterija. Calderónovi su igrokazi već bili napadnuti zato što "miješaju i brkaju sveto i svjetovno", a 1762. plemić Nicolas Fernández de Moratín kritizira ih zbog estetskih razloga, na način Gottscheda i Sonnenfelsa, zato što krše pravila zacrtana razumom i dobrim ukusom, drugim riječima, jedinstvo vremena, mjesta i radnje. Djela su mu osuđena kao nepravilna, hirovita, ekstravagantna. Moratín napada i Lope de Vegu što kvari kazalište i što piše "barbarski" da bi se svidio narodu (*barbaramente, po dar gusto al pueblo*). Karlo III službeno 1780. zabranjuje javno izvođenje autosu na Tijelovo.⁵¹⁶

Daljnju političku i moralnu argumentaciju iznose Gaspar de Jovellanos i Juan Meléndez Valdés. Jovellanos smatra da kazalište daje loš primjer narodu jer pokazuje kako se zločin isplati umjesto da prikazuje "ljubav za domovinu, ljubav prema vladaocu, ljubav prema Ustavu". Meléndez Valdés, u govoru održanom 1798. zalaže se za slične argumente protiv uličnih balada. Banditi koji ubijaju, siluju i opiru se snagama zakona u baladama su prikazani u junačkom svjetlu i tako "podbadaju maštu slabića koji će poželjeti da ih oponašaju". Druge su balade navodno nedostojne i opscene; treće pak kvare razum

pričama o "takozvanim čudima i krivim pobožnostima". Valja ih potisnuti, govorio je on, i zamijeniti "istinskim nacionalnim pjesmama, koje će običan puk odgajati poput tradicionalnih balada u čast svetog Jakova i Cida.⁵¹⁷

Ne treba misliti da su misterije, ulične balade i borbe bikova (koje Jovenallos također napada) nestale potkraj osamnaestoga stoljeća u Španjolskoj; ima mnogo dokaza upravo o suprotnom. U Španjolskoj, kao i drugdje, reformatori su zapravo postizali mnogo manje nego što su željeli. A moglo bi se reći da su postigli i više no što su željeli u smislu da reformacijski pokret ima značajnih posljedica, koje oni nisu planirali pa ni očekivali. Najočitija od tih posljedica jest širenje jaza između velike i male tradicije. Reformatori nisu namjeravali stvoriti vlastitu, zasebnu pročišćenu kulturu; oni su željeli obuhvatiti narod, povući sve za sobom. U praksi zbivalo se drugačije. Reforme su mnogo brže i temeljitije utjecale na obrazovane slojeve negoli na preostali narod i tako su mnogo jače i oštrije odvojile manjinu od narodnih tradicija. To podvajanje, zajedno s drugim neplaniranim promjenama narodne kulture bit će predmetom narednog, završnog poglavlja.

NARODNA KULTURA I DRUŠTVENA PROMJENA

TRGOVAČKA REVOLUCIJA

U prethodnom poglavlju prikazan je dugotrajan i djelomično uspješan niz pokušaja nekih ripadnika obrazovanih klasa da reformiraju kulturu obrtnika i seljaka. Ipak, posv. je jasno da se promjene obično ne događaju baš zato što ih netko želi. Evropska narodna kultura, zapravo se, između 1500. i 1800. promijenila na način kakav nitko nije želio, na način koji nijedan suvremenik ne bi bio mogao predvidjeti. Dok su se promjene zbivale suvremenici su ih ustvari tek djelomično bili svjesni. Velike gospodarske, društvene i političke rnijene toga razdoblja imale su posljedice u kulturi pa ih je ovdje potrebno opisati, makar samo kratko i shematski.

Jedna od tih najočitijih promjena bijaše porast pučanstva. Godine 1500. u Evropi je življelo oko 80 milijuna, stanovnika, a taj se broj više nego udvostručio i porastao na 190 milijuna u 1800. godini. Rast stanovništva dovodi do urbanizacije, jer na zemlji više nema dovoljno mjesta za sve, pa su neki ljudi sa sela u potrazi za poslom prisiljeni migrirati u gradove. Godine 1500. samo četiri evropska grada imaju više od 100 000 stanovnika (Istanbul, Napulj, Pariz i Venecija). A jedan, London, ima preko milijun stanovnika.⁵¹⁸

Teže od rasta gradova golim ćemo okom razabrati gotovo još važniji slijed gospodarskih promjena, koje bismo jednim imenom mogli nazvati "trgovačkom revolucijom" ili "usponom_trgovačkog kapitalizma". Uvelike se razvila trgovina u Evropi i trgovina Evrope sa svijetom. Međunarodna podjela rada postajala je oštrija. Zapadna Evropa usmjerila se na manufakturu (nožarstvo, papir, staklo i posebice tkanine). Ti se proizvodi izvoze u Istočnu Evropu, Aziju, Afriku i Ameriku, a zauzvrat uvozi se hrana i sirovine poput željeza, koža i pamuka. Neki gradovi i njihova okolica specijaliziraju se za pojedine proizvode: Leiden za vunenu tkaninu, Lyon za svilu, Bologna za izradu papira i tako dalje. Te su industrije malo pomalo pomicale namjenu svoje proizvodnje od lokalnih tržišta prema nacionalnom pa i međunarodnom tržištu.

Tu trgovačku revoluciju pratila je komunikacijska revolucija. Više je brodova izgrađeno, više kanala prokopano, ceste su popravljene, poštanske su usluge postale češće i uvelike se upotrebljavao novac i kredit. I poljoprivreda se mijenja, barem u okolici velikih gradova; dolazi do pomaka od poljoprivredne proizvodnje za golo održanje života prema poljoprivrednoj proizvodnji za rastuće gradsko tržište.

Ne treba pretjerivati u pogledu dosega tih ekonomskih promjena. Godine 1800. manje od 3 posto evropskoga stanovništva živjelo je u gradovima sa stotinu tisuća ili nešto više stanovnika. Dominantni oblik industrijskoga poduzeća ne bijaše tvornica nego mala radionica, a tek potkraj osamnaestoga stoljeća proizvodnja se počinje mehanizirati. Ipak, promjene bijahu vrlo značajne te su uzrokovale ozbiljne društvene posljedice.⁵¹⁹

S rastom stanovništva rastu i cijene, naročito cijene hrane. Cijene su imale tendenciju bržeg rasta negoli plaće, jer se za povišenje plaće trebalo pogađati, a to je značilo ekonomsku polarizaciju. Neki bogataši postaju sve bogatiji, dok neki siromasi postaju sve siromašniji. Profitiraju poslodavci koji unajmljuju rad: trgovci, zemljoposjednici što sami upravljaju svojim posjedima, imućniji seljaci i obrtnici. S druge strane težacima i nadničarima, koji su radili za plaću, bilo je gore nego prije, a mali posjednici koji se moraju dodatno zapošljavati kao nadničari često gube nezavisnost.

Kao što vidimo, narodna je kultura usko povezana sa svojom okolinom, prilagođuje se

različitim profesionalnim skupinama i regionalnom načinu života. Kad se njena okolina mijenja i sama se mora promijeniti. Kako se mijenjala, pitanje je koje su historičari tek počeli istraživati. Očekujemo da će ta priča, kad jednom bude ispričana, biti vrlo složena, jer su različiti dijelovi Evrope na različitim razinama zahvaćani ekonomskom mijenom. Ovdje, kao i drugdje i ovoj knjizi, nudim jednostavni model složenoga procesa i zalažem se za hipotezu da je trgovačka revolucija dovela do zlatnog doba tradicionalne narodne kulture (barem materijalne kulture) - uoči onoga vremena u kojem će trgovačka i industrijska revolucija zajednički uništiti tu istu narodnu kulturu.

U različitim krajevima Zapadne Evrope suvremenici su imali dojam (koji potvrđuju dokazi iz različitih popisa imovine) da seljaci posjeduju sve veći i sve bolji materijalni posjed. Čini se da je u Engleskoj došlo relativno rano do promjene u doba kraljice Elizabete Prve. U prošlosti seljak i njegova obitelj spavahu na podu, a "drvena zdjelica i jedna do dvije tave bijahu svo njegovo posuđe"; potkraj šesnaestoga stoljeća, međutim, seljak već ponekad posjeduje "pristojan broj kositrenoga posuđa u kuhinjskome ormaru... tri ili četiri kreveta s perinama, više prekrivača i tkanih zidnih prevjesa, srebrnu soljenku, jedan vinski vrč (a možda i cijeli servis) i dvanaestak žlica da bi sve bilo na broju". Još je napadnije to da je velik dio ruralne Engleske potkraj šesnaestoga i na početku sedamnaestoga stoljeća ponovno izgrađen. I u Alzasu šesnaesto i sedamnaesto stoljeće veliko su doba seoskih majstora, gradnje i ukrašavanja poludrvenih kuća.⁵²⁰

U ostalim dijelovima Evrope čini se da se odlučna promjena dogodila u osamnaestom stoljeću. U Frigiji seljaci nabavljaju *shorsteen kleden* (ukrasne tkanine za mensole kamina), zastore, ogledala, zidne satove i srebrne žlice. U pokrajini Artois drveni vrčevi i zdjele te gruba lončarija zamijenjeni su kositrom i finom keramikom. Popis dobara Edmea Rétifa, seljaka iz Burgundije (i oca Rétifa de la Bretonne), pokazuje kako je on 1764. godine među ostalim posjedovao dvanaest stolica, dva velika kreveta, srebrninu i jedan *prie-dieu* (klečaonicu za molitvu). U Norveškoj i Švedskoj razmjerno ćemo lako naći osamnaeststoljetne rezbarene i oslikane škrinje i ormare, vrčeve i plitice; neusporedivo je teže naći bilo što iz inventara seljačke kuće prethodnih razdoblja. Norveško slikarstvo cvjetnih motiva i švedski oslikani prevjesi potječu iz osamnaestoga stoljeća kad su ognjišta (a dim je izlazio kroz rupu na krovu) zamijenjena pećima. Djedovske zidne ure pojavile su se u seljačkim kućama u osamnaeststoljetnoj Švedskoj jednako kao i u osamnaeststoljetnom Walesu.⁵²¹

Dva su razloga porastu količine (a možda i kakvoće) pokućstva i oruđa u seljačkim kućama toga razdoblja. U nekim su krajevima bogatiji seljaci napredovali a taj se napredak pretvarao u novi standard života i udobnost. U Engleskoj se klasa srednjih seljaka (*yeoman*) okoristila komercijalizacijom poljoprivrede, oni grade nove kuće i nabavljaju "pristojan kositreni servis". U Alzasu vinogradari istodobno s pronalaženjem novih tržišta grade i opremaju nove kuće. U Francuskoj završetak razdoblja ratova Louisa XIV, a u Švedskoj završetak ratova Karla XII, vjerojatno označiše porast blagostanja. Konjunktura izvoza drveta u Norveškoj (među ostalim u Britaniju) dovela je do povišenja seoskog standarda života. Možemo općenito reći da je seoska aristokracija poput Edmea de Rétifa sada mogla kupovati predmete koje je prije izrađivala sama.⁵²²

Daljnji uzrok mijena u materijalnoj kulturi naći ćemo u promijenjenim obrascima proizvodnje. S porastom izvoznoga tržišta jače su nego prije došle do izražaja regionalne specijalizacije pojedinih zanata. Naprimjer, u Staffordshireu i u Neversu keramička industrija postaje značajnom. Ciglane u Leeuwardenu, Haarlemu, Amsterdamu, Dordrechtu i drugim nizozemskim središtima na vrhuncu su između 1600. i 1800.; pločice oslikane brodovima, vjetrenjačama, tulipanima, vojnicima i mnogim drugim motivima jednako su pučke u Engleskoj i u Njemačkoj kao i kod kuće. U osamnaestom stoljeću Dalarna u Švedskoj postaje središtem proizvodnje oslikana namještaja koji se

prodavao na tržištu u mjestu Mora. Godine 1782. zabilježeno je da je u okrugu Gudbrandsdal u Norveškoj, pokrajini slavnoj poput Dalarne po proizvodnji oslikana namještaja, radilo 484 obrtnika profesionalaca. Pučke je umjetnosti bilo napretek, kao nikad prije.⁵²³

Rast tržišta značio je rast potražnje, a da bi doskočio potražnji, proces proizvodnje je standardiziran. Nije se moglo razmišljati o proizvodnji predmeta prema posebnim zahtjevima pojedinačne mušterije, kao što je to u tradiciji. Tijekom osamnaestoga stoljeća crteži nizozemskih pločica pojednostavnjeni su i svedeni na jedva nekoliko poteza i uvedene su polumehaničke metode poput upotrebe šablona. Bilo je tek pitanje generacije dviju kad će ručno izrađeni proizvodi početi ustupati pred standardiziranim, strojem izrađenim, masovno proizvedenim artefaktima. Razvoj tržišta nagrizao mjesnu materijalnu kulturu. Potkraj osamnaestoga stoljeća bolje stojeći seljaci (ili *gudemen*) u okolici Edinburgha kupuju vedžvudsku (Wedgwood) keramiku i gotovu odjeću iz Manchestera, a da ne govorimo o lopaticama za ugljen i zastorima od obojenoga pamuka. Bijahu to prvi znakovi razorne moći trgovačke revolucije – ipak, proces koji će kasnije razoriti narodnu kulturu u početku je omogućio njene najveće domete.⁵²⁴

Istočna je Evropa, međutim, bila postrani od svih tih tokova. U mnogim krajevima seljaci tijekom šesnaestoga stoljeća postaju kmetovima, stoga profitti od viših cijena hrane ne idu u njihovu korist. Na Balkanu i dalje jednodimenzionalna kuća pretežno je bez dimnjaka, oslikani ukrasi ne dolaze u obzir, a ljudi posjeduju relativno malo predmeta. Čak godine 1830. prema nekim podacima srpska seljačka domaćinstva u prosjeku posjeduju tek pedeset komada što namještaja što oruđa, tj. oko deset po glavi ukućana.⁵²⁵

Razvoj, odnosno proširenje tržišta, utjecao je na izvedbu i na same predmete. Iako je nestajanje sajмова zacijelo pogodilo lutajuće zabavljače koji su ondje izvodili svoje priredbe, razvoj velikih gradova pružao im je zauzvrat nove mogućnosti. Teško je odgovoriti na pitanje koliko se izmijenilo gradsko pučko zabavljanje u razdoblju između 1500. i 1800. Nedavno su neki autori zagovarali hipotezu o "komercijalizaciji dokolice" u osamnaeststoljetnoj Engleskoj, u smislu da je poslovni svijet počeo smatrati dokoličarske djelatnosti dobrom investicijom i u smislu da je tih razonoda zapravo bilo sve više. Teško je tvrditi da li je, naprimjer, u osamnaeststoljetnom Londonu bilo više lutkarskih priredbi negoli u prethodnom stoljeću, jer takva neformalno organizirana zabava za sobom ostavlja malo dokumentacijskih tragova. No bilo je zacijelo novih zabava, formalno bolje organiziranih, sa sve većom upotrebom oglasa da bi se javnost obavijestila o tome što se događa. Snagator Thomas Topham "prikazuje" svoju snagu u Londonu i drugdje tijekom trećeg i četvrtog desetljeća osamnaestoga stoljeća, diže utege, savija čelične žarače i odmjerava snagu s konjem. Jack Broughton otvara 1743. boksački ring u Oxford Streetu, naplaćuje ulaznice i oglašava vrijeme odigravanja mečeva. Oko 1720. već se u novinama oglašavaju konjske trke, a prema J. H. Plumbu "utrke bijahu složena industrija koja zapošljava tisuće radnika i investicija koja dosiže svote od stotine tisuća funti". Najupečatljiviji slučaj komercijalizacije narodne kulture jest cirkus, a seže u kasno razdoblje osamnaestoga stoljeća; Philip Astley osniva cirkus kod Westminster Bridgea 1770. godine. Kao što smo vidjeli, elementi cirkusa, izvođači poput klaunova i akrobata, su tradicionalni; nova je razina organizacije upotreba neke zgrade umjesto gradske ulice i trga kao pozornice, i uloga poduzetnika. Ovdje, kao i drugdje u osamnaeststoljetnoj privredi, velika poduzeća potiskuju ona manja.⁵²⁶

Moglo bi se očekivati da su Englezi pioniri te rane industrijske revolucije zabave, no ima i kontinentalnih paralela. U vrijeme kad se profesionalni boksač javio u Engleskoj, u Španjolskoj nalazimo prve pojave profesionalnih boraca s bikovima. Poput Daniela Mendoze pučkog junaka u Engleskoj, isto se to može reći o Pedru Romeru, ili Pepe Hillou, ili o Romerovu velikom suparniku Costillaresu. Postoje podaci o tome da se oko 1780. cijeli

Madrid dijelio u dvije stranke *Costilleristas* i *Romeristas*. U osamnaestom stoljeću pojavila se nova vrsta pučkoga junaka: sportski idol. Može se predmnijevati, premda nema dovoljno dokumentacije da se to utvrdi, kako su se pučki praznici u Italiji u razdoblju između 1500. i 1800. sve više komercijalizirali. Kad je 1581. Montaigne posjetio Loreto našao je u tom malom selu (i velikom hodočasničkom središtu) mnoštvo dućana "bogato snabdjevenih" svijećama, kronicama i svetim sličicama", podjednako kao što je to danas u Lourdesu ili Assisiu. Montaigne bijaše razočaran rimskim karnevalom, no stranci slični njemu i dalje ga posjećuju. Moglo bi se doista dokazati da su rimski i venecijanski karneval u sedamnaestom i osamnaestom stoljeću jednako mnogo značili posjetiocima, hodočasniciima ili turistima kao i mještanima. Praznici su, zacijelo, prijeko potreban doprinos privredi tih dvaju gradova, a suvremenici procjenjuju kako je 1687. mletački karneval posjetilo 30 000 osoba.⁵²⁷ Ukratko, došlo je do postepenog pomaka od spontanijih oblika zabave, u kojima su sudionici u isto vrijeme izvođači, prema formalnije organiziranim i komercijaliziranim sportovima gledatelja, pomaka koji će se, naravno, protegnuti i dugo vremena nakon 1800.

Čini se da je proces društvene mijene u većim gradovima obogatio narodnu kulturu. U selima, osobito u zabitnim krajevima, isti taj proces dovodi do kulturnoga osiromašenja. Potkraj osamnaestoga stoljeća komitet škotskog Highland Society istražuje narodnu poeziju radi utvrđivanja autentičnosti Ossiana (v. str. 28). Otkrivaju kako tradicionalno narodno pjesništvo nestaje, kao posljedica "mijene običaja u Škotskoj visoravni, gdje su industrijske navike sada zamijenile zadovoljstvo slušanja legendarnih pripovjednih junačkih balada". Iz te se rečenice ne razabire jesu li zapisivači doista ožalošćeni zbog promjene ili ne, ali jedan od njihovih informatora bijaše mnogo izravniji. Hugh M'Donald, zakupnik s otoka Uista, sažeo je proces komercijalizacije i "mijenu običaja" ovako:

*Najplemenitije vrline uništene su ili protjerane otkad je ljubav za novac dogmizala među nas i otkad himba i prijetvornost uvedoše plaćeničku politiku i ropsku, gnjusnu škrtost u našu zemlju.*⁵²⁸

UPOTREBA PISMENOSTI

Nije još spomenut najočitiji primjer komercijalizacije narodne kulture: tiskana knjiga. Oko 1500. godine u preko 250 središta rade tiskarske preše, a objavljeno je oko 40.000 različitih izdanja, ukupno oko dvadest milijuna primjeraka, i to u doba kad je cjelokupno evropsko stanovništvo brojilo nešto preko osamdeset milijuna duša. U razdoblju između 1500. i 1800. nastavljena je proizvodnja knjiga. U šesnaestom stoljeću, naprimjer, u Francuskoj vrhunac proizvodnje doseže nešto ispod 1000 naslova (ili oko milijun primjeraka) na godinu; u sedamnaestom stoljeću vrhunac premašuje 1000 naslova; a u osamnaestom stoljeću dolazi do postojanoga i dramatičnoga porasta koji doseže 4000 naslova godišnje.⁵²⁹

Što je ta poplava tiskanih knjiga značila obrtnicima i seljacima? Jesu li ih mogli čitati? Nije lako izračunati stopu pismenosti prije negoli budu skupljeni službeni (relativno) pouzdani statistički podaci o toj pojavi u sredini devetnaestoga stoljeća — osim za Švedsku i Finsku, gdje je crkva to pažljivo istraživala i čuvala potpune podatke. (Za vrijeme *husförhåll* provjeravala se čitalačka sposobnost ljudi i ocjenjivalo čitaju li "dobro", "donekle" i "uopće ne čitaju".) Povjesničari obično proračunavaju odnos potpisa i znakova umjesto potpisa svjedoka na oporukama, u registrima brakova ili na bračnim ugovorima, ili u drugim službenim dokumentima poput poreznih procjena protestantske zakletve vjernosti (*Protestation Oath*) engleskom parlamentu 1642. godine. Sposobnost

da se potpiše vlastito ime ne treba brkati sa sposobnošću tečnog čitanja, no ima podataka da su te dvije vještine međusobno korelirane i da se "razina potpisa kreće ispod razine čitanja, ali usporedno i na nevelikoj udaljenosti".⁵³⁰

Služeći se tom vrstom izvora historičari su zaključili da je značajna manjina običnoga svijeta u predindustrijskoj Evropi zapravo znala čitati; da 1800. ima više onih koji znaju čitati negoli 1500.; da su obrtnici općenito pismeniji negoli seljaci, muškarci negoli žene, protestanti negoli katolici, i Zapadnoevropljani negoli Istočnoevropljani. Za svaku od tih tvrdnji postoji precizna ali fragmentarna građa. U pogledu strukture pismenosti otkriveno je da je u Narbonneu i okolici potkraj šesnaestoga stoljeća pismeno oko 65 posto obrtnika u usporedbi s 20 posto seljaka; i da se potkraj sedamnaestoga stoljeća, uzmemo li Francusku kao cjelinu, u bračni registar umjelo potpisati oko 14 posto rnladenki, prema više od dvostruko mladoženja (oko 29 posto). Za Skandinavce, Nizozemce i Britance – sve evropske protestante, postoje najbolji podaci o pismenosti u predindustrijskoj Evropi. Godine 1850. u Rusiji bijaše pismeno 10 posto odraslih, u Italiji i Španjolskoj 25 posto, u usporedbi s Engleskom gdje taj broj obuhvaća 70 posto stanovništva, sa Škotskom koja biljoži 80 posto pismenih i sa Švedskom u kojoj je 90 posto stanovnika pismeno.⁵³¹

A kad je riječ o mijenama u vremenu, značajan je porast pismenosti u prvoj polovici našega razdoblja, tj. od 1500. do 1650, naprimjer u dijelovima Italije i Engleske. Oko 1450. u Veneciji 61 posto jednog uzorka koji obuhvaća svjedoke umjelo je potpisati svoje ime, a taj je razmjer u 1650. porastao na 98 posto. Godine 1570. oko 20 posto svjedoka prod biskupskim konzistorijskim sudom u Durhamu je pismeno (ali među njima manje od 20 posto obrtnika i nijedan seljak); otprilike oko 1630. taj je broj porastao na 47 posto. U ostalim dijelovima Evrope u drugoj polovici razdoblja, tj. između 1650. i 1800. dolazi do dramatičnog porasta pismenosti. U Francuskoj kao cjelini prosječna stopa pismenosti za muškarce porasla je od 29 posto oko 1690. na 47 posto oko 1790.; u Engleskoj porasla je od 30 posto 1642. godine na 60 posto u drugoj polovici osamnaestoga stoljeća. Neke regionalne studije, koje se bave određenim užim područjima, ponekad kazuju još napadniju priču. U Amsterdamu stopa pismenosti za muškarce 1630. godine bijaše 57 posto, ali je do 1780. porasla na 85 posto. Između 1700. i 1730. u Marseillesu bijaše 50 posto pismenih, a do 1790. ta je stopa porasla na 69 posto. U Normandiji tijekom osamnaestoga stoljeća stopa pismenosti porasla je od 10 posto na preko 80 posto. U nekim dijelovima Švedske, o kojima postoje najpotpuniji i najizraavniji izvori, porast je općenito najznačajniji. Naprimjer, u župi Möklinta 1614. godine 21 posto muškaraca i žena zna čitati, a u razdoblju 1685-1694. ta se stopa popela na 89 posto; u župi Skefteå 1724. godine 43 posto muškaraca i žena rođenih do 1644. godine zna čitati u usporedbi sa 98 posto rođenih 1705. i kasnije. U dijecezi Härnösand 1645. pismenost bijaše 50 postotna, a 1714. godine iznosi 98 posto.⁵³²

Porastpismenosti bijaše rezultat proširenja mogućnosti za obrazovanje, a širenje obrazovanja bijaše dijelom pokreta za reformu narodne kulture opisanog u prethodnom poglavlju.

Laički reformatori dvojako su gledali na pučku pismenost. Kao što smo vidjeli, bili su sumnjičavi prema većem dijelu pučke usmene kulture, a u isto su vrijeme strahovali da će obrazovanje utjecati na siromahe koji će postati nezadovoljni svojim položajem, pa će poticati seljake na napuštanje zemlje. Neki, poput Voltairea, misle da većinu djece ne treba poučavati u čitanju i pisanju; drugi, poput Jovellanosa, smatraju da seljake treba naučiti tek osnove pisanja, čitanja i računanja i ništa više.⁵³³

Pravovjerni su imali više povjerenja u pismenost koju smatrahu korakom na putu spasenja. U Škotskoj, naprimjer, John Knox želi da se u svakoj župi podigne škola (premda je dugo trebalo da se ta želja pretvori u stvarnost, čak i u nizinama Lowlandsa). U Engleskoj (kako tvrdi Lawrence Stone) između 1560. i 1640. dogodila se "obrazovna revolucija", potaknuta školama što su ih osnivali pravovjerni, a porast pismenosti

potkraj osamnaestoga stoljeća djelomično valja pripisati povećanju broja nedjeljnih škola. Na temelju Zakona o širenju evanđelja (*Act of Propagation of the Gospel*), zahvaljujući puritancima, osnivaju se škole u velškim trgovištima, a zahvaljujući sektama nonkonformista te "putujuće škole" (*circulating schools*) u osamnaestom stoljeću pismenost donose na selo. U Švedskoj crkva vodi kampanju protiv nepismenosti pa je oko 1700. veći dio stanovništva pismen. U Francuskoj su pravovjerni (Compagnie du Saint Sacrement, Jean-Baptiste de la Salle i Frères Chrétiens) pripomogli razvoju obrazovnih mogućnosti, što se jasno zapaža od kraja sedamnaestoga stoljeća nadalje.⁵³⁴

Ipak, ne smijemo polaziti od toga da su posljedice pismenosti bile onakve kako su pravovjerni zamišljali da će biti ili da bi trebale biti. Što su pismeni obrtnici i seljaci čitali u predindustrijskoj Evropi? Jesu li uopće imali pristupa do knjiga? Iza naoko jednostavne riječi "pristup" kriju se najmanje tri problema kojima se treba pozabaviti.

Prvi je problem fizičkoga pristupa: jesu li knjige mogle doprijeti do obrtnika i seljaka? To nije ozbiljna prepreka za građane koji knjige mogu kupiti u dvorištu crkve Sv. Pavla u Londonu, na Pont-Neufu u Parizu, na Puerta del Sol u Madridu, i na mnogim drugim mjestima. Često bi knjige prevjesili na uzicu (zbog toga Španjolci pučko štivo još uvijek zovu *literatura de cordel*, književnost na uzici). Za većinu stanovništva koje je živjelo na selu problem raspačavanja bijaše značajniji, ali ne i nerješiv. Knjige i druge tiskane stvari poput *broadsheets*, letaka, moglo se kupiti na sajmovima od putujućih pjevača balada i pokućaraca. Neki je Englez 1611. godine definirao pokućarca kao "ništavnoga putujućeg trgovca koji u velikom zavežljaju ili košari (što je obješenu oko vrata nosi pred sobom, većinom otvorenu) nosi kalendare, kronike i ostale tričarije za prodaju".⁵³⁵

Zbog dućana obješenog oko vrata Francuzi te pokućarce nazivaju kolporterima — *colporteurs*. Ti se pokućarci snabdijevaju robom kod prodavača knjiga u gradovima i lutaju od sela do sela. O njima ima malo podataka iz razdoblja prije početka devetnaestoga stoljeća, no u to vrijeme francuska sela opslužuju *colporteurs* mahom iz Haut Commingesa u Pirinejima, koji djeluju u malim skupinama i specijaliziraju se za ljetno ili zimsko raspačavanje.⁵³⁶ Zbog očitih razloga knjige što ih pokućarci — *chapmen* nose sa sobom, tj. *chap-books*, male su knjižice, a ne prave knjige u modernome smislu, često nisu imale više od 32, 24 pa čak i pukih 8 stranica. Takve knjižice već na početku šesnaestoga stoljeća proizvode u Italiji i u Španjolskoj, a do osamnaestoga stoljeća nalaziti ćemo ih u većem dijelu Evrope.⁵³⁷

Daljnji problem jest ekonomska mogućnost pristupa: jesu li si obrtnici i seljaci mogli priuštiti tiskarske proizvode? U doba kad je u troškovima proizvodnje cijena papira sadržana u većem omjeru nego što je to danas, male knjižice bijahu jeftine knjižice. U sedamnaestom i osamnaestom stoljeću u Francuskoj tiskali su ih na papiru slabe kvalitete, s ovitkom od plavog papira u kakvog se zamatalo glave šećera (otud naziv "Bibliothèque Bleue") i prodavali su ih po jedan dva sua za komad. U to doba prosječna plaća radnika u gradu iznosi između petnaest i dvadeset sua na tjedan, a uobičajna cijena kruhu je dva sua za funtu. Kalendari oko 1700. koštaju 3 sua. U Švedskoj te su knjižice poznate pod imenom *skillingtryck*, književnost za šiling, jer potkraj osamnaestoga stoljeća koštaju jedan švedski *skilling*, najniži novčić u opticaju. U sedamnaestom stoljeću u Engleskoj kalendari koštaju dva penija, a leci peni; u osamnaestom stoljeću kad se uobičajila standardna knjižica od 24 stranice i ona je također koštala jedan peni. Čini se naoko da su doista *broadside*, tj. leci s baladama i knjižice u okviru kupovne moći nekih obrtnika i seljaka. Različiti, pak, inventari svjedoče da je u osamnaeststoljetnom Lyonu i Grenobleu manji broj obrtnika posjedovao po nekoliko većih knjiga.⁵³⁸

Napokon, tu je problem jezičnoga pristupa: jesu li leci, *broadside*s i knjižice, *chap-books* bili napisani dovoljno jednostavno za muškarce i žene koji jedva da su svladali

pismenost? Tko god se danas potruži pročitati neke od tih knjižica utvrdit će kako im je jezik obično priprost, rječnik relativno ograničen, konstrukcije jednostavne. Vrlo vjerojatno nisu predstavljale ozbiljniju teškoću pri razumijevanju čak i ljudima koji čitaju polako i teško. Ozbiljni jezični problemi mogli su nastati u pokrajinama udaljenim od centra gdje je knjižica proizvedena (to su obično bila područja niskog stupnja pismenosti) poput istočne Evrope ili južne Italije. Malo je mogla značiti *Bibliothèque Bleue* u Bretagni ili u Languedocu gdje francuski još uvijek bijaše strani jezik.

Ukratko, tiskani su proizvodi bili dostupni velikom broju obrtnika i seljaka u tom razdoblju, premda ne možemo reći iznosi li taj "velik broj" manje ili više od polovice, jer ne možemo izračunati – zbog njihova raspadanja – koliko je knjižica i letaka uopće bilo. Stopa sačuvanosti engleskih novina, s početka sedamnaestoga stoljeća (koje se doduše raspadaju ali su zato obrojene) procijenjena je na pukih 0.013 posto.⁵³⁹ Činjenica da su se održale tisuće letaka, *broadsides* i knjižica, *chap-books*, iz razdoblja 1500-1800. dopušta nam da pretpostavimo važnost te građe i prijedemo na mnogo neuhvatljivije pitanje njezina značenja. Drugim riječima, kakav je utjecaj taj tisak imao na tradicionalnu narodnu kulturu? Kakve bijahu posljedice rastuće pismenosti?

Modernog će čitaoca zanimati usporedba među *broadsides* i *chap-books* i "masovne kulture" suvremenoga svijeta. Zamijetit će sve veću standardizaciju formata, naći će sličnosti u načinu privlačenja publike, npr. senzacionalne naslove (često lažne), tvrdnje da je pripovijest "potpuna", "vjerna", "istinita" i "nova". Činjenica da su pogubljenja kraljevske posjete katkad opisane u tisku prije negoli su se dogodile podsjeća na naše moderne "pseudodogađaje". Svjesni smo prisutnosti poduzetnika (obitelj Bindoni u šesnaeststoljetnoj Veneciji, obitelj Oudot u sedamnaeststoljetnom Troyesu, obitelj Dicey u osamnaeststoljetnom Londonu), poslovnih ljudi koji pučku književnost pretvaraju u robu.⁵⁴⁰ Ipak, nije lako reći što su te promjene značile tradicionalnim izvođačima i njihovom slušateljstvu.

Profesionalni pjevač ili pripovjedač mogao je tiskani list papira prihvatiti kao dobrodošlo proširenje vlastitoga repertoara ili kao dodatni prihod od prodaje tekstova. Još 1483. "Šarlatan Bernardino" odjednom je od nekog fiorentinskoga tiskara kupio dvadeset i pet primjeraka pjesme zvane *La sala de Malagigi*, vjerojatno zato da bi ih prodavao nakon izvedbe.⁵⁴¹ Međutim, na dulji rok knjiga bijaše opasan takmac i varav saveznik. Opasan takmac bijaše zato što je kupac tiskanoga teksta mogao i bez predstave; izgubio je poticaj da po cijeli sat stoji na trgu slušajući putujućega pjevača. Širenje pismenosti i nestanak epike dogodili su se u Zapadnoj Evropi u isto vrijeme dok su se nepismenost i epika zajedno održali na Siciliji, u Bosni i u Rusiji. Knjiga bijaše varav saveznik jer je fiksiranje tekstova u tisku utjecalo na prirodu stvaralaštva i izvedbe, potičući ponavljanje nasuprot opetovanom stvaranju pjesme ili priče. Neki smatraju da pismenost potiskuje sposobnost improvizacije, jednako kao što uklanja neke poticaje. Provjeriti tu hipotezu i danas je teško, a nemoguće za ono doba; no ako je točna, mogla bi objasniti važnost slijepih pjevača balada time što im je njihov imunitet na tisak očuvao stvaralačku snagu. Tisak je, vjerojatno, potaknuo podjelu rada između izvođača, koji sad pjeva sve ono čime ga izdavač snabdijeva, i autora novih pjesama i pripovijedaka. Autor, koji možda nikad nije vidio svoju publiku i ne mora izvoditi ono što je proizveo, bijaše nezavisan od usmene tradicije i od pritisaka slušateljstva, te je mogao izmišljati ili plagirati kako mu drago. No ta je nova sloboda bila opasan poklon svima osim onih najdarovitijih; mnogima od nas potrebna je podrška tradicije. Nimalo ne začuđuje što nove *broadside* balade malokad dosežu svoje tradicionalne prethodnice.⁵⁴²

Što da kažemo o porastu broja čitatelja? Da li je tiskana knjiga revolucionirala njihove stavove i vrednote? S obzirom na nedavno širenje pismenosti u trećem svijetu to je pitanje postalo izvanredno važno, a sociolozi na njega često odgovaraju potvrdno. U Nigeriji je u pedesetim godinama ovoga stoljeća zabilježen porast pučkih letaka pisanih

na engleskom, neka crnačka *Bibliothèque Bleue* (s gradom Onitshom u funkciji Troyesa), koja često nastoji preobratiti čitatelja novim vrednotama poput marljivoga rada, štednje, uspjeha, profinjenosti i napretka. U raspravi o Srednjem istoku (zasnovanoj na anketnom ispitivanju) jedan se američki sociolog zalaže za pretpostavku da tisak (zajedno s ostalim medijima masovnih komunikacija i temeljnim društvenim promjenama, naročito urbanizacijom) proizvodi novi tip ličnosti, "pokretljivu (mobilnu) ličnost", kako je on naziva. Značajka je nove vrste muškaraca i žena visoka sposobnost uživanja (kao posljedica mnoštva posrednih medijskih iskustava) i dragovoljno prihvaćanje promjena, premiještanje s jednog mjesta na drugo, želja za iskazivanjem svojega mišljenja o društvu: jednom riječju modernizam.⁵⁴³

Takve spektakularne promjene ne primjećuju se u predindustrijskoj Evropi, gdje se urbanizacija nije odvijala jednakom brzinom kao u današnjoj Nigeriji ili na Bliskom istoku, a svijet, do kojeg se dolazi uz pomoć pismenosti, nije nudio industrijska društva kao uzorak. Ne možemo ispitivati pokojnike ni mjeriti njihovu sposobnost uživanja, ali stavovi prema Turcima ili Židovima ili vješticama u razdoblju kojim se bavimo navode nas na pomisao da ta sposobnost nije bila odviše jaka. Jedan je historičar oštroumno pokušao provjeriti hipotezu o modernizaciji uspoređujući ostavštine pismenih i nepismenih stanovnika Nove Engleske u osamnaestom stoljeću. Utvrdio je da su obje skupine ostavljale jednak dio svoga bogatstva za dobrotvorne svrhe, da su obje grupe radije svoju imovinu prepuštale u nasljedstvo pripadnicima svoje obitelji ili svog sela negoli strancima, i da su radije darivali siromašne i crkve negoli škole. Ukratko, stavovi pismenih bijahu tradicionalni.⁵⁴⁴ U sadržaju pučkog tiskanog štiva ne razabire se silovit prekid s tradicijom. Mnogo toga što se tiskalo već je otprije bilo dijelom repertoara izvođača u usmenoj tradiciji pa nosi znakove porijekla: to su balade i dijalozi, šaljivi govori i misterijski igrokazi. Ovdje bi se moglo pomisliti na snagu inercije, no kontinuitet radije treba pripisati upotrebi tiskovina, i to manje za osobno, tiho čitanje, a više za glasno čitanje slabije pismenim susjedima i rođacima. Historičara, koji se dao na čitanje niza knjižica objavljenih između 1500. i 1800, dojmilo će se nadmoćna važnost tradicije; isti žanrovi, isti tekstovi. Službenici koji su hapsili pokućarce na cestama i pretraživali njihove zavežljaje dolaze do istoga otkrića. Čak 1812. ponaden je njemački pokućarac koji među svojih tridesetšest knjiga ima jednu sanjaricu, život Genoveve Brabantske, priču o četiri Aimonova sina i šaljive dogodovštine Tilla Eulenspiegela. Francuski pokućarac, uhapšen 1825, ima dvadesetpet knjiga, uključivši sanjaricu, Četiri Aimonova sina, *Pierre de Provence* i Mačak u čizmama.⁵⁴⁵ Kalendari, jedna od najomiljenijih vrsta knjiga toga doba malo se mijenjaju iz godine u godinu, pa čak i iz stoljeća u stoljeće, a sadrže astrološku, medicinsku, poljoprivrednu i vjersku pouku.⁵⁴⁶ Počinjemo se pitati nije li tisak očuvao i raširio narodnu kulturu više negoli je uništio. Koliko bi balada preostalo sakupljačima da ih zabilježe u "usmenoj tradiciji" u devetnaestom stoljeću da nisu postojali leci, *broadside*s?⁵⁴⁷

Daljnja analiza ne poništava prvi dojam, ali ga razlaže. Između 1500. i 1800. godine stare tame nisu nestajale, ali su nove pridolazile. Kulturne mijene, u ovom kao i u drugim slučajevima, manje "zamjenjuju" a više "dodaju". Nove vrste pučkih junaka pridružile se tradicionalnom svecu, vitezu, vladatelju i hajduku. Husar postade novom vrstom viteza; krijumčar novom vrstom hajduka; a i poduzetnik je postao novim junakom. Vjerske, čudoredne i praktične (*conduct books*) poučne knjige u osamnaestom stoljeću (poput nigerijske pučke književnosti) savjetuju čitatelju kako da napiše lijepo pismo ili kako da se približi suprotnome spolu, navodeći prikladne laskave riječi "Vašu čistu ljubav cijenim iznad svega bogatstva indijskoga".⁵⁴⁸ Štoviše, iz knjižica i drugih izvora moguće je razabrati dvije postepene, ali važne promjene pučkih stavova, barem u zapadnoj Evropi. Mogli bismo ih sažeti uz pomoć dviju nezgrapnih no korisnih apstrakcija: sekularizacija i politizacija.

"Sekularizaciju", svjetovnost nije lakše definirati negoli "vjeru". Trebalo bi možda razlikovati

dva smisla toga pojma, jaki i blagi. U jakom smislu sekularizacija se može odrediti kao odbacivanje vjere. Historičar koji govori o tom procesu mora, naravno, uzmoći opisati ono doba vjerovanja nakon kojeg dolazi do smanjenja. U novije vrijeme francuski su historičari poklonili mnogo pozornosti problemu koji zovu *déchristianisation*. S obzirom na to da je u sedamnaestom stoljeću još uvijek bilo mnogo Bretonaca koji nisu znali odgovoriti na pitanje koliko ima bogova, a s druge strane, protestanti bijahu prisiljeni da se 1685. godine obrate ili da napuste Francusku, jasno je da je vrhunac katoličke pravovjernosti morao nastupiti kasno, možda između 1720 i 1750. godine. Ipak, u devedesetim godinama osamnaestoga stoljeća, kad je revolucionarna vlada olabavila pritiske, značajan dio stanovništva prestao je obavljati uskršnje pobožnosti, naročito u Parizu i u drugim velikim gradovima. Ne znamo koliko je taj uzmak bio spontan, ni što je to značilo obrtnicima i seljacima koji su time bili obuhvaćeni. Možda je to bilo odbacivanje organizirane religije, pučki teizam poput onoga u bečkih i londonskih slobodnomislećih zanatlija devedesetih godina osamnaestoga stoljeća. Možda su to obitelji nekadašnjih protestanata odbacivale službeni katolicizam, a narod svećenicima zamjerao napadaje na tradicionalna vjerovanja i običaje.⁵⁴⁹

Sekularizaciju u blagom smislu mogli bismo odrediti kao povećano izražavanje nada i strahova svjetovnim pojmovima, potiskivanje natprirodnoga, ili kako bi to rekao Max Weber "skidanje čari sa svijeta" (*Entzauberung der Welt*). Knjižice nude pozitivnu dokaznu građu o toj promjeni. Neke pripovijetke u Engleskoj čitaju se kao svjetovni nadomjestak pobožnim djelima.. Defoeov *Robinson Crusoe* i *Moll Flanders* (oboje na tržištu u osamnaestom stoljeću u jeftinom i skraćenom obliku), mogu se shvatiti kao svjetovna hodočašća, a postizanje uspjeha, bogatstva i položaja kao znak spasenja ili čak umjesto spasenja. Druga često prešampavana knjižica, *Hocus-Pocus*, razotkriva smicalice opsjenara i čarobnjaka, pokazujući kako ne primjenjuju magiju nego tek vještinu ruku. Ti primjeri navode na pomisao da su promjene u kulturi učenih - kao što je poznato taj splet promjena sažimlje se pojmom "znanstvena revolucija" – donekle utjecale na narodnu kulturu.⁵⁵⁰ Jedna nedavna rasprava o osamnaeststoljetnim kalendarima upozorava da se manje bave natprirodnim negoli oni sedamnaeststoljetni. Pri čitanju priče o *Bonhomme Misère*, u njezinom osamnaeststoljetnom knjižnom obliku, imamo osjećaj kao da je sve što se odnosi na natprirodno nespretno izrezano. Miserèova se želja ispuni nakon posjete "*deux particuliers nommés Pierre et Paul*" (dviju osoba po imenu Petar i Pavao), i oni se nigdje ne spominju kao sveci, iako su to prvobitno bili.⁵⁵¹

Nade i strahovanja koje su ljudi tradicionalno iskazivali vjerskim izrazima sada iziskuju drugačiji način izražavanja. U velikoj mjeri nađoše ga u oblasti političkoga.

POLITIKA I NAROD

Drugi značajan pomak pučkih stavova između 1500. i 1800. godine mogli bismo nazvati "politizacijom" narodne kulture ili širenjem političke svijesti. Kako da otkrijemo je li običan svijet bio politički svjestan ili ne? Susrećemo se s dva problema, konceptijskim i empiričkim. Što je to politika? U predindustrijskom razdoblju bit će najbolje da je odredimo kao "državni poslovi", ne lokana pitanja, nego ono što pripada vladarima, drugim riječima nasljedstva, ratovi, porezi, te ekonomski i vjerski problemi ukoliko su izborili pozornost vlada. Politička svijest mogla bi se odrediti kao svijest o tim problemima i njihovim rješenjima, uključivši "javno mnijenje" i kritičan (iako ne nužno i neprijateljski) stav prema vladi. Empirički problem sastoji se u poznatoj spriječenosti historičara da pokojnike ispituju anketom, i u opasnosti pri dokazivanju na temelju negativnih izvora kad tako malo znamo o obrtnicima i seljacima onoga vremena; ne znamo o čemu su obično razgovarali u gostionicama, na sajmu ili kod kuće. Ne preostaje drugo no da kombiniramo izvore o pučkim

pokretima i o natodnoj književnosti, i da vidimo hoće li se pojaviti neki obrazac. Obrazac značajno nalikuje rastu političke svijesti. U zapadnoj Evropi, u najmanju ruku između reformacije i francuske revolucije, obrtnici i seljaci sve se više zanimaju za djetatnost vlade te se osjeća jača uključenost u politiku nego prije.

Kad se Luther obratio kneževima i plemićima "njemačke nacije" teološka se rasprava pretvorila u političku. Vladaoci su morali odlučiti kakav stav da zauzmu prema reformaciji. Luther se, također, obratio običnom čovjeku, "Herr Omnes" kako ga je nazivao, pa su to morali učiniti i njegovi protivnici. U dvadesetim godinama šesnaestoga stoljeća objavljeno je mnogo pamfleta koji su običan puk uvjeravali da je Luther prav ili kriv. Satiričke tiskovine pokušavale su sve to dokazati još uvjerljivije i jasnije. Sam Luther itekako je svjestan propagandne vrijednosti tiska. "Na zidovima, na svakojakom papiru i na igraćim kartama", napisao je jednom, "svećenici i redovnici moraju biti prikazani tako da se narodu svećenstvo ogadi čim ga čuju ili vide". Odgovor njemačkoga seljaštva na raspru velika je pobuna 1525. Luther nije nikad namjeravao pobuniti seljake, pa ih je osudio kad su to učinili. Ali njihovo je negodovanje protiv crkvenih veleposjednika zacijelo potaknuto njegovom propagandnom kampanjom, i čini se da su seljaci Lutherov postojani zahtjev za "slobodu kršćanina" tumačili ne toliko u smislu duhovne slobode nego više u smislu oslobođenja od kmetstva. Mnoge njihove pritužbe bijahu tradicionalne, no duhovna je opravdanost njihove pobune nova i dopušta im da napadaju gazde i kneževe u ime više vlasti. Bijaše čak moguće kritizirati cara. U narodnoj pjesmi iz 1546. "Njemačka" kaže caru u lice da je, "izdajuik i lažac", jer je opustošio njemačku zemlju (drugim riječima zato što je napao svoje protestante) u vrijeme kad je trebalo da se bori protiv Turaka.⁵⁵²

Rasprava o reformaciji zamrla je u Njermčkoj oko sredine šesnaestoga stoljeća, ali njene posljedice u narodnoj kulturi i dalje se osjećaju na drugim mjestima. U Francuskoj i u Nizozemskoj šezdesetih i sedamdesetih godina šesnaestoga stoljeća skupine plemića, koje se bune u ime slobode i prave vjere (to su sad kalvinisti), a protiv svojih vladara, pozivaju se, kao što je to činio i Luther — na narod.

Pobunjenički plemićki savez u Nizozemskoj preuzimlje prvobitno ponižavajući nadimak "prosjaci". Izvodili bi neku vrstu političke drame, gozbu na kojoj nošahu prosjačke zdjelice. Na ulicama Antwerpena i Bruxellesa povik "Živjeli prosjaci" (*Vive le Geus*) čest je i omiljen. Uskoro se prosjačke pjesme počinju širiti na lecima, napadaju kralja Filipa i njegova guvernera Vojvodu od Albe, kao tirane, a papu kao antikrista, i komentiraju tekuće ratne događaje, uključivši pad Briellea, opsadu i osvajanje Leidena i pogubljenje pobunjeničkoga vođe Williama Šutljivoga. Nadopuna pjesmama bijahu pamfleti, leci, medalje i značke poput polumjeseca na kojem je pisalo *Liever Turcx dan Paus*, "radije Turčin nego papa".⁵⁵³

I u Francuskoj pjesme i tisak utječu na to da je običan svijet postao svjesniji ključnih pitanja građanskoga rata, trostrukoga sukoba između militantnih hugenota, militantnih katolika organiziranih u "Katolički savez" i stranke sredine podržavane od strane Katarine Medici i njenog sina Henrika III. Hugenoti, poput Prosjaka, proizvode pjesme i tiskovine kao podršku svojoj stvari, na primjer *Le Renversement de la Grand Marmite*, pri čemu se, kad je riječ o prevrnutoj zdjeli, misli na rimsku crkvu iz koje ispadaju kardinali, biskupi itd. Katolička crkva uzvraća udarac tiskovinama na kojima su hugenoti prikazivani kao majmuni, a Henrik III kao đavao ili hermafrodit.⁵⁵⁴

Kao i u Njemačkoj ta obraćanja narodu imala su radikalnije posljedice no što su ih željeli vođe. To što se dogadalo ne može se jednostavno opisati kao "utjecaj" ideja učenih na pasivnu svjetinu; narod je prilagođavao nove ideje vlastitim iskustvima, vlastitim potrebama. Potkraj sedamdesetih godina šesnaestoga stoljeća u Gentu je, uz pomoć obrtničkih cehova, osnovan odbor koji se borio za neposredno uvođenje kalvinističke reformacije, a u ožujku 1579. mnoštvo je napalo bogataške kuće pjevajući *Papen blot*,

ryckemans goet, "Papina krv, bogatašev bog". Deset godina kasnije u Parizu pobornici Katoličkog saveza podižu barikade na ulicama, protjeruju Henrika III i osnivaju odbor od šesnaest članova, koji, poput gentskoga odbora, tvrdi da govori u ime obrtnika i dućandžija. Ta su pučka gradska gibanja uznemirila plemićke vođe pobune. Gentski odbor ukinuo je Viljem Šutljivi, pariški Vojvoda od Mayennea.⁵⁵⁵ Ali i seljački su se stavovi mijenjali. Još 1562. neki se plemići tuže kalvinističkome sinodu grada Nîmesa na egalitarne doktrine svojih seljaka. Godine 1578. u Provansi seljaci, katolici i protestanti zajednički spaljuju dvorac i izvršavaju pokolj nad plemićima. Godine 1594. zbor seljačkih pobunjenika u Bergeracu završava poklicima "Liberté" (Sloboda) i "Vive le Tiers Etat" (Živio treći stalež)!⁵⁵⁶

U Francuskoj se u posljednjem desetljeću šesnaestoga stoljeća građanski ratovi približavaju završetku; u Nizozemskoj primirje sa Španjolskom potpisano je 1609. No srednja će Evropa tek biti uvučena u tridesetgodišnji rat (1618-1648), u kojem su borbe opet popraćene političkim pamfletima, lecima i pjesmama, izrugivanjem ili hvaljenjem kneževa, njihovih savjetnika i generala. Katolički leci prikazuju Fridriha Češkog kao beskućnika lutalicu pošto je protjeran iz svoga kraljevstva; protestanti se izruguju kardinalu Khleslu, savjetniku cara Ferdinanda II pjevajući (na melodiju *O du armer Judas*) "O ich armer Khlesl/Was hab ich getan" (O jadni Khlesl, što to učini) izvode parodije na *O Welt ich muss dich lassen* (O svijete, napustit te moram, v. str. 181) kao *O Wien ich muss dich lassen* (O Beču, napustit te moram). Tradicionalna predskazanja o "Lavu sa sjevera" odnose se na Gustava Adolfa švedskog i naširoko kolaju u tiskanom obliku.⁵⁵⁷

Izbijanje tridesetgodišnjega rata podudara se također s pojavom novoga medija koji izražava ili oblikuje političke stavove, *coranto* ili novine. Mogli bismo ih odrediti kao list, ili listove papira što se bave aktuelnim vijestima i (a to je bila novost) izlaze u pravilnom i kratkom razmaku. Prvo novinsko središte bijaše Amsterdam, gdje su listovi tiskani na nizozemskom, njemačkom, francuskom i engleskom. Obično izlaze jednom do dvaput na tjedan. "Šepavi glasnik" (uobičajena izreka u doba novina) počeo je ubrzavati hod.⁵⁵⁸

Mnogo bi se moglo govoriti u prilog tome da su između 1618. i 1648. Zapadnoevropljani jače zainteresirani za politiku nego ikad dotad. Državni poslovi više utječu na ljudske živote, a obavijesti o politici šire se brže nego prije. U Nizozemskoj republici teče struja pamfleta, letaka i pjesama koje se bave aktualnim događajima poput sukoba između kneza Mauricea, sina i nasljednika Viljema Šutijivoga i Jana van Oldenbarnevelta kojemu je godine 1618. odrubljena glava zbog "izdaje". U Italiji je 1621. zabilježeno da "čak i brijači i ostali najprostiji obrtnici" (*gli altri più vili artefici*) u radionicama i na sastajalištima raspravljaju o državnim poslovima". Tome svjedočanstvu možemo vjerovati zato što su između 1636. i 1646. novine osnovane u ni manje ni više nego šest talijanskih gradova.⁵⁵⁹

U Engleskoj i u Francuskoj u četrdesetim godinama sedamnaestoga stoljeća nije bilo takve poplave pamfleta. U Francuskoj je tijekom fronde, pobune protiv kardinala Mazarina, objavljeno kakvih 5000 *mazarinada*. Neke od njih bijahu novinski listovi, druge satire. Neke bijahu napisane snažnim i jednostavnim stihovima koje je svatko mogao razumjeti. Svaka je *mazarinade* koštala četvrt ili pola sua i bile su mnogo jeftinije od pučkih knjižica što su izlazile u okviru *Bibliothèque Bleue*. To potkrepljuje tvrdnju, u jednoj od njih, kako su svi protiv Mazarina:

*Il n'est de trou ni de taverne
Où chaque artisan ne la berne,
Chaque compagnon de métier,
Gagne-petit se savetier*

*Jusque aux vendeuses de morues
En font des comptes dans les rues.*

Nema jazbine ni krčme

*Gdje mu se svaki obrtnik ne ismjehuje
Svaki kalfa*

Pokućarac i krpač cipela

*Čak i prodavačice riba
Obračunavaju se s njim na ulicama.*⁵⁶⁰

Pučka politička svijest još je očitija u engleskom građanskom ratu. U *Pilgrim-age of Grace* ili u engleskom puritanskom pokretu ili pak u *broadside*, baladama s komentarima o španjolskoj Armadi, vidjeli smo kako su engleski seljaci i obrtnici sudjelovali u prijašnjim političkim događajima, no kad su se protivnici Karla I, poput protivnika Filipa II i Henrika III, obratili narodu, to je sudjelovanje dostiglo dotad neviđen opseg. Organizirane su goleme peticije — 15 000 ljudi potpisuje peticiju *Root and Branch*, 30 000 osoba zahtjev za izručenje Strafforda pravdi. Politički pojam "demonstracije" počinje se u Engleskoj upotrebljavati tek na početku devetnaestoga stoljeća, no teško je naći prikladniji izraz za opis ponašanja svjetine koja je Burtona, Bastwicka i Prynnea nakon njihova puštanja iz zatvora 1640. trijumfalno ispratila u London, ili pak one koja se sastala kod Westminstera uzvikujući tijekom triju "Prosinačkih dana" 1641. "nećemo biskupe" ili "nećemo papske gospode". Citirajmo onovremeni prilično kritičan komentar: "bijaše neke discipline u neredu, na riječ, na zapovijed počinjali bi meteži". Značajno je porasla količina političkih obavijesti. Između 1640. i 1663. prodavač knjiga George Thomason skupio je preko 15 000 pamfleta i preko 7000 novina, uključivši propovijedi, govore u Donjem domu, traktate koji se zalagahu za društvenu reformu, traktate koji osuđivahu društvenu reformu ili novosti, naprimjer "Vesele vijesti iz Shrewsburya" ili "Užasne vijesti iz Hulla". A kružila je sva sila političkih pjesama i predskazanja. Samo je iz 1641. sačuvano oko 150 vrsta tiskane građe.⁵⁶¹

Poput šesnaeststoljetne Nizozemske i Francuske tako i tijekom engleskog građanskoga rata na površinu izbijaju radikalnije ideje. Levelleri (radikalna stranka u Cromwellovoj armiji novog tipa oko 1646-49, op. prev.) se zalažu da bi "zakoni morali biti jednaki za sve" i da "narod" (mislili su na maloposjednike, najamnike ili obrtnike) treba birati parlament zato što je "prvobitno i suštinski sva moć u cijelome narodu". Teško je reći kakvu su podršku imali levelleri, kao i to koliko su njihovi pogledi bili rasprostranjeni, no još je teže oduprijeti se zaključku da je oko sredine sedamnaestoga stoljeća englesko društvo politički najsvjesnije društvo u Evropi.⁵⁶²

U drugoj polovici razdoblja politički tekstovi i slike sve više postaju dijelom svakodnevnoga života, a ne samo reakcija na izvanredne okolnosti građanskoga rata. Restauracija Karla II nije uspjela potisnuti novo zanimanje za politička pitanja. U vrijeme njihova nastojanja za isključivanjem Jamesa, Vojvode od Yorka iz nasljedstva, vigovci (Whig) organiziraju peticije, objavljuju balade i letke i vode političke povorke s kojima se priredbe u čast londonskoga gradonačelnika ne mogu mjeriti. Činjenica da se riječ "mob" (u smislu svjetina, rulja) u engleskom počinje upotrebljavati potkraj sedamnaestoga stoljeća rnožda odražava da su više klase bile svjesne — i strahovale — zbog postojanja pučke političke svijesti. U osamnaeststoljetnoj Engleskoj balade i leci ostadoše važnim političkim sredstvom, a govor kontraverznoga torijevskoga teologa Henrya Sacheverella prodan je za nekoliko dana u 40 000 primjeraka (deset puta više od Lutherova letka upućenoga kršćanskom plemstvu njemačke nacije — *An den Christlichen Adel deutscher Nation* gotovo dvjesto godina ranije u Njemačkoj). Pučki politički rituali dosižu vrhunac potkraj šezdesetih godina osamnaestoga stoljeća u demonstracijama podrške Johnu Wilkesu. Sacheverell je prikazivan na staffordshirskoj keramici, admiral Vernon na medaljama (tabela 11); ružno Wilkesovo lice pojavljuje se na žlicama, vrčevirna, lulama i na dugmadi. Tiskani se leci i druga građa javljaju tako često da se tiskara pretvorila u političku instituciju. Svjetina bi gurala noseve na prozore tiskara da bi pročitali najnovije komentare o pitanjima dana, od spekulacija na Južnom

moru (*South sea Bubble* potkraj 1720. nakon jedne burzanske hausse dogodio se pad vrijednosti akcija Kompanije južnoga mora, op. pr.) do američke revolucije. Letak *The Funeral Procession of Miss A.eric Stamp* (pogrebna povorka za "gđicu američki porez" u povodu povlačenja odluke o izvanrednom oporezivanju američkih kolonija 1766. godine op. pr.) prodan je u 16 000 primjeraka.⁵⁶³

Novine unose politiku u svakodnevicu običnoga svijeta osamnaeststoljetne Engleske, kao sastavni dio života, i to ponajviše u gradovima. Tome pridonosi donošenje zakona koji 1695. ukida cenzuru prije izlaska iz tiska - *Licensing Act*. Uskoro novina ima na izbor, naprimjer *The Observer*, vigovske novine koje od 1702. izlaze dvaput tjedno; *The Rehearsal*, torijevske (Tory) novine što ih Charles Leslie osniva 1704, i *The Review* koju Defoe dva tri puta tjedno tiska od 1704. do 1713. Kao i kod knjižica, morali bismo se upitati jesu li te novine bile dostupne zanatlijama i ostalim radnicima, no odgovor čini se da je potvrđan. Valja ozbiljno uzeti u obzir svjedočenje samoga Lesliea da premda "najveći dio naroda... ne umije uopće čitati", ipak "skupit će se oko nekoga koji zna čitati i slušat će *Observer* i *Review* (kao što sam ih i sam vidio na ulicama)". Što se tiče troška - novine su u to doba koštale 2 penija — mogli bismo taj problem riješiti onako kako je to opisao jedan švicarski posjetilac Londona 1726. godine:

Većina obrtnika započinje dan odlazeći u kavanu da ondje pročitaju novine. Često sam viđao čistače cipela i sličan svijet koji bi skupili novac da zajednički za jedan liard svakodnevno kupe novine i zajedno ih pročitaju.

Te su godine mali ljudi imali zašto biti zainteresirani jer tada počinje izlaziti opozicijski *The Craftsman* ("Obrtnik"). Tri godine kasnije *The Craftsman* sažeto sam opisuje stanje riječima "postali smo nacijom državnika". Ako je to istina historičaru će nedostajati riječi za opis stanja u šezdesetim godinama osamnaestoga stoljeća kad se kupovalo još mnogo više novina.⁵⁶⁴

Ako u to doba u Evropi uopće postoji još neka nacija "državnika" to bijaše zacijelo Nizozemska republika. Amsterdam se dugo održao na položaju što ga je stekao u dvadesetim godinama sedamnaestoga stoljeća, to jest bio je veliko središte vijesti i novina, a dugovjekni *Oprechte Haarlemsche Courant* osnovan je 1656. u Haarlemu. Tradicija letaka i političkoga tiska započeta za vrijeme pobune protiv Španjolaca nije popuštala. Tijekom ratova s Francuskom Louis XIV satirički je prikazivan kao tiranin i bogomoljac, posve slično kao nekad Filip II. Linčovanje braće de Witt godine 1672. i izbijanje afere "Bubble" 1720. popraćeni su mnoštvom letaka. Među umjetnicima koji su ih izrađivali naći ćemo poznatoga Romeyna de Hoghea. Iako je gradsko stnovništvo u Skandinaviji bilo malobrojno, od sredine osamnaestoga stoljeća nadalje nalazimo novine nezavisne od vlade. Danska je imala *Kobenhavske Post-Tidener* (1749), koje je osnovao E. H. Berling i koje izlaze još i dandanas (pod imenom *Berlingske Tidende*); Švedska je imala *Tidningar* (1758), a Norveška *Efterretninger* (1765). U Švedskoj sudjelovanje naroda u politici je tradicionalno, jer seljaci imaju svoje predstavnike u Riksdagu, gdje igraju važniju ulogu na početku osamnaestoga stoljeća pod vodstvom ljudi poput Pera Larssona i Olofa Håkanssona, njihovih zastupnika u dvadesetim odnosno tridesetim godinama toga stoljeća. Kruže balade i leci o domaćim političkim prilikama. Jedna balada ovako izražava opće osjećanje u vezi s obaranjem barona Görtza, Nijemca što ga je unajmio Karlo XII da mu utjeruje novac za ratove:

*Du har allt ont påfunnit Svakakva si učinio zla
Det du betala skall... i platit ćeš za to*

*Mäasterling har du jagat vješto si nas ganjao
Efter silver och gull. za srebro i zlato.*

Potkraj osamnaestoga stoljeća Danska i Norveška imaju svog Görtza u J. F. Struenseeu, liječniku kralja Christiana VII, kraljičinu ljubavniku i istinskom vladaru dvaju kraljevstava sve dok 1772. godine nije svrgnut s vlasti. Nekoliko godina kasnije jedan je engleski posjetilac Setrana u Norveškoj u seljačkoj kolibi primijetio "letak s nesretnim Struenseeom u zatvoru gdje ga muči đavao; ti su leci, pretpostavljam, u doba njegova pada kružili među običnim svijetom i bili žustro prihvaćani". Kraj osamnaestoga stoljeća bijaše također doba dvaju ustanaka, što govori u prilog tome da su norveški seljaci postajali politički sve svjesniji. To su 1765. godine *Strilekrig*, kad se bergenska pokrajina pobunila protiv novoga poreza, i 1786. Lofthusov ustanak, isprva uperen protiv vlasnika tvornice koji je bio oborio nadnice. Taj je ustanak obuhvatio nekoliko pokrajina. U Skandinaviji i u Nizozemskoj, jednako kao i u Engleskoj, liberalno-demokratski sistemi, uspostavljeni u devetnaestom stoljeću, temelje se u pučkoj političkoj kulturi prethodnoga stoljeća.⁵⁶⁵

Teško je naći podatke o političkoj svijesti obrtnika i seljaka u drugim krajevima Evrope prije otprilike 1790. kada se situacija odjednom izmijenila slijedom francuske revolucije. Zapravo, u Francuskoj led se počeo topiti ili barem pucati još nešto ranije. Jedan je promatrač u Parizu oko 1780. zapazio da se pamfleti što napadaju ministre javno pazare na ulicama i da se u kavanama mahom razgovara o politici. Nakon 1789. francuska je narodna kultura politizirana. Počele su izlaziti pučke novine, a za jedne od njih, Hérbertov *Père Duchesne*, pisane jezgrovitim kolokvijalnim stilom, tvrdi se da su tiskane u milijun primjeraka. Katekizmi i kalendari postadoše političkima. Godine 1791. *Almanach de Père Duchesne*, govoreći o sebi kao o "ouvrage bougrement patriotique" (tj. kao o moćnom političkom djelu) komentira događaje prethodne godine; godine 1792. *Almanach da la Mère Gérard* o pravima čovjeka i o pravima građana izražava se pučkim stihovima zvanim *vaudevilles*.⁵⁶⁶

Nepismeni su mogli pratiti sve što se događalo, i to ne samo slušajući govore i čitanje nego i gledajući slike. Politički leci, poput onog glasovitoga letka koji prikazuje seljaka što na grbači nosi plemića i svećenika (slika 19) sad su se pridružili svetim slikama što su ih proizvodili u Épinalu i drugdje. Izrađuju se politički tanjuri i političke lepeze. Na tanjurima, naročito onima proizvedenima u Neversu, natpisi su poput *Vive la Liberté*, *Vive le Tiers État* (Živjela sloboda, Živio treći stalež), a na lepezama slike generala Lafayettea prikazi pada Bastille. Stvaraju se novi običaji, a neki među njima točno po uzorku tradicionalnih narodnih običaja. Sadnja stabla slobode politička je verzija usađivanja majskoga stabla. U Rheimsu 14. srpnja 1794. slave pad Bastille posve pokladno, uz prikaz opsade i osvajanja lažnoga dvorca punog ljudi od slame.⁵⁶⁷

Kao u Engleskoj u godinama oko 1640. tako i u Francuskoj u godinama oko 1790. pučko sudjelovanje u političkoj raspravi urodilo je pojavom radikalnih pogleda. Zapravo sankiloti imaju mnogo zajedničkoga s Ievellerima. Obje skupine vjeruju a suverenu vlast "naroda" u smislu maloposjednika; obje skupine vjeruju u pravo jednakosti; obje skupine mahom imaju podršku obrtnika, i objema je skupinama zajedničko to što vođama revolucije nisu uspjele nametnuti svoje poglede. No jedna je razlika među njima značajna: militantni sankiloti bijahu bolje organizirani i više su se brinuli za političko obrazovanje svojih pristaša u pučkim društvima i u skupštinama. Što se tiče francuskih seljaka, čini se da su oni tijekom revolucije postali politički svjesni. Njihovo neprijateljstvo spram gazda, naročito gradske gospode, izražavali su otvorenije nego prije: "Il y a assez longtemps que bougres de bourgeois nous menaient" ("Ti gradski lopovi dosta su nas dugo držali za budale").⁵⁶⁸

Vijesti o francuskoj revoluciji značajno su utjecale na druge dijelove Evrope potičući običan svijet na razmišljanje o tome ne bi li se i njihove teškoće mogle ispraviti. Nije čudno da se to zbiva u Nizozemskoj republici i u Engleskoj gdje živahna politička kultura postoji već odavna. Iz Francuske u Nizozemsku krijumčarili su letke, pa su se osnivala društva za čitanje tih letaka. Stara je republika svrgnuta, a simpatizeri revolucije počeli su nositi francuske slobodarske kape, saditi stabla slobode i plesati oko njih. U Engleskoj *The Rights of Man* (Prava čovjeka), komentar revolucije iz pera Toma Painea ubrzo postaje bestseller pa je samo 1793. prodano kojih 200 000 primjeraka. Osnivaju se radikalna društva sa ciljem reforme parlamenta i stjecanja prava glasa za svakog odraslog rnuškaraca.⁵⁶⁹

Mnogo značajniji bijaše utjecaj francuske revolucije na Austriju, Italiju i Španjolsku, jer je u tim zemljama bilo manje prethodnih sličnih revolucionarnih zbivanja. U Austriji, kako je to tužno 1790. zapazio ministar policije, "neprikladna građa, prikazana u različitim novinama, koje su tako jeftine da ih i najniži slojevi mogu kupovati, vrlo pogubno utječe na čitateljstvo". Čak i seljaci imaju vlastiti list *Bauernzeitung*, tj. Seljačke novine koje izlaze a Grazu. Seljaci su čuli o ukinuću feudalizma u Francuskoj i tražili ukidanje vlastitih feudalnih obveza. Gostioničar iz Graza po imenu Franz Haas vodi kampanju za šire političko predstavništvo, a neki plemić iz istoga kraja komentira 1792. kako "ovdašnji običan puk sada govori posve glasno". U Beču pod utjecajem francuske revolucije 1792. izbija pobuna nezaposlenih nadničara.⁵⁷⁰

U Španjolskoj i u Italiji stanje bijaše mnogo složenije jer je ondje, kao i u zapadnoj Francuskoj, običan svijet ustao protiv francuske revolucije i njezinih mjesnih pristaša. Pogubljenje Louisa XIV prate protufrancuske demonstracije u Barceloni. Dio je to križarskoga rata protiv revolucije što ga organiziraju redovnici, oslanjajući se na tradicionalnu ksenofobiju. Uostalom, puk nije slijedio samo fratre. Pismo što opisuje Madrid 1795. godine bilježi pučka shvaćanja o događajima u Francuskoj: "Obični trhonoše kupuju novine". Suprotstavljanjem francuskoj revoluciji španjolski seljaci, poput seljaka zapadne Francuske, izražavaju svoje neprijateljstvo spram mjesnoj buržoaziji koja je podržava. Slično se mogu protumačiti događaji u Italiji 1799. godine. U Toskani su izbile pobune protiv francuske okupacijske armije i uništavana su stabla slobode; na Calabrij i napadaji na jakobince, tj. mjesne pobornike francuske revolucije. U oba slučaja, jednako kao i u Španjolskoj i u Vendéji, lokalno svećenstvo pomaže u organizaciji pobuna i to tumače obranom vjere. No ustanici ne izražavaju samo prijateljske osjećaje prema crkvi nego i neprijateljstvo prema strancima i bogatašima.⁵⁷¹ Razdoblje 1500-1800. zacijelo završava praskom.

Događaji opisani na nekoliko posljednjih stranica dobro su poznati, no nije uobičajeno razmatrati ih zajedno. Kad to učinimo, oni počinju izgledati poput golema pokreta, tj. pokreta političkoga obrazovanja maloga čovjeka. Mnogo se toga može reći u prilog takvu tumačenju. Ne tvrdim da je politička svijest postojano rasla i gomilala se tijekom toga razdoblja, niti da je riječ o nekoj vrsti štafete u kojoj Nijemci predaju palicu Nizozemcima, Nizozemci Britancima, Britanci Francuzima. Političko obrazovanje običnoga svijeta bijaše neformalno obrazovanje na samim povijesnim događajima i stoga nužno s prekidima. Naprimjer, generacije Francuza koje su živjele za vrijeme vjerskih ratova bile su silom prilika politički svjesne, onako kako to njihovi sinovi i unuci nisu bili. Uostalom, centralizacija država i rast armija (pretežno postojani a ne isprekidani trendovi) imali su kao posljedicu da je politika utjecala na živote malih ljudi mnogo izravnije i vidljivije nego ikad prije. Evropske vlade između 1500. i 1800. postavljaju sve veće zahtjeve podanicima, oduzimajući im sve više u obliku poreza i uzimajući ih sve češće u vojnu službu. U šesnaestom stoljeću vojske broje desetke tisuća vojnika, a dva milijuna ljudi prošlo je kroz francusku armiju između 1700. i 1763, dok

Rusija 1796. godine ima gotovo pola milijuna ljudi pod oružjem.⁵⁷² Vladari sve jače oporezuju podanike da bi održavali te armije, zapošljavaju sve više službenika, djelomično i za to da bi ubrali više poreza. Potkraj osamnaestoga stoljeća obrtnici i seljaci imaju bolje razloge da budu svjesniji države nego što su ih imali tri stoljeća prije. Drugi značajan činitelj trajne, nagomilane mijene bijaše tisak. Leci i pamfleti svake generacije nadahnjuju se onima prethodnih generacija. Novine ljudima obznajuju da nisu sami, da se druge pokrajine pa čak i cijeli narodi bore za isti cilj. Norveškog seljačkog vođu Lofthusa, možda prvog čiji je poziv imao odjeka izvan granica jedne jedine pokrajine, suvremenici poznavahu kao "drugoga Washingtona". To što su 1648. poput 1848. bile evropske revolucionarne godine (ili barem godine buna) djelomično valja pripisati i činjenici što su različiti pobunjenici znali jedni za druge. U drugom dijelu razdoblja kojim se bavimo novine i politički tisak postaju trajne institucije i nekim obrtnicima omogućuju pristup neprekidnom političkom obrazovanju. Suvremenici to uočavaju bez obzira na to slagali se ili ne s takvim tijekom stvari. Za vladavine Karla II službeni cenzor Sir Roger L'Estrange iskazao je nesklonost spram novina upravo zbog razloga što čitanje novina "svjetinu odviše upoznaje s djelatnošću i motivima nadređenih, novine su odviše pragmatične i odviše kritične, te im nude ne samo želju da se miješaju u vladine poslove nego i privid da na to imaju pravo i da je to dopušteno". Konzervativci su u dilemi. Radi sprečavanja radikalnih protivnika koji monopoliziraju medije i sami moraju proizvesti novine. Tako L'Estrange osniva *The Observer*. Učinivši to konzervativci pridonose promjenama koje im se ne sviđaju. Organizacija demonstracija i buna protiv francuske revolucije (u Engleskoj, Španjolskoj i Italiji) na dugi rok sličnog je učinka.⁵⁷³

UZMAK VIŠIH KLASA⁵⁷⁴

Oko godine 1500. narodna kultura bila je kultura sviju (kako je navedeno u drugom poglavlju); druga kultura obrazovanima i jedina kultura svima ostalima. Međutim, oko 1800. u većem dijelu Evrope svećenstvo, plemstvo, trgovci, ljudi slobodnih zvanja - i njihove žene – prepuštaju narodnu kulturu nižim slojevima. Dubokim razlikama u pogledu na svijet oni se sada odvajaju i to jače nego ikad prije. Simptom toga udaljavanja jest promjena značenja pojma "narod" (engl people) koji se sve rjeđe upotrebljava u smislu "svatko" ili "ugledan svijet", a sve češće u smislu "običan puk".⁵⁷⁵ Na narednih nekoliko stranica pokušat ću osvijetliti tu hipotezu o udaljavanju i odgovoriti na pitanja: Tko se udaljio? Od čega se udaljio? U kojim dijelovima Evrope? i Zašto?

Svećenstvo, plemstvo i građanska klasa svako je od njih imao vlastite razloge napuštanja narodne kulture. U slučaju klera uzmak bijaše dijelom katoličkih i protestantskih reformacija. Oko 1500. većina svećenika u župama su ljudi slične društvene i kulturne razine kao i njihova pastva. Reformatori nisu bili zadovoljni takvom situacijom i zahtijevali su da svećenstvo bude učeno. U protestantskim područjima svećenici su mahom univerzitetski obrazovani, a u katoličkim područjima nakon Tridentskog koncila svećenici su se počeli obrazovati u seminarima; na pravoslavnim područjima promjena nije zaimjetna. Pritom su katolički reformatori isticali dostojanstvo svećenstva. Sv. Karlo Boromejski govorio je svećenicima neka sačuvaju ozbiljnost i dostojanstvo makar gdje bili. Starinskoga seoskog svećenika, koj se maskirao i plesao u crkvi za praznika, i koji se šalio s propovjedaonice zamjenjuje moderni svećenik, bolje obrazovan, s višim društvenim položajem i bitno udaljeniji od svoga stada.⁵⁷⁶

Za plemiće i građanstvo renesansa bijaše značajnijom od reformacije. Plemići počinju usvajati "finije" manire, nov i samosvjesniji stil ponašanja, oblikovan prema knjigama o

lijepom ponašanju. Najznamenitija od tih knjiga je Castiglioneov *Il Cortigiano* (dvorjanin). Plemići uče samosavlađivanje, prostudirano opušteno ponašanje, njeguju smisao za stil i dostojanstvene kretnje poput neke vrste plesa. Namnožili su se traktati o plesu, a ples na dvoru počinje se razlikovati od seoskoga plesa. Plemići više ne blaguju u velikim dvoranama zajedno s podređenima i zakupnicima, i povlače se u odvojene blagovaonice (da ne spominjemo *drawing-rooms*, tj. *withdrawing-rooms*, odnosno prostorije u koje se čovjek povlači). Prestaju se hrvati sa svojim seljacima kao što su to nekad činili u Lombardiji, i više javno ne ubijaju bikove kao što je bio običaj u Španjolskoj. Plemić je naučio govoriti i pisati "ispravno", prema formalnim pravilima, te izbjegava tehničke izraze i dijalektalne riječi što ih upotrebljavaju obrtnici i seljaci.⁵⁷⁷ Te su promjene imale društvenu funkciju. S obzirom na to da se smanjila vojnička uloga plemstva ono je moralo naći nove načine opravdavanja svojih povlastica: morali su pokazati kako su različiti od drugih ljudi. Ugladene manire plemića oponašaju službenici, pravnici i trgovci koji se nastoje uvrstiti u aristokraciju. Povlačenje svih tih skupina iz narodne kulture utoliko je potpunije jer uključuje njihove žene i kćerke koje su dugo vremena imale funkciju posrednika. Teško je procijeniti obrazovanost žena između 1500. i 1800. godine zato što se mnogo tog obrazovanja postizalo neformalnim putem, više kod kuće negoli u školama. Ipak, sve veća količina rasprava o njihovu obrazovanju, od Juan Luisa Vivesa i njegova *The Education of Christian Woman* (Obrazovanje kršćanske žene, 1529) do Neutonianismo per le dame (Newtonizam za dame, 1737) Francesca Algarotia, govori u prilog tome da sve više žena viših klasa sudjeluje u kulturi svojih muževa.⁵⁷⁸

To odvajanje kultura viših i nižih klasa najjasnije se razabire u onim dijelovima Evrope gdje je ponašanje dvora imalo za posljedicu da su mjesni viši slojevi doslovce govorili drugačijim jezikom negoli običan puk. Naprimjer, u Languedocu plemstvo i građanstvo usvajaju francuski, što ih odvaja (ili je izraz njihova odvajanja) od obrtnika i seljaka koji govore samo okcitanski. U Walesu *gentry* počinje govoriti engleski i prestaje potpomagati mjesne pjevače pa se red bardova gasi. U škotskim visoravnima u doba Adama Fergusona gelski se, kao što on kaže, pretvorio u "jezik što se govori u kolibi a ne u salonu za stolom bilo kojega plemića". U Češkoj visoko plemstvo bijahu mahom Nijemci koji su dobili svoja imanja 1620. nakon bitke na Bijeloj Gori. Oni i bečki dvor daju ton. Oko 1670. isusovac Buhuslav Balbín gorko bilježi "ako se za bilo koga u Češkoj čuje da javno govori češki smatra se da je naškodio svom ugledu". Pod "bilo kime" misli se samo na one koji nešto znače; češki je bio jezik seljaka. U osamnaeststoljetnoj Norveškoj obrazovan je svijet govorio danski, jezik dvora u Kopenhagenu. Holberg, porijeklom iz Bergena, piše svoje komade na danskom. Podjednako u Finskoj obrazovani govore švedski i prepuštaju vlastiti jezik obrtnicima i seljacima; dva jezika za dvije kulture.⁵⁷⁹

Više klase ne odbacuju samo jezik običnoga puka nego i cijelu njegovu kulturu. O promjeni stavova koji su utjecali na njihov uzmak iz sudjelovanja u pučkim praznicima već je potanko bilo riječi u 8. poglavlju. Svećenstvo, plemstvo i građanstvo podjednako počinju internalizirati etos samosvlađavanja i reda. Navedimo tako tek dva slučajna primjera: neki nizozemski pjesnik opisujući seoski sajam služi se epskom parodijom ne bi li time pokazao kako ga sve to zabavlja, ali se ujedno od svega distancira. Kasnije, u osamnaestom stoljeću, neki francuski pisac smatra da je nelagodno čak samo gledati pariške poklade, jer "sve te razonode pokazuju ludost i grubost, a oni koji u tome uživaju podobni su svinjama".⁵⁸⁰ Više klase ne odbacuju samo narodne blagdane nego i narodni pogled na svijet. Razmatranje promjene stavova prema medicini, proricanju i čarobnjaštvu pomoći će da to pokažemo.

Nekoliko primjera pokazat će kako je u doba znanstvene revolucije staro suparništvo između sveučilišno obrazovanih liječnika i neslužbenih vračeva dobilo nov intelektualni sadržaj. Godine 1603. talijanski liječnik Scipione Mercurio objavio je knjigu o "pučkim

pogreškama" na području medicine u kojoj strogo razlikuje obrazovane ljude koji štite prave liječnike poput njega i "prosti puk" (*persone volgari*) što trči trgovima (trčanje samo po sebi bijaše uvreda dostojanstvu) tražeći savjet od opsjenara, nadriliječnika i "zločinki poznatih pod nazivom vještice". Go-dine 1619. francuski liječnik Sieur de Courval na sličan način napada šarlatane, izazvavši odgovor pripadnika te profesije, ni manje ni više nego samoga Tabarina. Daljnji doprinos toj raspri jest *Pseudodoxia Epidemica* iz pera Sir Thomasa Brownea, studija o "uvriježenim pravilima i općeprihvaćenim istinama koje se, pošto su ispitane, pokazuju tek prostim i najobičnijim zabudama". Sir Thomas bijaše liječnik i njegova mu je praksa omogućila promatranje "pogrešne sklonosti puka" koji je zbog "neobrazovanoga shvaćanja" lakovjeran i lako se daje prevariti od raznih "varalica, nadriliječnika i opsjenara", kao i od "proricatelja, sljepara i geomanta". U tom povijesnom trenutku pojmovi "šarlatan", "opsjenar" i "vrač" stiču pežorativan prizvuk koji više nikad neće izgubiti.⁵⁸¹

Jedan istraživač toga fenomena nedavno je napisao kako je "srednji vijek doista došao kraju tek onda kad su umni i obrazovani ljudi prestali ozbiljno shvaćati proročanstva". Ali kada se to zbilo? To ovisi o vrsti proročanstva. Tijekom sedamnaestoga stoljeća učenici i pučki stavovi počeli su se razlikovati. U šesnaestom stoljeću proročanstva u ime "čudesnoga Merlina" uzimana su toliko ozbiljno da su ih u Francuskoj i u Italiji preštamovali; nakon 1600. "Merlinova pijana proročanstva", kako ih je nazivao puritanac William Perkins, posve su zanemarena. I župnik Gioachino da Fiore pao je u zaborav zajedno s Merlinom, iako ga je potkraj sedamnaestoga stoljeća ozbiljni znanstvenik poput isusovca Paperbrocha još uvijek smatrao zanimljivim. I u ostala proricanja budućnosti stalo se sumnjati. U pismu o kometama Pierre Bayle je ideju da kometa najavljuje buduće nesreće odbacio kao pučku grešku; zalagao se za to da komete nisu ništa drugo do li prirodne pojave. Nizozemski znanstvenik van Dale i njegov francuski popularizator Fontenelle sumnjaju u vjerodostojnost proročišta drevnoga svijeta. Učenici samo biblijska proročanstva i dalje shvaćaju ozbiljno. Mogli bismo stoga govoriti o "reformi proročanstva" u sedamnaestom stoljeću, o obrazovanima koji postaju sve skeptičniji prema nebiblijskim proročanstvima i pokušavaju, poput Newtona, istraživanje biblijskih proročanstava temeljiti na nekoj čvršćoj osnovici. Od svršetka sedamnaestoga stoljeća zapažaju se znakovi opadanja zanimanja za proročanstva i jača sklonost da ih se ismjehuje. Kad je 1679. svećenik iz Lydgatea u Yorkshiru počeo raspravljati o tisućljetnom carstvu njegova je pastva tražila da se radije pozabavi nekom "probitačnijom temom"; kad se 1688. nizozemski državnik Coenraad van Beuningen nauštrb svojih poslova počeo baviti tumačenjem Apokalipse, to je shvaćeno kao nagovještaj da je izgubio razum. Oko 1800. bilo je posve prirodno da se obrazovani ljudi ismjehuju proročanstvima, jednako kao što je tristo godina prije bilo prirodno da proročanstva shvaćaju ozbiljno. U isto vrijeme, kao da se ništa nije zbilo. Pučke knjižice iznova objavljuju stara proročanstva, poput onoga Majke Shipton, a pučki se proroci i dalje množe; *Strange Effects of Faith* (Čudnovati učinci vjere) Joanne Southcott objavljeni su 1801.⁵⁸²

Sve veći jaz između učene i narodne kulture još je očitiji u slučaju vještica. Vjerovanje u moć i škodljivost vještica čini se da je u prvoj polovici razdoblja s kojim se bavimo bilo rasprostranjeno gotovo posvuda. Doista, potkraj šesnaestoga i na početku sedamnaestoga stoljeća evropski progoni vještica dosižu vrhunac: tada je bilo više sudskih procesa i izvršenja kazni nad osobama osuđenim za čarobnjaštvo nego ikad prije. Ipak oko 1650. broj sudskih procesa počinje opadati, ako nigdje drugdje a ono u zapadnoj Evropi. To se nije dogodilo zato što se običan svijet prestao međusobno optuživati za čarobnjaštvo, nego zato što su učenici u to prestali vjerovati. Ako i nisu posve odbacili ideju o čarobnjaštvu, sve su bili skeptičniji u pogledu pojedinih optuzbi. U Francuskoj gradski oci pariškog *Parlementa* oko 1640. prestali su ozbiljno shvaćati optužbe za čarobnjaštvo, a za njima su se nešto kasnije povelili i gradski

oci po provincijama. U sedamnaeststoljetnom Essexu plemići, članovi *Grand Jurya*, odbacuju predstavke o čarobnjaštvu s odlukom *ignoramus*, tj. nismo nadležni, premda bi mjesni seljaci još uvijek katkad zagnjurili vještice u vodu. Svećenstvo i obrazovani laici u to su vrijeme promijenili mišljenje. Naprimjer, 1650. godine kardinal Barberini piše akvilejskom inkvizitoru o slučaju čarobnjaštva "vrlo manjkavom (*molto diffectuoso*), jer zapravo ništa od onoga što je priznao nije moglo biti dokazano", a o tom kriteriju suci u prijašnjim godinama nisu mnogo brinuli. Razlika stavova između obrazovanog župnika i njegove pastve u osamnaestom stoljeću jasno se nazire iz jedne Boswellove dogodovštine. Kad su on i Johnson posjetili Hebride neki im svećenik ispričao je

*vjerovanje u vještice, čari, vrlo rasprostranjeno, zbog čega na svom sudištu ima mnogo pritužbi...protiv žena, jer da te zlodjelatnice oduzimlju mlijeko seljačkim kravama. On te pritužbe odbacuje; i sada više nema ni najmanjega traga tim praznovjericama. Protivi im se u propovjedima. Kako bi ljudima pružio snažan dokaz da u tome ničega nema, rekao je s propovjedaonice nekasvaka župljanka slobodno uzme mlijeko njegovim kravama, pod uvjetom da ih ne dodirne.*⁵⁸³

Viši se slojevi nisu povukli iz narodne kulture u jednoj generaciji, nego se to u pojedinim dijelovima Evrope zbivalo u različito doba. Taj proces nikad nije opisan potanko, tj. onako kako bi zaslužio. Prostor ovdje dopušta da se navede tek nekoliko slučajeva, i to impresionistički, iz nekoliko pokrajina u kojima se to dogodilo rano i iz nekoliko drugih u kojima se to zbilo razmjerno kasno.

Književni i društveni ideali što su ih dvadesetih godina šesnaestoga stoljeća u Italiji izrekli Bembo i Castiglione sadrže pretpostavku o odbacivanju narodne kulture. Ima podataka o sve većoj podjeli između zabavljanja siromašnih i bogatih u Firenzi i Rimu potkraj šesnaestoga stoljeća. Ipak, proces povlačenja u Italiji mnogo je manje jasno zacrtan negoli u Francuskoj u Engleskoj. Još i u osamnaestom stoljeću mnogi obrazovani Talijani i dalje vjeruju u pučka vjerovanja o magiji i čarobnjaštvu.⁵⁸⁴

Između 1500. i 1800. godine čini se da je u Francuskoj zabilježen postepen ali pouzdan uzmak. Na početku šesnaestoga stoljeća glumci amateri *Basoche* napuštaju ulice i trgove te se sele u prostorije *Parlementa* gdje izvode predstave za ekskluzivnije gledatelje. Oko sredine šesnaestoga stoljeća pjesnici *Pléiade* odbacuju pučke književne oblike poput *rondeauxa*, balada i *virelaisa* i zamjenjuju ih oblicima bližim klasičnima. Na početku sedamnaestoga stoljeća probija se novi aristokratski ideal "čestita čovjeka" (*honnête homme*) u stilu Castiglioneova priručnika o lijepom ponašanju. Taj predložak utječe na to da nekadašnji viteški romani postaju zastarjelima. Uostalom, ratnici poput Danca Ogiera i Raynauda od Montaubana bijahu nebrušeni dijamanti, bez uglađenosti, sada toliko nužne plemiću. Oni silaze u *Bibliothèque Bleue*, a zamjenjuje ih nova vrsta aristokratskoga junaka, manje strastvenoga, s većom samokontrolom, koji se pojavljuje u Racineovim tragedijama i u romanima Mme de Lafayette. Jezični i književni ideali francuskoga klasicizma, što su ih formulirali Vaugelas i Boileau, pretpostavljaju odbacivanje najtradicionalnijih narodnih pjesama, jer su navodno nepravilne i barbarske. Za Boileaua, Pont-Neuf, na kojem su pjevali pjevači balada, simbol je svega što dobro pjesništvo mora izbjegavati. Odlazak Louisa XIV iz Pariza u Versailles pridonosi jazu između narodne i dvorske kulture. Za razliku od svoga oca, Louis XIV ne sudjeluje u pariškim pučkim običajima poput krijesova uoči Ivanja. Talijanski komedijaši, koji su nekad bili obljubljeni na dvoru, sada su obrazovanim očima i ušima posve nedostojni i prepušteni su sajmovima. Kraj sedamnaestoga stoljeća bijaše također doba širenja jansenizma među pariškim svećentvom koje se sada sve više izobražava u seminarima,

pa se počinje udaljavati od "praznovjerica" svojih stada. Gotovo u isto vrijeme gradski oci u skupštinama prestaju ozbiljno shvaćati čarobnjaštvo. Napuklina se još jače proširuje u osamnaestom stoljeću. Plemići su nekad obično živjeli na svojim imanjima i sudjelovali u poslovima i zabavama mjesnih zajednica. Ali u osamnaestom stoljeću sve ih više napušta selo i odlazi u grad, postajući tako strancima u vlastitim pokrajinama. Obrazovani južnjaci ne samo što govore francuski umjesto okcitanskoga, već pročišćavaju jezik od pokrajinskih izraza, sudimo li po uspjehu *Les Gasconismes Corrigés* (1766), priručnika koji ih upućuje da se za poklade kaže Mardi Gras", a ne "Carnaval", za gorštace "montagnards", a ne "montagnols", za noć "nuit" a ne "soir" i tako dalje. Potkraj osamnaestoga stoljeća Rousseau se već podsmjehuje idejama o tome kako se "moramo oblačiti drugačije negoli narod, govoriti, misliti, djelovati, živjeti drugačije od naroda".⁵⁸⁵

I u Engleskoj razmjerno rano dolazi do povlačenja viših klasa. Što su književni ideali renesanse za Elizabetina kraljevanja bivali utjecajni, to su se obrazovani ljudi, govoreći o minstrelima i njihovim baladama, odnosili snishodljivije. Sir Philip Sidney, koji *Chevy Chase* srnatra dirljivim, ipak žali zbog "grubijanskoga stila", kako on to naziva. Puttenhamova knjiga *Arts of English Poesie* (1518) izričito razlikuje "prostačko pjesništvo" (*vulgar poesie*), stvoreno prirodnim instinktom (uključivši sve, od pjesama peruanskih Indijanaca do tradicijskih engleskih balada) i "umjetno pjesništvo" (*artificia poesie*) što ga stvaraju obrazovani. Nema sumnje da je sam više volio potonje; u ono doba pojam "umjetno" bijaše pohvalnim. Plemić i esejista Sir William Cornwallis piše o narodnoj kulturi pomalo s visoka s mješavinom znatiželje i prezira:

letke, izmišljene priče i novosti te pjesnike za dva novčića rado bih upoznao ali bih se čuvao druženja s njima: običavam ih čitati i odmah upotrijebiti, jer stoje u mome zahodu... Ne stidim se izložiti uši pjevaču balada...pa gledati smrtnike kako uživaju u takvim. nezgrapnostima...promatrati kako su slušatelji duboko dirnuti, kako čudnovate pokrete izvode a kakve im stvari pjesnik pruža.

Na početku sedamnaestoga stoljeća javna kazališta, gdje se Shakespearovi komadi prikazuju plemićima i šegrtima, nisu više dovoljno dobra višim klasama, pa se osnivaju privatna kazališta u kojima je ulaznica koštala *sixpence*. Elizabetanski *jig*, satirički ples s pjevanjem općenito je obgrljen, ali dramatičarima koji pišu za nova zatvorena privatna kazališta riječ *jig* dobiva pogrdni smisao i odnosi se na "nižu" vrstu umjetnosti. U Engleskoj, kao i u Francuskoj, pripadnici viših klasa u sve većem broju pohađaju učitelje plesa kako bi naučili dostojanstvenije plesove. Englesko je plemstvo sve obrazovanije; potkraj šesnaestoga stoljeća i na početku sedamnaestoga sve ih više pohađa Oxford i Cambridge. Više vremena provode u Londonu gdje mogu proučavati dvorske manire, u glavnim gradovima pokrajina poput Yorka i Norwicha, i to ih je, ništa manje od obrazovanja, stalo odvajati (u smislu kulture) od njihovih podanika. Na vlastitim imanjima podanike više u velikim dvoranama ne zabavljaju gozbama, tradicionalnim zgodama kad su svoje majstorije izvodili minstrel i lakrdijaši. Lakrdijaši više nisu moderni; Karlo I bijaše posljednji engleski kralj koji je imao dvorsku ludu. Poput francuskoga plemstva i engleski *gentry* prepušta viteške romane nižim slojevima. Od sredine sedamnaestoga stoljeća *Guy of Warwick* i *Bevis of Hampton* preštapavaju se samo u obliku pučkih knjižica. Potkraj sedamnaestoga stoljeća obrazovani su počeli razmišljati o vjerovanju u vještice kao o značajki "takvih koji su slaba rasuđivanja i razuma, poput žena, djece te neznanica i praznovjernih osoba". U osamnaestom stoljeću Lord Chesterfield preporučuje sinu neka izbjegava "pučke poslovice" koje su "dokaz druženja s osobama lošim i niskog staleža".⁵⁸⁶

Čini se da je u sjevernim i istočnim dijelovima Evrope došlo do uzmaka viših klasa iz narodne kulture znatno kasnije negoli u Francuskoj i Engleskoj. Naprimjer, u Danskoj

balade i pučke knjižice čini se da su bile dijelom plemićke kulture sve do kraja sedamnaestoga stoljeća, kad ih napuštaju pod utjecajem ponašanja po francuskom uzoru. Evo kako je to izrazio danski Boileau, T. C. Reenberg, u svojoj *Ars poetica*:

*Det der nu er
Fordömt til Borgestuer
Er fordum bleven lästog hört
Med Lyst of ädle Fruer.*

*Što je sada
protjerano u kuhinju
nekad su čitale i slušale
sa zadovoljstvom plemkinje*

Silovito i duhovito nove ideale izražava Ludvig Holberg, još jedan obožavatelj Boileaua i francuskoga klasicizma, čije se pjesme i dramski komadi često rugaju narodnoj književnosti i vjerovanjima. Njegov igrokaz *Heexerie eller Blind Alarm* ismjehuje vjerovanje u vještice, a njegov burleskni ep *Peder Paars* izruguje oduševljenje Dancem Ogierom i drugim viteškim romanima.⁵⁸⁷

Nešto dalje na Istoku, promjene su, čini se nastupile još kasnije. Poljski plemići sve do sredine osamnaestoga stoljeća i dalje čitaju pučke knjižice poput *Melusine i Magelone*, kad ih zamjenjuju uvoznom književnošću poput Richardsona i Fieldinga, Lesagea i Prévosta. Suđenja vješticama u Poljskoj su na vrhuncu u vrijeme kad se u zapadnoj Evropi njihov broj već uvelike smanjio. Stala su izumirati kad se već dobro zagazilo u osamnaesto stoljeće. Čini se da se aristokracija i srednje plemstvo i u Mađarskoj u osamnaestom stoljeću povlači iz narodne kulture; počinju čitati Richardsona i Rousseaua, sad više vole modernu njemačku i talijansku glazbu negoli tradicionalne gajdaše, koji su u sedamnaestom stoljeću još imali počasno mjesto u plemenitaškim kućama. Koliko je povlačenje sveobuhvatno potkraj razdoblja o kojem govorimo osvijetlit će događaj što ga je ispričao Zoltan Kodály. Jednoga dana godine 1803. pjesnik Benedek Virág s prozora je čuo kako netko pjeva narodnu pjesmu; nije uhvatio kraj pa je upitao prijatelja Kazinczya. Nije se dosjetio da pita samoga seljaka. "Kazinczy je živio na udaljenosti od sedam dana putovanja, pa ipak, Virág je njega upitao za riječi pjesme do kojih bi i sam lako mogao doći samo da je prekoračio vlastiti kućni prag."⁵⁸⁸

I u Škotskoj očito se u osamnaestom stoljeću više klase povlače iz narodne kulture. Scott je taj proses opisao slično Reenbergu, kao uzmak minstrelskoga pjesništva "iz kneževskih dvorova i plemićkih dvorana" prema "posjetiocima na rustičnim klupama u pivnici". U Edinburghu ugledni muževi napuštaju krčme u kojima su prije pili zajedno s obrtnicima i dućandžijama. U selima blizu Edinburgha lutkari padaju u nemilost kod plemstva kako to pamti jedan plemić:

S obzirom na to da su njihovi stihovi tek puko blebetanje, a njihovo vladanje nadasve neobuzdano, običaj postade nepodnošljivim; tako da...su oni općenito izviždani i zabranjeni u svakoj pristojnoj obitelji, i napokon dokraja nestadoše; premda u nekim slučajevima moglo ih se vidjeti čak do oko godine 1800. i kasnije.

Mjesne dijalekte odbacuju kao provincijalne i neispravne. Ispravljaju "škotizme" jednako kao i "gaskonizme", a čitaoci priručnika Jamesa Beattiea upozoreni su da nikad ne kažu "clattering" kad treba reći "chattering" ili "dubiety" kad misle "doubt". Lako ćemo zamisliti kako obrazovani ljudi sada gledaju na svirku gajdi i tradicionalne balade. Adama Smitha možemo smatrati predstavnikom zastupnika novih stavova, koji su, međutim, i sami oko 1780. postali staromodni. Kad ga je netko ispitivao o njegovim književnim ukusima dobio je ovakav britki odgovor:

*Dužnost je pjesnika pisati kao gentlemen. Ne volim onaj priprost stil o kojem neki kažu da je jezik prirode, jednostavnosti i tome slično. U Percyevim Reliques... pod hrpom smeća skriva se tek nekoliko podnošljivih komada.*⁵⁸⁹

Sva je prilika da su ruski plemići bili ti koji će posljednji u Evropi napustiti narodne tradicije, usprkos nastojanjima Petra Velikoga da ih pozapadnjači. (Njegova sklonost prema lakrdijašima i lakrdijama govori o tome da i sam nije bio posve pozapadnjačen.) Neki tvrde da je aristokratsko čitateljstvo luboka, pučkih knjižica sa slikama, nestalo u sedamnaestom stoljeću, a upotreba francuskog jezika u plemićkim krugovima govori o svjesnom povlačenju iz narodne kulture. Uostalom, taj uzmak oko 1800. nije baš dovršen. Čitatelj *Rata i mira* i drugih ruskih romana sjetit će se da su plemići u svojim domaćinstvima držali patuljke i lakrdijaše i da su plemkinje obožavale ikone i jurodive jednako kao i seljaci. U svojim memoarima plemić Aksakov sjeća se kako je njegov djed običavao prije spavanja slušati *skazke*, narodne priče što mu ih je pripovijedala domaćica iz redova kmetova. Oko 1800. trgovci i službenici još se uvijek uveče sastaju da bi slušali tradicionalne balade.⁵⁹⁰

U različitim dijelovima Evrope uzmak iz narodne kulture zbivao se različitom brzinom, no glavni pravac kretanja čini se posve jasnim. I glavno objašnjenje podjednako je jasno, bez obzira na mjesne nijanse, makar koliko bile zanimljive. Zacijelo se učena kultura brzo mijenjala između 1500. i 1800. godine u doba renesanse, reformacije i protureformacije, znanstvene revolucije i prosvjetiteljstva (a svaki od tih pojmova kratica je za pokret koji bijaše i složen i stalno se mijenjao). Evropska narodna kultura u tih tri stotine godina nipošto nije bila statičnom, ali ona se nije u biti ni mogla, mijenjati tako brzo. Kao što smo vidjeli, bilo je svakojakih dodira učene kulture i one narodne. Pokućarci su raspaćavali Lutherove i Calvinove, Voltaireove i Rousseauove knjige i letke; uz pomoć gravura seljački su slikari oponašali barokni i rokoko stil. Ipak, sve to nije dostajalo da bi spriječilo širenje jaza između učene i narodne kulture, jer usmene i vizualne tradicije nisu uspijevale upiti naglu mijenu ili, da variramo metaforu, bile su otporne na promjenu, priviknute da uzimajući novo to pretvore u nešto vrlo slično starome (v. str. 122). Narodna kultura koja se naglo mijenja, uz pretpostavku da to netko želi, bila bi nemoguća u predindustrijskoj Evropi koja nije imala institucionalne i ekonomske podloge za to. Čak i da se moglo osnovati potrebne škole i plaćati učitelje, mnogi obrtnik i seljak ne bi si mogao dopustiti da se liši radnoga doprinosa svoje djece. U devetnaestom stoljeću rast gradova, širenje škola i razvoj željeznice, omogućili su, među ostalim, naglu mijenu narodne kulture. Štoviše, ona je postala neizbježnom. Zbog tih razloga istraživanje narodne kulture završava oko 1800. godine.

OD UZMAKA DO OTKRIĆA

Kako se jaz među dvjema kulturama sve više širio, to su neki brazovani ljudi počeli promatrati narodne priče, vjerovanja i praznike kao nešto egzotično, čudnovato, fascinantno, vrijedno skupljanja i bilježenja.

Najraniji skupljači posjedovali su mentalitet koji bismo nazvati "mentalitetom i rije uzma". Balade i poslovice što ih zapisuju i objavlju smatraju tradicijom koja pripada svima, a ne samo običnome puku. Takav je naprimjer stav Heinricha Bebela i Sebastiana Francka. Bebel bijaše sin švapskoga seljaka a postao je poznati humanista, profesor na Tübingenškom sveučilištu. Godine 1508. objavljuje zbirku njemačkih poslovice i antologiju šaljivih priča, oboje prevedeno na latinski. U obje se zbirke oslanja na usmenu tradiciju, a mnoge od njegovih priča odigravaju se u rodnoj mu Švapskoj. Nazivaju ga zbog toga

renesansnim "folkloristom" što zapravo nije sasvim točno. Bebel nudi poslovice kao primjere tradicionalne njemačke mudrosti, ali ne tvrdi da potječu samo od seljaka. Njegova knjiga pošalica sadrži ono što bismo danas nazvali "narodnim pričama", no za Bebela bijahu to samo "priče". Slično bi se moglo reći i za Sebastiana Francka koji također objavljuje zbirku njemačkih poslovice (ali na izvornome jeziku) a i *Weltbuch*, opis naroda svijeta i njihovih vjerovanja, običaja i ceremonija. I Francka opisuju kao folkloristu, ali on učenu i narodnu kulturu ne razlikuje bolje od Bebela. Vjeruje da njegove poslovice izražavaju mudrost čovječanstva, a njegov *Weltbuch* opisuje različite narode ne razlikujući društvene grupe unutar njih. U svijetu koji govori njemački zanimanje za narodnu kulturu, što se razlikuje od kulture učenih, čini se da ne ide dalje od Friedricha Friesca, koji 1703. objavljuje raspravu *Historische Nachricht von den merkwürdigen Ceremonien der Altenburgischen Bauern* (Historijsko izvješće o čudnovatim ceremonijama altenburških seljaka).⁵⁹¹

Skandinavski "prethodnici" folklorista, poput Bebela i Francka, nisu svjesni podjele između učene i narodne kulture, nema sumnje i zato što je kod njih kasno došlo do podjele. Naprimjer, Anders Vedel, koji je bio tutorom velikomu astronomu Tychu Braheu, objavljuje 1591. zbirku od stotinjak danskih balada. Predgovor, namijenjen kraljici Sofiji, preporuča balade kao "historijske starine", vrijedne "dokumente" koji govore o "drevnim kraljevima i bitkama". Nema napomene da te pjesme pripadaju običnom svijetu; opisane su kao "Danske pjesme" (*Danske viser*), a ne kao "narodne pjesme" (*folkviser*), jer to je pojam koji će doći u upotrebu tek u devetnaestom stoljeću. Za švedskoga kralja Gustava Adolfa kaže se da je imenovao "foklornu komisiju". Zahvaljujući savjetu Johana Burea, istaknutoga ljubitelja starina i kraljeva nekadašnjega tutora, Gustav je doista imenovao komisiju koja treba običi Švedsku, i traži rime, balade, novčiće, nošnju, oruđe i načine poljoprivredne proizvodnje i ribarenja. Uostalom uključivanje runa i novčića u popis navodi na pomisao da su Burea i njegova nasljednika Johana Hadorpha više zanimala švedske starine a ne upravo narodne starine. Oni pripadaju tradiciji Flavia Biondoa i Williama Camdena a ne Herderovoj. Mnogo je teže protumačiti slučaj svećenika i znanstvenika Pedera Syva koji 1695. ponovno tiska Vedelovu zbirku balada plus historijski uvod i još stotinjak novih tekstova. On također piše traktat "O *pogreškama prostoga puka*" (uključivši, naprimjer, verovanje u magične formule). Kao da odbacuje narodnu kulturu, poput svog suvremenika Holberga, on naime stare balade ne smatra dijelom narodne kulture.⁵⁹²

Otrpili nakon 1650. moguće je u Engleskoj, Francuskoj i Italiji naći znanstvenike koji razlikuju učenu i narodnu kulturu, odbacuju pučka vjerovanja, ali misle da su ona fascinantniji predmet istraživanja. Očit je primjer John Aubrey. Njegov je stav da su stari običaji i bajke starih baba neuglađene stvari: ipak ne treba ih posve odbaciti: neke istine i koristi iz njih mogu se izmamiti na vidjelo: osim toga zadovoljstvo je razmatrati greške koje obavijahu prijašnja vremena podjednako kao i sadašnje".⁵⁹³ Učenjaci-svećenici potkraj sedamnaestoga i na početku osamnaestoga stoljeća promatraju narodnu kulturu iz slične perspektive. Skupljaju obavijesti o običajima i "praznovjericama", kude mnogo toga što su skupili, ali svejedno nastavljaju skupljati. Glasoviti primjer takve vrste je Jean-Baptiste Thiers, gostioničarev sin koji je postao seoski svećenik i navodni reformator narodne religije. On piše traktat u kojem se zalaže za smanjenje broja prazničnih dana, i drugi u kojem napada oskvrnuće crkava od strane putujućih trgovaca na crkvenim portalima, i treći i najglasovitiji o praznovjericama s mnogo više pojedinosti nego što to iziskuje puka osuda. Isto se može reći za Henrya Bournea, župnika crkve Svih Svetih u Newcastleu koji 1725. objavljuje knjigu (na engleskom) pod naslovom *Antiquitates vulgares*, "pučke starine" koja se bavi "ceremonijama i mišljenjima što ih se običan puk pridržava". Prizvuk je kritičan i razlikuje "što se može

zadržati i što valja otkloniti". No zbog mnoštva pojedinosti o vilama, majskom danu, bdijenjima, žetvenim gozbama i ostalom knjiga je bila korisna generacijama kasnijih folklorista koji ne posjeduju Borneovu reformatorsku žestinu. Među tim učenjacima-svećenicima, s evropskoga gledišta najvažniji je Ludovico Antonio Muratori, svećenik rigoroznih gledišta i poznavalac starina, knjižničar Vojvode od Modene. Njegova mu je služba omogućila zadovoljstvo pristupa potrebnim knjigama. Muratori je napisao očaravajući esej o snazi mašte, u kojem se zalaže za mišljenje da vještice i njihove žrtve podjednako trpe od suviška imaginacije. Najveće mu je djelo zbirka talijanskih starina, uključivši "sjemenje praznovjerica u tamno doba Italije", gdje ne manjka ni božji sud ni *Yule* (naš badnjak, o.pr.). Zabavljen odbacivanjem svega što naziva "smiješne tradicije neukoga puka" Muratori se bavi i njihovim rekonstrukcijama.⁵⁹⁴ Dok su ti svećenici istraživali povijest narodne religije nekolicina se laika zanimala narodnim pjesništvom. Poput Puttenhama, Montaigne je razlikovao narodno i umjetničko pjesništvo; za razliku od njega cijenio je oboje:

Pjesništvo koje je narodno i posve prirodno posjeduje nevinost i draž usporedivu s najvišim ljepotama umjetničkoga pjesništva, što je vidljivo iz gaskonjskih villanelles i iz pjesama donijetih iz naroda koji ne poznaju nikakve znanosii pa čak ni pisma.

Montaigne je u narodnim pjesmama vidio ljepote koje, naprimjer, Du Bellay nije uspijevaao vidjeti. Za vrijeme svoje posjete Italiji Montaigne se zabavio jednom nepismenom seljakinjom koja ekstemporira stihove (v. str. 90); on brani putujuće glumce od njihovih kritičara i zalaže se da bi morali dobiti neku javnu potporu. Ti su stavovi povezani, naravno, s kritikom "civilizacije" njegova doba. Mnogo je teže protumačiti Malherbeov slučaj. Malherbe nije branitelj divijine; on je dvorski pjesnik, a glavna mu je briga Pročišćavanje književnoga jezika i pisanje dotjeranih i ispravnih stihova. U određenom smislu zajedno s Boileauom pripada pokretu povlačenja iz narodne kulture opisanom u prethodnom odjeljku. Pa ipak, jednoga dana neki je drug zatekao Malherbea kako leži na krevetu i pjeva narodnu pjesmu *Doù venez vous Jeanne?* "Draže bi mi bilo da sam napisao tu pjesmu negoli sva Ronsardova djela", reče mu Malherbe. Kad bi pitali Malherbea (a to su činili često) o spornim pitanjima francuskoga jezika, slao bi ih svojim "učiteljima" jezika, lučkim radnicima u Port-au-Foinu. Njegov ideal u jeziku i književnosti jest prirodna jednostavnost; jednostavnost koja se, poput draži u Castiglioneovu priručniku o lijepom ponašanju, obično postiže s velikim trudom. Ako se desilo da narodna pjesma može poslužiti kao uzorak njegovih ideala, Malherbe ju je hvalio; narodno kao takvo nije ga zanimalo. Teško je, pak, zamisliti što bi tradicionalni pjevač balada, ili lučki radnici u Port-au-Foinu, učinili od Malherbeovih pjesama.⁵⁹⁵

Narodne pripovijetke podjednako kao i narodne pjesme sviđale su se nekim intelektualcima u sedamnaeststoljetnoj Francuskoj. Na dvoru Louisa XIV u modi su bajke. Neki pisci čak tiskaju vlastite verzije: Mme D'Aulnoy, Mlle Lheritier i viši vladin činovnik Charles Perrault (premda nije stavio svoje ime na naslovnu stranu prvoga izdanja). U narednoj generaciji tradiciju nastavlja grof de Caylus, koji osniva "Torbarsku akademiju" i objavljuje priče što ih je skupio od žena dok su ljuštile grašak. Perrault i ostali narodne priče ne shvaćaju osobito ozbiljno ili barem ne žele priznati da ih tako shvaćaju; ipak smatraju da su pripovijetke čudesne. Kao da obrazovani počinju osjećati potrebu za bijegom iz svijeta koji više nije začaran, iz kartezijanskoga intelektualnoga svemira u kojem se nalaze. U narodnim pričama privlači ih baš ono neznanstveno, čudesno, ono isto što privlači povjesničare "praznovjerica".⁵⁹⁶

Stav Josepha Addisona prema narodnoj književnosti na pola je puta između Malherbea i Perraulta. U tri eseja u *Spectatoru* iz 1711. iznenađuje čitatelje raspravljajući o dvije balade *Chevy Chase* i *The Two Children in the Wood*. Addison, poput ostalih pisaca njegova vremena vjeruje da dobra književnost mora poštivati univerzalna pravila pa raspravlja o *Chevy Chase* kao o "junačkoj pjesmi" i uspoređuje je s *Eneidom*. Najviše ga zadivljuje "maestetična jednostavnost" pjesme, nasuprot onom što naziva "gotičkom manirom pisanja", drugim riječima nasuprot metafizičkom i baroknom stilu; približava se objašnjenju tih balada kao uzoraka klasicizma. U isto vrijeme Addison priznaje, donekle apologetski, što se priklanja općem zanimanju za narodnu književnost:

Kad sam putovao osobito sam uživao slušajući pjesme i bajke što prijeđoše od oca na sina, i koje su najobljubljenije među običnim svijetom zemalja kroz koje sam prolazio; jer nemoguće je da bi mnogi, makar to bila puka svjetina svake nacije, općenito u nečem uživali i to priznavali, a da to nema neka svojstva da se sviđi i usreći ljudski duh.

Baš taj "osobit užitak" postat će kasnije u osamnaestom stoljeću tako modernim, a s njim i gledište, koje se ovdje iskazuje s nekim oklijevanjem, da ni vrednote običnoga svijeta ne treba odbacivati. Civilizacija je platila svoju cijenu. Podjednako Thomas Blackwell u raspravi o Homeru, objavljenoj 1735, tvrdi da je Homer bio sretan što je živio u vrijeme dok su manire bile "neizvještačene i jednostavne" i dok jezik nije bio "posvema izbrušen u modernom smislu". Robert Lowth u predavanjima o hebrejskom svetom pjesništvu tvrdi da je ono manje izglađeno i u isto vrijeme uzvišenije od grčkoga pjesništva.⁵⁹⁷ Herder je poznao neke od tih prethodnika i učio od njih. U svojim *Volkslieder* upotrebljava citate Addisona, Sidneya i Montaignea. Ipak, pogledamo li unatrag na tri stotine godina o kojima se raspravlja u ovoj knjizi, promjena stavova obrazovanih učinit će nam se jedva zamjetnom. Godine 1500. oni preziru običan puk, ali sudjeluju u njegovoj kulturi. Oko 1800. njihovi potomci više ne sudjeluju spontano u narodnoj kulturi, ali žive u procesu njenog ponovnog otkrića kao nečeg egzotičnog i stoga zanimljivoga. Počinju se čak diviti "narodu" iz kojeg se ta čudnovata i drugačija kultura iznjedrila.

PRILOG 1.

OTKRICE NARODA: IZABRANE RASPRAVE I ANTOLOGIJE 1760-1846.

Djela koja su izašla u više knjiga ovdje su navedena s datumom izlaska prve knjige.

- 1760. J. Machperson, *Fragments of Ancient Poetry*
- 1762. J. Machperson, *Fingal*
- 1763. H. Blair, *A Critical Dissertation on the Poems of Ossian*
- 1765. T. Percy, *Reliques of Ancient Poetry*
- 1766. H. G. Porthan, *De Poiesi Fennica*
- 1770. M. J. Chulkov, *Sobranie raznyh pesen*
- 1774. A. Fortis, *Viaggio in Dalmazia*
- 1775. S. Johnson, *A Journey to the Western Islands*
- 1776. D. Herd, *Ancient and Modern Scottish Songs*
- 1776. G. A. Bürger, *Herzensausguss über Volkspoesie*
- 1776. V. F. Trutovsky, *Sobranie russkih prostyh pesen*
- 1777. J. Brand, *Observations on Popular Antiquities*
- 1778. J. G. Herder, *Volkslieder*
- 1780. J. J. Bodmer, *Altenglische und Altschwäbische Ballade*
- 1782. J. K. A. Musäus, *Volksmärchen der Deutschen*
- 1783. J. Pinkerton, *Select Scottish Ballads*
- 1789. C. Ganander, *Mythologia Fennica*
- 1789. C. Brooke, *Reliques of Irish Poetry*
- 1790. N. A. Lvov, *Sobranie narodnih russkih pesen*
- 1791. J. Ritson, *Pieces of Ancient Popular Poetry*
- 1800. "Otmar", *Volkssagen*
- 1801. J. Strutt, *Sports and Passtimes of the People of England*
- 1802. W. Scott, *Minstrelsy of the Scottish Border*
- 1802. Chateaubriand, *Génie du Christianisme*
- 1804. K. Danilov, *Drevnie rossiyskie stihotvorenija*
- 1806. A. von Arnim/C. Brentano, *Des Knaben Wunderhorn*
- 1807. J. Görres, *Die deutsche Volksbücher*
- 1808. W. Grimm, *Über die Entstehung der Altdeutschen Poesie*
- 1810. F. L. Jahn, *Deutsches Volkstum*
- 1812. J. Grimm/W. Grimm, *Kinder- und Haus-Märchen*
- 1812. W. Abrahamson, itd. *Udvalgte danske Visen*
- 1814. A. Afzelius/E. Geijer, *Svenska folkviser*
- 1814. V. S. Karadžić, *Mala prostonarodna slavenoserbska pesnarica*
- 1817. G. Renier Michiel, *Origine delle feste Veneziane*
- 1818. M. Placucci, *Usi e pregiudizi de' contadini Bella Romagna*
- 1818. A. Czarnocki, *O slowiańszczyźnie przed chreścijaństwem*
- 1822. F. L. Čelakovský, *Slowanské národní písně*
- 1824. C. Fauriel, *Chants populaires de la Grèce Moderne*
- 1828. A. Durán, *Romancero*
- 1830. L. Gołębiowski, *Lud polski*
- 1832. E. Geijer, *Svenska folkets historie*
- 1835. E. Lönnrot, *Kalevala*
- 1836. F. Palacký, *Geschichte von Böhmen*
- 1839. Villemarqué, *Barzaz Breiz*

1841. P. C. Asbjørnsen, /J. Moe, *Norske folk-eventyr*
1841. N. Tommaseo, *Canti popolari*
1846. J. Erdélyi, *Nèpdalok és mondák*
1846. J. Michelet, *Le Peuple*

PRILOG 2.

IZABRANE PUBLIKACIJE KOJE OSVJETLJAVAJU REFORMU NARODNE KULTURE 1495-1664.

- 1495. S. Brant *Das Narrenschiff* (drugo izdanje)
- 1540. H. Sachs *Gespräch mit der Fastnacht*
- 1553. T. Naogeorgus *Regnum papisticum*
- 1556. G. Paradin *Le Blason des danses*
- 1559. F. de Alcoçer *Tratado del juego*
- 1566. H. Estienne *Apologie pour Herodote*
- 1577. J. Northbrooke *A treatise against Dicing*
- 1578. G. Paleotti *Scrittura*
- 1579. C. Borromeo *Memoriale*
- 1579. J. Northbrooke *Distractions of the Sabbath*
- 1582. C. Fetherston *Dialogue against Dancing*
- 1583. P. Stubbes *Anatomy of Abuses*
- 1584. R. Scot *Discovery of Witchcraft*
- 1594. C. Bascapè *Contra gli errori...avanti la Quaresima*
- 1606. C. Bascapè *Settuagesima*
- 1607. Anonimni pisac *Discorso contra il Carnevale*
- 1608. J. Savaron *Traité contre les masques*
- 1609. C. Noiroirot *L'Origine des masques*
- 1633. W. Prynne *Histriomastix*
- 1640. G. D. Ottonelli *Della christiana moderazione del teatro*
- 1655. P. Wittewrongel *Oeconomia christiana*
- 1655. G. Hall *Triumph of Rome*
- 1660. T. Hall *Funebria florae*
- 1664. J. Deslyons *Discours...contre le paganisme des rois*

-
- ¹ Carlo Ginzburg, Introduzione, u P. Burke, *Cultura popolare nell'Europa Moderna*, Milano, Mondadori, 1980, str. XV
- ² Peter Burke, Popular Culture between History and Anthropology, "Ethnologia Europaea", br. 14/1948, v. prijevod, Narodna kultura između povijesti i etnologije, "Naše teme" 6, 1988, str. 1552.
- ³ Vuk Stefanović Karadžić, *Mala prostonarodna slaveno-serbska pjesnarica*, Beč, 1814; fototipsko izdanje Društva za proučavanje Dositeja i Vuka, Beograd 1958, str.20.
- ⁴ Wilson, Duncan, *The Life and Times of Vuk Stefanović Karadiić 1787-1894*, 1970, Oxford, Clarendon Press.
- ⁵ V. Burke, članak citiran u bilj. 2, str. 1553.
- ⁶ V. Burke, isto, str. 1553,1554.
- ⁷ Ognjeslav Utješenović Ostrožinski, *Kućne zadruge. Vojna Krajina, Marx:Utješenović*, Zagreb, Škoska knjiga, 1988, str.28,30.
- ⁸ V. o tome Olga Supek, Status pojma običaj u angloameričkoj antropologiji, "Narodna umjetnost" 1987, br.24, 105-116; Dunja Rihtman-Auguštin, Njemački pojmovi *Sitte und Brauch* i poimanje običaja u našoj etnologiji, "Narodna umjetnost" 1987, br.24, 83-92
- ⁹ U prevođenju nam je mnogo pomoglo to što smo raspolagali talijanskim prijevodom F. Canobbio-Codellia i izvanredno pouzdanim njemačkim prijevodom Susanne Schenda. Bez toga mnogo bi teže bilo riješiti spomenute, ali i druge stručne i prevodilačke probleme. Posebno zahvaljujemo dr. Maji Bošković-Stulli koja nam je svojim velikim znanjem pomogla da riješimo neke terminološke probleme.
- ¹⁰ V. Rudolf Weinhold, prikaz Burkeove knjige u časopisu "Jahrbuch für Volkskunde und Kulturgeschichte", 1986, br. 14, str. 221-223
- ¹¹ O definicijama kulture vidi A. L. Kroeber i C. Kluckhohn, *Culture: a critical review of concepts and definitions*, (1952), novo izdanje New York, 1963.
- ¹² A. Gramsci, *Osservazioni sul folclore* u *Opere*, 6, Torino 1950, str. 215. i dalje.
- ¹³ Vidi bibliografiju, pod G. Cocchiara, A. Dundes, A. van Gennep, G. Ortutay itd.
- ¹⁴ Vidi bibliografiju, pod M. Bahtin, C. Baskervill, D. Fowler, A. Friedeman, V. Kolve, M. Luethi i itd.
- ¹⁵ Za pitanja kojima se bavi ova knjiga naročito korisna bijahu djela G. Fostera, C. Geeriza, M. Gluckmana, C. Lévi-Straussa, R. Redfielda, V. Turnera, E. Wolfa.
- ¹⁶ Uspješne primjere kvantitativnog pristupa na tom području vidi: Bolleme (1969) i Svaerdstroem (1949) o francuskim kalendarima odnosno o švedskom slikarstvu.
- ¹⁷ Najkorisnija knjiga o tome, Cocchiara (1952). *Za Volkslied* i druge pojmove toga spleta na njemačkom kao najprikladnije v. J.Grimm i W.Grimm, ur. *Deutsches Wörterbuch*, Leipzig 1852. itd.
- ¹⁸ J.G.Herder, "Über die Wirkung der Dichtkunst auf die Sitten der Völker" (1778), u njegovim *Sämtliche Werke*, izdao B. Suphan, 8, Hildesheim, 1967. O Herderu, R. T. Clark, *Herder*, Berkeley i Los Angeles, 1955, naročito 8. poglavlje.

-
- ¹⁹ J. Grimm, *Kleinere Schriften*, 4, Hildesheim, 1965, str. 4, bilj. 10.
- ²⁰ O Percy, Friedman (1961a), 7. pogl.; o recepciji *Reliques* u Njemačkoj, H. Lohre, *Von Percy zum Wunderhorn*, Berlin, 1902, Prvi dio.
- ²¹ A. A. Afzelius i E. G. Geijer (ur.), *Svenska Folkviser*, Stockholm, 1814, str.x. O Afzeliusu vidi Jonsson, str. 400 i dalje; o Geijeru, J.Landquist, Geijer, Stockholm, 1954; o obojici, E. Dal, *Nordisk Folksviseforskning siden 1800*, Kopenhagen, 1956, 10. poglavlje.
- ²² C.Fauriel (ur.), *Chants populaires de la Grèce moderne*, 1, Pariz, 1824, str.xxv,cxxvi; o njemu M.Ibrovac, *C.Fauriel*, Pariz, 1966, naročito Prvi dio.
- ²³ V. Knox, *Essays Moral and Literary*, 2. izd. London, 1779, esej br. 47.
- ²⁴ L.Tieck, *Werke*, 28 knjiga, 1828-54, 15, str. 21; o njemu B. Steiner, *L.Tieck and die Volksbücher*, Berlin, 1893, naročito str. 76 i dalje.
- ²⁵ Naprimjer J. K. Musäus (ur.), *Volksmärchen der Deutschen* (1782), i "Otmar" (ur.), *Volkssagen*, Bremen, 1800.
- ²⁶ G. von Gaal (ur.), *Märchen der Magyaren*, Beč, 1822; o njemu L. Degh (ur.), *Folktales of Hungary*, London, 1965, str. xxvi.
- ²⁷ W. Hone, *Ancient Mysteries Described*, London, 1823; F. J. Mone (ur.), *Altteutsche Schauspiele*, Quedlinburg/Leipzig, 1841.
- ²⁸ Arnim, citiran u H. U. Lenz, *Das Volkserlebnis bei L. A. von Arnim*, Berlin, 1938, str. 123; za Chateaubrianda vidi njegov *Génie du Christianisme*, Pariz, 1802, Dio treći, pogl. 6.
- ²⁹ Clark (bilj.2), str.51 i dalje.
- ³⁰ J.W.Goethe, *Italienische Reise*, ur. H. von Einem, Hamburg, 1951, str. 484 i dalje.
- ³¹ J. Strutt, *Sports and Passtimes of the People of England*, London, 1801; G. Renier Michiel, *Origine delle feste Veneziane*, Venecija, 1817; I. M. Snegirov, *Russkie Prostonarodnye Prazniki*, Moskva, 1838. O otkriću naroda u Rusiji, P. Pascal, *Civilisation paysanne en Russie*, Lausanne, 1969, str. 14. i dalje.
- ³² O Trutovskom, G. Seaman, *History of Russian Music*, 1, Oxford, 1967, str. 88 i dalje; članak u enciklopediji *Grove*, "Narodna glazba: Austrija"; K.Lipinski, *Piesni polskie i ruskie ludu Galicyjskiego*, Lwow, 1833.
- ³³ E. G. Geijer, *Svenska Folkets Historia*, Stockholm, 1832; Palacky je prvi svezak objavio na njemačkom godine 1836. kao *Geschichte von Böhmen*, ali je nastavio na češkom kao *Dejiny Národu Českeho*. O Micheletu i narodu vidi Boas, str. 65 i dalje, i C. Rearick, *Beyond the Enlightenment: Historians and Folklore in Nineteenth-century France*, Bloomington/London, 1974, str. 82 i dalje.
- ³⁴ Godine 1860. S. J. Kraszewski objavio je *Die Kunst der Slaven*; 1861. William Morris osnovao je tvrtku Morris, Marshall, Faulkner and Co; 1867. Eilert Sundt objavio je raspravu o domaćoj radinosti u Norveškoj, a neke su zgrade seljačkih gazdinstava ponovo izgrađene na zemljištu nedaleko Osla. Zamisao o muzeju seljačkih kuća na otvorenom pokrenuo je 1799. švicarski učenjak po imenu C. V. de Bonstetten.
- ³⁵ A. Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, 2 sv., Venecija, 1774, naročito 1, str. 43 i dalje (v. A. Fortis, *Put po Dalmaciji*, ur. J. Bratulić, Zagreb, 1984, str. 38, 45); o njemu, G. F. Torcellan, *Profilo di A. Fortis* u njegovom *Settecento Veneto*, Torino, 1969, str.273 i dalje; S. Johnson, *A Journey to the Western Islands of Scotland (1775)*, i J. Boswell, *Journal of a Tour to the Hebrides (1785)*, obje knjige uredio je R. W. Chapman, Oxford, 1970, osobito Johnson, str. 27 i dalje, 90, i Boswell, str. 250 i dalje.

- ³⁶ O španjolskom "populizmu", C. Clavería, *Estudios sobre los Gitanismos del Español*, Madrid, 1951, str. 21 i dalje, i J. Ortega y Gasset, *Papeles sobre Velázquez y Goya*, Madrid, 1950, str. 282 i dalje; ali Ortegina tvrdnja da je to aristokratsko oduševljenje bilo isključivo španjolska osobina ne bi izdržala provjeru komparativnog istraživanja. Citat iz Blanco White, *Letters from Spain*, 2. izd., London, 1825, str. 237.
- ³⁷ J. G. Herder, *Ideen zur Philosophie der Geschichte*, 4 sv., Riga/Leipzig, 1784-91, treći dio; "navike, običaji...citirano prema W. Thoms u njegovoj definiciji folklora koju je upravo bio izumio 1846, prema A. Dundes (ur.), *The Study of Folklore*, Englewood Cliffs, 1965, str. 4 i dalje; o narodnim pjesmama kao izumu više negoli otkriću Bausinger, str.14.
- ³⁸ "Chodokowski" prema enciklopediji *Grove*, članak "Narodna glazba: Poljska".
- ³⁹ T. Percy (ur.), *Hau Kiou Choaan*, 4, London, 1761, str. 200. Percy je sam prevodio tu knjigu - s portugalskoga.
- ⁴⁰ H. Honour, Neoclassicism, *Harmondsworth*, 1968, opisuje likovne umjetnike i pisce potkraj osamnaestoga stoljeća kako u ime klasicizma odbacuju stilove baroka i rokoka. To se doista dogodilo, no i sama su pravila klasicizma u isto vrijeme odbacivana, a ponekad su to činili isti ljudi.
- ⁴¹ O Gottschedu, v. str. 240?; o Bodmeru, M. Wehrli, *J. J. Bodmer und die Geschichte des Literatur*, Frauenfeld/Leipzig, 1936; Goethe prema R. Pascal, *The german Sturm and Drang* Manchester, 1953, str. 242.
- ⁴² O Ossianu, J. S. Smart, *James Macpherson*, London, 1905, i D. S. Thomson (1952).
- ⁴³ H. Blair, u *Critical Dissertation on the Poems of Ossian*, (1763), 2. izd., London, 1765, osobito str.2, 21, 63; o Herderu kao sakupljaču, L. Arbusow, "Herder and die Begründung der Volksliedforschung", u E. Keyser (ur.), *Im Geiste Herders*, Kitzingen, 1953.
- ⁴⁴ Rousseauu u tom kontekstu v. Cocchiara (1952), str. 135. i dalje; primjerci norveških porcelanskih figurica seljaka Clausa Rasmunssena u Tvede in Kunstindustri-Museet, Bergen.
- ⁴⁵ J. Horák, "Jakob Grimm und die slawische Volkskunde", *Deutsche Jahrbuch für Volkskunde*, 9 (163).
- ⁴⁶ Cocchiara (1952), str. 231 i dalje; L. L. Snyder, *German Nationalism* (1952), 2. izd., Port Washington, 1969, poglavlja 2. i 3.
- ⁴⁷ J.Lundquist, *Geijer*, Stockholm, 1951, pogl. 6.
- ⁴⁸ O Porthanu, M. G. Schybergson, *H. G.Porthan*, Helsinki, 1908 (švedski), osobito pogl. 4.; o "finskom intelektualcu" (Söderhjelm), prema Wuorinen, str. 69.
- ⁴⁹ O Lönnrotu, J. Hautala, *Finnish Folklore Research 1828-1918*, Helsinki, 1969, pogl. 2, i M. Haavio, "Lönnrot" u Arv, 169-170.
- ⁵⁰ O Poljskoj, H. Kapeluš, J. Krzyzanowski (ur.), *Dzieje Folklorystyki Polskiej*, Wrocław, 1970; o Willemsu, J. E. F. Crick, *J. F. Willems*, Antwerpen, 1946; Scott, 1. pogl., str. 175.
- ⁵¹ Arnim/Brentano, str. 886; usp. R.Linton, "Nativistic Movements", *American Anthropologist*, 45 (1943), i J. W. Fernandez, "Folklore as an Agent of Nationalism", u I. Wallerstein (ur.), *Social Change: the colonial Situation*, New York, 1966.
- ⁵² Wilson. (Citati za ovaj prijevod, Vuk Stefanović, *Mala prostonarodna slaveno-serbska pesnarica* ", u Vieni, u pečatanji G. J. Šnirera, 1814, op. pr).
- ⁵³ O Francuskoj, P.Bénichou, *Nerval et la chanson folklorique*, Pariz, 1970, osobito 1. pogl; F. Gourvil, *T. C. H. Hersart de la Villemarqué*, Rennes, 1959.

⁵⁴ O Grégoireu, M. de Certeau i dr., *Une politique de la langue*, Pariz, 1975, osobito str. 12 i dalje, 14 i dalje; o Finistèru, J. de Cambry, *Voyage dans le Finistère*, 3. sv., Pariz, 1799.

⁵⁵ H. Mackenzie (ur.), *Report of the Committee... appointed to Inquire into the... Authenticity of Ossian*, Edinburgh, 1805; o Keltskoj akademiji (Celtic Academy), Derry; Akademijin upitnik objavljen u Van Gennep, 3, str. 12 i dalje, i kod Certeaua, str. 264 i dalje, usp. S. Moravia, *La Scienza dell'Uomo nel '700*, Bari, 1970, str. 187 i dalje.

⁵⁶ Za talijanski upitnik, G. Tassoni (ur.), *Arti e tradizioni popolari: Le inchieste Napoleoniche sui costumi e le tradizioni popolari nel Regno Italico*, Bellinzona, 1973; M. Placucci, *Usi e pregiudizi dei contadini di Romagna* (1818), objavljeno u P. Toschi (ur.), *Romagna Tradizionale*, Bologna, 1952; o Placucciu, G. Cocchiara, *Popolo e letteratura in Italia*, Torino, 1959, str. 188 i dalje.

⁵⁷ "Otmar" bijaše J. Nachtigall; "Chodokowski" bijaše Czarnocki; "Merton" bijaše W. Thoms; "Kozak Lugansky" bijaše V. I. Dal; "Saintyves" bijaše izdavač E. Nourri; a iza "Davensona" krije se klasični učenjak H. I. Marrou.

⁵⁸ "Otmar", (bilj. 2), str. 22.

⁵⁹ Scott, str. 175; Arnim str. 861.

⁶⁰ M. B. Landstadt, cit. prema O. J. Falnes, *National Romanticism in Norway*, New York, 1933, str. 255.

⁶¹ Mackenzie (bilj. 39), str. 152; usp. D. S. Thompson (1952)

⁶² Lönnrot, prema F. P. Magoun (ur.), *The Kalevala*, Cambridge, Mass., 1963, predgovor. Vidi Jonsson, str. 675 i dalje o plagijatima, str. 801 i dalje o izdavanju balada u Švedskoj.

⁶³ Wilson, str. 76.

⁶⁴ Percy, 1, str. 11; Fowler, str. 249.

⁶⁵ Pinkertona je 1784. raskrinkao oštroumn i svadljivi učenjak Joseph Ritson, o kojem vidi B. H. Bronson, *J. Ritson, Scholar at Arms*, 2 knj., Berkeley, 1938. O Arnimu i Brentanu, F. Rieser, *Des Knaben Wunderhorn und seine Quellen*, Dortmund, 1908, osobito str. 45 i dalje.

⁶⁶ Schoof; usp. A. David/M. E. David, "A Literary Approach to the Brothers Grimm, *Journal of the Folklore Institute*, 1, (1964).

⁶⁷ Seaman (bilj. 16), str. 88; o skupljanju narodne glazbe u Švedskoj, Jonsson, str. 323 i dalje.

⁶⁸ Simpson (1966), str. xvi; W. Chappell (ur.), *A Collection of National English Airs, I*, London, predgovor.

⁶⁹ O romantičkoj rekonstrukciji poklada u Kölnu od strane F. F. Wallrafa, Klersch, str. 84 i dalje; o Nürnbeigu, Sumberg str. 180; o Nici, Agulhon (1970), str. 153 i dalje.

⁷⁰ S. Piggott, *The Druids*, London, 1968, 4. pogl.; T. Parry, *A History of Welsh Literature*, Oxford, 1955, str. 301 i dalje. Prys Morgan sa University College of Swansea imao je referat o velšanskom otkriću/izumu njihove prošlosti na konferenciji "Past and Present" 1977.

⁷¹ H. N. Fairchild, *The Noble Savage*, New York, 1928, 13. pogl.

⁷² Boswell (bilj. 19 naprijed), str. 246.

⁷³ U osmom i devetom poglavlju pokušat ću pokazati neke od tih najvažnijih promjena.

⁷⁴ Coirault, 5. izlaganje; Boas, 4. pogl.; a istančanu obranu ideje o kolektivnom stvaralaštvu v.

⁷⁵ J. G. Herder, *Sämtliche Werke*, ur. B. Suphan, 25, Hildesheim, 1967, str. 323.

⁷⁶ O plemenu Tiv vidi P. Bohannon, "Artist and Critic in a Tribal Society", u M. W. Smith (ur.), *The Artist in Tribal Society*, London, 1961.

⁷⁷ O "zajednici balade" u pojedinim dijelovima Evrope v. Entwistle, str. 7 i dalje; o sjeveroz padnoj Škotskoj, Buchan (1972), str. 18 i dalje.

⁷⁸ Redfield, str. 41-2.

⁷⁹ O Ferrari, P. Welsford, *The Court Masque*, Cambridge, 1927, str. 100; o Parizu, P. de L'Estoile, *Mémoires-Journaux*, 12 knjiga, Pariz, 1875-92, 2, str. 106 o Nürnbergu, Sumberg str. 59. Beerli (1956) bilježi da je Bern u šesnaestom stoljeću imao dva karnevala u dva tjedna za seljake i za plemiće, no to se čini sasvim iznimnim.

⁸⁰ O Francuskoj, Davis (1975), str. 99 i dalje, 111 i dalje.

⁸¹ O Polizianu i Pontanu, G. Cocchiara, *Le Origini deila Poesia Popolare*, Torino, 1966, str. 29 i dalje; o Malherbeu, vidi str. 284?; o Hooftu, Wirth, str. 164; o kraljici Izabeli, Entwistle, str. 28; Ivanu Groznom v. bilješke 8. i 12.

⁸² O *visboöcker* (neki su objavljeni u Noreen/Schück) Jonsson, str. 31 i dalje, i E. Dal, *Nordisk Folkeviseforskning siden 1800*, Copenhagen, 1956, pogl. 26.

⁸³ O Zan Polou, Lea, I, str. 247 i dalje; o Tarletonu, Baskervill (1929), str. 95 i dalje; o Tabarinu, Bowen, str. 185 i dalje; o Ivanu Groznom, G. Fletcher, *The Russe Commonwealth* (1951), ur A. J. Schmidt, Ithaca 1966, str. 147 (v. Jakobson (1944), str. 63.)

⁸⁴ O Goubervilleu, he Roy Ladurie, *Le Territoire de l'Historien*, Pariz, 1973, str. 218; njemačkim lecima Coupe, str. 19; o francuskim almanasima, Bollême (1969); str. 15, 27; o švedskim izlječiteljima, Tillhagen (1962), str. I; o finskim *kasor*, N. Cleve, "Till Bielkekasornas genealogi", u *Fataburen* 1964, za taj podatak zahvaljujem Maj Nodermann.

⁸⁵ Grazzini, citirano preura R. J. Rodini, A. F. Grazzini, Madison itd. 1970, str. 148; J. Aubrey, *Brief Lives*, Oxford, 1898, "Corbet", *Fataburen* 1969 (posebno izdanje o švedskim svadbenim običajima), str. 142, 152.

⁸⁶ O engleskim stavovima o "višeglavom čudovištu" vidi Hill (1974), 8. pogl.

⁸⁷ O krakovskom području, Wyczanski; među plemkinjama koje su sastavljale *visböcker* tiskane u Noreen/Schück bile su i Barbro Banér i kraljica Sofija (švedanka, supruga danskog kralja potkraj šesnaestoga stoljeća).

⁸⁸ E. Obiechnina, *Culture, Tradition and Society in the West African Novel*, Cambridge, 1975, str. 35. i dalje.

⁸⁹ A. Gramsci, "Osservazioni sul folclore" u njegovim sabranim djelima *Opere*, 6. Torino 1950, str. 215 i dalje. ("Bilješke o folkloru", *Narodna umjetnost*, 1987, knj. 24, str. 193-197).

⁹⁰ Kodály, str. 20.

⁹¹ O stratifikaciji među seljaštvom, Lefebvre (1924), str. 321 i dalje; P. Goubert, *Beauvais et le Beauvaisis de 1600 à 1730*, Pariz, 1960; Blickle, str. 84 i dalje.

⁹² P. Jeannin, "Attitudes culturelles et stratifications sociales", u L. Bergeron (ur.), *Niveaux de culture et groupes Sociaux*, Paris/The Hague, 1967, str. 67. i dalje.

⁹³ Bodker, članci "drängvisor" i "pigvisor".

⁹⁴ Johnson (1. pogl. bilj.19), str. 38 i dalje.

⁹⁵ Barley (1967), str. 746. i dalje (v. C. Fox, *The Personality of Britain*, Cardiff, 1932); o Alpujarrasu, F. Braudel, *The Mediterranean I*, engl. prijevod London, 1972, str. 35.

⁹⁶ Članak u Groveu: "Narodna glazba, Norveška" itd.

⁹⁷ J. Hansen, *Zauberwahn, Inquisition und Hexenprozess*, Bonn, 1900, str. 400. i dalje; na njega se nadovezuje Trevor-Roper, str. 30. i dalje; suprotno mišljenje Cohn (1975), str. 225.

⁹⁸ Cippola, str. 73. i dalje; J. J. Darmon, *Le colportage de librairie en France sous le Second Empire*, Pariz, 1972, str. 30. i dalje; Vovelle (1975).

⁹⁹ O pastirskoj kulturi u Francuskoj, Louis, str. 151 i dalje; u srednjoj Evropi, Jacobeit; u Mađarskoj, Fél/Hofer, str. 23; u Poljskoj, W. Sobisiak u Burszta, 2, str. 186 i dalje; o njihovoj glazbi u enciklopediji *Grove*, članak "bagpipe" (gajde), Erk/Böhme, br. 1471-1596.

¹⁰⁰ S. Paolucci, *Missioni de'Padri della Compagnia di Gesù nel Regno di Napoli*, Napulj, 1651, str. 21 i dalje.

¹⁰¹ Primjere iberijske pastirske umjetnosti iz osamnaestoga stoljeća vidi Hansen, str. 138, 150.

¹⁰² Za poslovicu vidi Amades (1950-1), str. 1030 (usp. Hornberger, str. 16); za magiju, Jacobeit, str. 367 i dalje.

¹⁰³ Hornberger, str. 85. i dalje; Jacobeit str. 328. i dalje; o *autos del nacimiento* u Španjolskoj, Rael, 1. pogl.

¹⁰⁴ Hornberger, str. 38. i dalje; Jacobeit, str. 1731 dalje; o Brieu, Mandrou (1969), str. 500. i dalje.

¹⁰⁵ O stanovnicima šuma, M. Devèze, *La ville de la forêt française au 16e siècle, I*, Pariz, 1961, str. 130. i dalje; o Rusiji, J. H. Billington, *The Icon and the Axe*, New York, 1966, str. 16. i dalje; o Balkanu, Stoianovich.

¹⁰⁶ Vuk Karadžić, *Život i običaji naroda srpskoga*, Srpska književna zadruga, Beograd 1957, str. 253, 254 (Burke citira prema Wilson, str. 32, 24, i to skraćeno, ovdje je taj tekst donesen u cjelini, op. pr.); o kozačkim pjesmama, Stief (1. pogl.) i Ralston, str. 41. i dalje.

¹⁰⁷ O kulturi rudara, Heilfuirthi (1959, 1967), Schreiber (1962), Sébillot (1894); o njihovu jeziku, Avé-Lallemant, 3, str. 113 i dalje.

¹⁰⁸ T. C. Smout, *A History of the Scottish People 1560-1830*, novo izd, London, 1972, str. 169; F. Rodríguez Marín, *Cantos Populares Españoles*, 5. svezaka, Sevilla, 1882-3, br. 7581; slika iz rkp. u Beču, u J. Delumeau, *Civilisation de la Renaissance*, Pariz, 1967, ispred str. 20

¹⁰⁹ O cehovskoj časti i društvenim otpadnicima, Danckert.

¹¹⁰ O kulturi obrtnika, Krebs; G. Fischer, *Volk und Geschichte*, Kuimbach, 1962; E. P. Thompson (1963), str. 830 i dalje. Obredi njemačkih cehova opisani su u F. Friese, *Ceremonial-Politica*, Leipzig, 1708-16. O odjeći, P. Cunningham/C. Lucas, *Occupational Costume in England from the Eleventh Century to 1914*, London, 1967, str. 82, 111.

¹¹¹ O kulturi engleskih tkalaca, G. C. Homans, "The Puritans and the Clothing Industry in England", u *Sentiments and Activities*, London, 1962; T. Deloney, *Jack of Newbury*, London 1596; J. Collinges, *The Weavers' Pocket-Book*, London, 1675; isti, *The Triumphant Weaver*, London, 1682; E. P. Thompson (1963), 9. pogl; M. Vicinus, "Literary Voices in an Industrial Town", u H. J. Dyos/M. Wolff (ur.), *The*

Victorian City, London, 1973. O svilarskim radnicima u Lyonu, M. Garden, *Lyon et le Lyonnais au 18e siècle*, Pariz, 1970, str.242. i dalje; pjesme njemačkih tkalaca u Schade, str. 79 i dalje; o Nizozemskoj tkalačkoj pjesmi govori se u Wirth, str. 316. i dalje.

¹¹² O postolarskoj kulturi, Garden (bilj. 36), str. 244 i dalje; Schade, str. 75. i dalje; Friese (bilj. 35), str. 311. i dalje; Bødker, str. 278; T. Deloney, *The Gentle Craft*, London, 1597-8.

¹¹³ O Portugalu, D' Azevedo, str. 19. i dalje, 27. i dalje, 36. i dalje; o Cévennesu E. Le Roy Ladurie (1966), str. 349; o Beču, E. Wangermann, *From Joseph II to the Jacobin Trials*, 2. izd, Oxford, 1969, str. 17. i dalje.

¹¹⁴ M. H. Dodds i R. Dodds, *The Pilgrimage of Grace*, 1, Cambridge, 1915, str. 92; Soboul (1966), str. 49.

¹¹⁵ O kulturi nadničara, Hobsbawm (1959), 9. pogl; M. Crubellier, *Histoire Culturelle d France, 19e-20e Siècles*, Pariz, 1974, str. 91. i dalje; Hauser (1899), 3. pogl; E. Coornaert, *Compagnonnages en France*, Paris, 1966, naročito str. 35. i dalje, 178. i dalje; o Griffarinima Davis (1975), str. 4. i dalje.

¹¹⁶ T. Gent, *The Life of Mr.T.Gent*, London, 1832, str. 16; Krebs, str. 42, 68. i dalje; njemačke pjesme u Schade, str. 135. i dalje, 247; Mađarska pjesma u T. Klaniczay (ur.), *Hét Evszázad Magyar Versei*, 1, 2. izd., Budimpešta, 1966, str. 68.

¹¹⁷ G. Tassoni, "Il Gergo dei Muratori di Viadana" u *Lares*, 20 (1954); D. Knoiop/G. P. Jones, *The Genesis of Freemasonry*, Manchester, 1947; J. M. Roberts, *The Mithology of the Secret Societies*, London, 1972, 2. pogl; za Zidara Manola, Amzulescu, br. 164, i Ortutay (1968), str. 107. i dalje.

¹¹⁸ Hauser (1899), 2. pogl; S. R. Smith, "The London Apprentices as Seventeenth-Century Adolescents" u *P&P*, 61 (1973); *The Honour of the Taylors*, London, 1687.

¹¹⁹ O priredbama u Londonu, D. M. Bergeron, *English Civic Pageantry 1558-1642*, London, 1971, 2. pogl.; o Pasquinu, R. Silenzi/F. Silenzi, *Pasquino*, Milano, 1932.

¹²⁰ J. M. Yinger, "Contra-Culture and Sub-Culture", u *American Sociological Review*, (1960); M. Clarke, "On the Concept of Sub-Culture", u *British Journal of Sociology*, 25 (1974).

¹²¹ O kulturi engleskih lutalica, Hill (1972), 3. pogl.

¹²² O vojničkoj kulturi, Rehnberg, i A. Corvisier, *L'Armée Française*, Pariz, 1964, 4. dio, 5. pogl; o jeziku vojnika, Avé-Lallemant, 3, str. 119. i dalje; za pojam "totalne institucije", E. Golfman, *Asylums*, New York, 1961; pjesme citirane iz Kohlschmidta, brojevi 17, 30 (v.Erk-Böhme, brojevi 1279-1433); o Arnimu i njegovome "Das heisse Afrika", F.Reiser, *Des Knaben Wunderhorn und seine Quellen*, Dortmund, 1908, str. 197.

¹²³ Članak "Shanty" u *Grove's*; Davids - referenca koju (kao što to čitalac vjerojatno i naslućuje) dugujem prof.C. R. Boxeru; J. Leyden (ur.), *The Complaynt of Scotland*, Edinburgh, 1801, str. 62; Braga (1867b), str. 145; K.Weibust, *Deep Sea Sailors*, Stockholm, 1969; R. D. Abrahams, *Deep the Water, Shallow the Shore: Essays on Shantying in the West Indies*, Austin/London, 1974, str.xiii, 10.

¹²⁴ Odjeća: Cunnington/Lucas (bilj.35), str. 58; za pomorske termine u devet evropskih jez J.H.Röding, *Allgemeines Wörterbuch der Marine*, 4. sv, Hamburg/Halle, 1794-8; E.Ward, *The London Spy*, 1, London, 1706. str. 281. i dalje.

¹²⁵ Običaji: Henningsen *passim*; Hasluck, str. 342 i dalje. Umjetnost: H. J. Hansen (ur.), *Art and the Seafarer*, engl. prijevod, London, 1968. Pismenost: Vovelle (1973), str. 378 i dalje. O pomorskoj kulturi u petnaestome i šesnaestome stoljeću, J.Bernard, *Navires et Gans de Mer à Bordeaux*, Pariz, 1968, osobito 3. i 4. pogl. - ovu referencu dugujem Peteru Lewisu.

¹²⁶ Sébillot (1901); F.Alziator, "Gli ex-voto del Santaiario di Nostra Signora di Bonaria", u njegovome *Picaro e Folklore*, Firenca, 1959; Schrijnen, 2, str. 125. i dalje; S. Klonowicz, *The Boatman*,

engl.prijevod, Cambridge Springs, 1958, stihovi 1021 i dalje.

¹²⁷ Pulcijev glosarij u Camporesi, str. 179. i dalje; za elizabetinsku Englesku Salgado, str.62 i dalje, 210. i dalje; za Francusku Sainéan; za Španjolsku Sallilas; za Njemačku Avé-Lallemant 3. i 4.

¹²⁸ C.García, *La desordenada codicia de los bienes ajenos*, Pariz, 1619, pogl. 7, 8, 13; o Parizu, F. de Calvi, *Histoire Générale des Larrons*, Pariz, 1631, knj. 1, pogl. 17; o Londonu, Aydelotte, str.95. i dalje; o književnim stereotipima, E. von Kraemer, *Le type de faux mendiant dans les littératures Romanes*, Helsinki, 1944.

¹²⁹ O "Kontra-kulturi", Yinger (bilj.45); *Grove's*, članak "Folk Music: Jewish"; P.Bénichou, *Romancero Judeo-Español de Marruecos*, Madrid, 1968; Wilson, str. 399 (citirano prema V. S. K., Srpske narodne pjesme, prir. V. Nedić, Beograd 1975, str. 569).

¹³⁰ J. Caro Baroja, *Los moriscos del reino de Granada*, Madrid, 1957. str. 108. i dalje; Gallego, str. 59. i dalje; M. Ladero Quesada, Granada, Madrid, 1969. str. 68. i dalje, 163. i dalje.

¹³¹ J. P. Clébert, *The Gypsies*, engl. prijevod, London, 1963, osobito str. 96. i dalje; C.Clavería, *Estudios sobre los gitanismos del Español*, Madrid, 1951, str. 7. i dalje; cit. iz J. de Quiñones, *Discurso contra los Gitanos*, Madrid, 1631, bilj. 11.

¹³² S. Ardener (ur.) *Perceiving Women*, London, 1975 (osobito radovi Ardenerovih i C. Hardmana); *Journal of American Folklore*, posebno izdanje "Women and Folklore", 1975; o Galiciji K. Lipiński (ur.), *Pjesni Polskie...*, 1833; o Srbiji, Karadžić (1824-33), knj. 1, uvod; o ženskim pjesmama uz rad u Škotskoj, Collinson, str.67. i dalje; o pismenosti u Amsterdamu, Hart; u Francuskoj, Fleury/Valmary; o knjigama za žene, L. B. Wright, str. 109. i dalje i Schotel (1873-4), 2, 7.pogl; o ženama i vjerskoj ekstazi, Bost (1921), str. 25. i K. V. Thomas, "Women in the Civil War Sects" u *P&P*, 13 (1958) (v. L M. Lewis, *Ecstatic Religion*, Harmondsworth, 1971, str. 75. i dalje).

¹³³ C. Sauvageon, v. Bouchard, str. 352.

¹³⁴ P. Smith u J. Thirsk (ur.), *Agrarian History of England and Wales*, 4, Cambridge, 1967, str. 767. i dalje; Bernard (bilj.50), str. 753. o Bretonskim imenima brodova; o Skandinaviji, C. Nordmann, *Grandeur et Liberté de la Suède*, Paris/Louvain, 1971, str. 120. i dalje; O Litvi, M. Mosvidius, *Catechismus* (1547), faksimilno izdanje, Heidelberg, 1923, predgovor; S. Herberstein, *Description of Moscow* (1557), engl. prijevod, London, 1969, str. 36.

¹³⁵ O regionalnim varijacijama (s primjerima iz Jugoslavije), Bošković-Stulli; o pograničnim baladama, Reed.

¹³⁶ C.von Sydow, *Selected Papers on Folclore*, Copenhagen, 1918, osobito str.11. i dalje, 44. i dalje.

¹³⁷ Svärðström (1957), str. 3; P. Bogatyryov, *The Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, engl. prijevod, Hag/Pariz, 1971, str. 54.

¹³⁸ K. Liestøl, str. 15; S. Resnikow, "The Cultural History of a Democratic Proverb" u *Journal of English and Germanic Philology*, 36 (1937).

¹³⁹ Indeks motiva J. 1700; Christensen.

¹⁴⁰ Nygard (v. Vargyas, str. 129. i dalje); Child 95, Indeks motiva D. 1855.2.

¹⁴¹ A. Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, 1, Venecija, 1774, str. 66; -Hansen, str. 158

¹⁴² O "području tradicije", Indeks motiva, uvod; N. N. Martinovitch, *The Turkish Theatre* New York, 1933; M. Marriott, "The Feast of Love", u M. Singer (ur.), *Krishna*, Honolulu, 1966; o pojmu "indoevropskoga", S. Poljakov, *The Arian Myth*, engl. prijevod, London, 1974, str. 194. i dalje.

¹⁴³ R. Dorson (ur.), *Studies in Japanese Folklore*, Bloomington, 1963, daje prvi utisak; G. P. Murdock, "World Ethnographic Sample", u *American Anthropologist*, 59, (1957); v. C. Kluckhohn, "Recurrent Themes in Myth", u H. A. Murray (ur.), *Myth*, New York, 1960.

¹⁴⁴ S. Erixon (ur.), *Atlas över Svensk Folkkultur* 1, Uddevalla, 1957; o pokrajinama balada, Seeman i dr, str. xviii (v. Entwistle, str. 21. i dalje, razlikuje četiri područja balada: nordijsko/romansko/balkansko/rusko); M. J. Herskovits, *The Human Factor in Changing Africa*, New York, 1962, str. 56. i dalje.

¹⁴⁵ O obrascima naselja, C. T. Smith, *An Historical Geography of Western Europe before 1800*, London, 1967, pogl. 5; o kućama, F. Braudel, *Capitalism and Material Life*, 1, London, 1974 (izd.), str. 192. i dalje; o pismenosti Fleury/ Valmary i Cipolla, osobito str. 113. i dalje

¹⁴⁶ O pograničnim kulturama, Angyal; Reed; J. Mavrogordato (ur./prev), *Diegenes Akritas*, Oxford, 1956; H. Inalcik, *The Ottoman Empire*, London, 1973, str. 6. i dalje

¹⁴⁷ P. Chaunu, "Le Bâtiment dans l'économie traditionnelle" u J. P. Bardet (ur.), *Le Bâtiment*, 1, Paris / Den Haag, 1971, str. 9. i dalje; J. C. Peristiany (ur.) *Honour and Shame*, London, 1965; usp. Agulhon (1966) i Bennassar.

¹⁴⁸ J. Swift, "An Argument Against Abolishing Christianity in England", u *Prose Works*, ur. H. Davis, 2, Oxford, 1939, str. 27.

¹⁴⁹ J. Meier, *Kunstlied and Volkslied in Deutschland*, Halle, 1906; H. Naumann, *Primitive Gemeinschaftskultur*, Jena, 1921.

¹⁵⁰ Redfield, str. 42; za ostala navođenja teorije o dvosmjernome toku vidi Baskervill (1920), Hann (1950), Entwistle pogl. 7, 8 i Crubellier (nap. 40), str. 125. i dalje.

¹⁵¹ Hoskins (1963); Hauglid; Svärdröm (1949, 1957).

¹⁵² J. Addison, *Remarks on Several Parts of Italy*, London, 1705, str. 104; A. F. Grazzini, *Rime Burlesche*, ur. C. Verzone, Firenca, 1882, str. 240.

¹⁵³ Chambers (1933), str. 82, 149; E. Warner, "Pushkin in the Russian Folk-Plays", u J. J. Duggan (ur.), *Oral Literature*, Edinburgh / London, 1975; Straeten, str. 169. i dalje.

¹⁵⁴ O Siciliji, Pitre (1889), 1, str. 121. bilj.; o Francuskoj, Mandrou (1961), str. 40, 131. i dalje.

¹⁵⁵ E. P. Thompson, "Anthropology and the Discipline of Historical Context", in *Midland History*, 1 (1971-2), str. 52.

¹⁵⁶ E. Welsford, *The Court Masque*, Cambridge, 1927, str. 20. bilj.; usp. F. Sieber, *Volk und Volkstümliche Motiven im Festwerk des Barocks*, Berlin, 1960.

¹⁵⁷ T. Klaniczay, *Zrínyi Miklós*, Budapest, 1964, str. 127. bilj; J. Playford, *The Dancing Master*, London, 1652.

¹⁵⁸ O Gayu, F. Kidson, *The Beggars' Opera*, Cambridge, 1922.; o Perraultu, Soriano, str. 479. i dalje; Friedman (1961a) bavi se "utjecajem pučkoga na sofisticirano pjesništvo" u Engleskoj 1600-1800.

¹⁵⁹ Sébillot (1883), osobito uvod.

¹⁶⁰ G. Bronzini, *Tradizione di Stile Aedico dai Cantari al Furioso*, Firenca, 1966, raspravlja Ariostov dug prema narodnim predajama; za Ariosta u pučkoj knjižici, British Library 1071. c. 63.(32); za pastire i pastoralu, Hornberger, str. 207.

¹⁶¹ Ginzburg (1966); Cohn (1975); Kieckhefer.

¹⁶² P. Goubert, *The Ancien Regime*, engl. prijevod, London, 1973, str. 261. i dalje; D. Macdonald, *Against the American Grain*, New York, 1972, str. 3. i dalje.

¹⁶³ O Croceu, Guerrini; o Sachs, Balzer; o Deloney, Roberts; J. Timoneda, *El sobremesa y alivito de Caminantes*, Valencia, 1564 (usp. pogl 5, bilj. 34).

¹⁶⁴ Značajne opaske uz ta pitanja Hobsbawm (1959), str. 2, Saumuel i M. de Certeau, *L'écriture de l'histoire*, Pariz, 1975, osobito peto poglavlje.

¹⁶⁵ O Guadixu, Gallego, o South Kyme, N. J. O'Connor, *Godes Peace and the Qaeenes*, Cambridge, 1934.

¹⁶⁶ R. Tarleton, *Jests* (posthumno, London, 1611); F. Andreini, *Bravure*, Venecija, 1607; C. dell'Altissimo, *I reali di Francia*, (posthumno, Venecija, 1534); S. Tinódi, *Cronica*, 1554; O. Maillard, *Sermones de Adventu*, Lyon, 1503; G. Barletta, *Sermones*, Brescia, 1497.

¹⁶⁷ Fuller, koji nije mogao vidjeti Tarletona, osvrće se na epitaf što ga citira W. Camden (Remains, London, 1605, 2. dio, str. 58): "Hic situs est cuius vox, vultus, actio possit / Ex Heraclito reddere Democritum".

¹⁶⁸ F. Flamini, *La lirica Toscana del Rinascimento*, Pisa, 1891, str. 187 bilj.

¹⁶⁹ O propovijedima vidi str. 112.

¹⁷⁰ O Villonu, Ziwès; P. Guiraud, *Le jargon de Villon*, Pariz, 1968. (Prijevod Villona prema: Villon, Djelo. Prijevod, komentar i studije dr. Vojmil Rabadan, Zagreb, 1978, knj. 2, str. 327.

¹⁷¹ Bahtin; Sébillot (1883); M. Beaujour, *Le jeu de Rabelais*, Pariz, 1969, str. 18 i dalje; J. Paris, *Rabelais au Futur*, Pariz, 1970, str. 45.

¹⁷² C. García, *La desordenada codicia de los bienes ajenos*, Pariz, 1619; o G. B. Basileu, B. Croce, *Saggi sulla letteratura Italiana del 1600*, Bari, 1911; usp. R. M. Dorson, "The Identification of Folklore in American Literature" u *Journal of American Folklore*, 70 (1957).

¹⁷³ O oštećenju krova, J. Huizinga, *The Waning of the Middle Ages*, Harmondsworth, izd. 1965, str. 13.

¹⁷⁴ Moser-Rath (1964, 1968); M. Michael, *Die Volkssage bei Abraham a Sancta Clara*, Leipzig, 1933.

¹⁷⁵ J. W. Blench, *Preaching in England*, Oxford, 1964, treće pogl.

¹⁷⁶ A. P. Moore, *The Genre Poissard and the French Stage of the Eighteenth Century*, New York, 1935.

¹⁷⁷ O Eulenspiegelu, J. Lefebvre (1968), peto pogl.

¹⁷⁸ O baladama u Seljačkome ratu, Liliencron, brojevi 374 i dalje, osobito 380, 383, 384; *The London Magazine*, cit. u Brewer, str. 159.

¹⁷⁹ O Bibliothèque Bleue, Mandrou (1964), koji tvrdi da pučke knjižice odražavaju vrednote seljačke publike. Neke sumnje o publici iznosi Bollême (1965) i H. J. Martin, *Livre, pouvoirs et société*, Pariz, 1969, str. 955 i dalje; neke sumnje o odražavanju iznosi Ginzburg (1966), str. xi i dalje.

¹⁸⁰ B. H. Bronson, "Folksong and Live Recordings", pretiskano u Bronson (1969); Lord, str. 19, 23, 79, 109, 136.

¹⁸¹ Sumnje je iznio B. H. Bronson, "Gđa. Brown i Balada", pretiskano u Bronson (1969); njenu je pouzdanost branio Buchan (1972), Devetnaesto pogl.; O Frau Viehmäin, Schoof, str. 62 i dalje; H. V. Velten, "Perrault's influence on German Folklore" u *Germanic Review*, 5 (1930); Friedman (1961a), str. 53.

¹⁸² O svjedočanstvima priznanja, Ginzburg (1966), str. xi; Trevor-Roper, str. 42 i dalje; Thomas (1971), str. 516. i dalje.

¹⁸³ Suprotstaviti tumačenja ustanaka u sedamnaest stoljetnoj Francuskoj kod Porchneva, Mousniera i R. Mandroua. "Vingt ans après", u *Revue Historique*, 242 (1969), str. 29 i dalje.

¹⁸⁴ O tekstu Code Paysan, A. de la Borderie, *La révolte du papier timbré*, Saint-Brieuc, 1884, str. 93 i dalje; rasprava u Mousnier, str. 141 i dalje.; E. B. Bax, *German Society at the close of the Middle Ages*, London, 1894, str. 54 i dalje.

¹⁸⁵ Blickle, osobito str. 37, 157; Franz (1963), str. 73 i dalje.

¹⁸⁶ P. Goubert / M. Denis (ur.), 1789: *les Français ont la parole*, Pariz, 1964, str. 29 i dalje, 225.

¹⁸⁷ Ginzburg (1966), str. 9; Thomas (1971), osobito sedamnaesto poglavlje; Macfarlane, poglavlja 10-16.

¹⁸⁸ O pojmu kulturnih *brokera*, E. Wolf, "Aspects of Group Relations in a Complex Society", u *American Anthropologist*, 58 (1956); o Shealeovome rkp., T. Wright (ur.), *Songs and Ballads*, London, 1860.

¹⁸⁹ B. Cellini, *Autobiography*, prev. G. Bull, Harmondsworth, 1956; G. C. Croce, *Descrizione delta vita*, Bologna, 1600; J. Bunyan, *Grace Abounding*, London, 1966; S. Bamford, *Early Days*, novo izd., London, 1893.

¹⁹⁰ E. Panofsky, *Meaning in the Visual Arts*, New York, 1955, prvo pogl.

¹⁹¹ O Odjeći, P. Bogatyrev, *Functions of Folk Costume in Moravian Slovakia*, engl. prijev, Den Haag / Paris, 1971, i H. Kuper, "Costume and Identity", u *Comparative Studies in Society and History*, 15 (1973); o kućama, P. Bourdieu, "The Berber House", u M. Douglas (ur.), *Rules and Meanings*, Harmondsworth, 1973, str. 98 i dalje; B. H. Kerblay, *L'izba*, Lausanne, 1973, osobito str. 42 i dalje.

¹⁹² M. Bloch, *Les caracteres originaux de l'histoire rurale française*, Pariz, 1964 izd., str. xii.

¹⁹³ O likovnim umjetnostima, Adhémar i Hansen, *passim*.

¹⁹⁴ Wossidlo 139b je priča prikupljena 1919. od sedamdesetpetogodišnjaka koji ju je čuo od svoga oca, rođena 1793. O pouzdanosti usmene predaje, v. J. Vansina, *Oral Tradition*, engl. prijevod, London, 1965.

¹⁹⁵ Pionir bijaše i Nils Andersson (1864-1921) u Švedskoj, o kome v. O. Anderson, *Spel opp i spelmänner*, Stockholm, 1958. Neki devetnaest stoljetni sakupljači poput Ludwiga Lindemana u Norveškoj ozbiljno su se zanimali za narodne pjesme, no točno je bilježenje prije 1900. bilo otežano.

¹⁹⁶ O Ribnikovu i ruskitn *bylyny*, Chadwick, uvod; o Parryu, Lord; B. A. Rosenberg, *The Art of the American Folk Preacher*, New York, 1970; o francuskim vračima, M. Bouteiller, *Sorciers et jeteurs de sort*, Pariz, 1958; o jugoslavenskim iscjeliteljima, Kemp; o Skandinaviji v. Arv, 18-19 (1962-3).

¹⁹⁷ Usp. W. C. Sturtevant, "Anthropology, History and Ethno-History", u *Ethno-History*, 13 (1966); ono što Bloch naziva "regresivnom metodom" Sturtevant naziva "kretanjem protiv struje". Usp. J. Vansina, *Oral Tradition*, London, 1965. i Phytian-Adams (1975).

¹⁹⁸ O kontinuitetu na razini sela, Bouchard; P. Goubert, *The Ancien Regime*, engl. prijevod, London, 1973, str. 42 i dalje; E. R. Cregeen, "Oral Tradition and Agrarian History in the West Highlands", u *Oral History*, 2, br. 1. Noviji radovi Alana Macfarlanea, Petera Clarka i Margaret Spufford upućuju da je u Essexu, Kentu i Cambridgeshireu u šesnaestome i sedamnaestome stoljeću bilo znatne geografske pokretljivosti; pretpostavljam da su to područja netipična zbog blizine Londona. I. Opie, *The Lore and Language of Schoolchildren*, Oxford, 1959, str. 2.

¹⁹⁹ Chambers (1933): Brody. Za ostale primjere sastavljanja krajeva, Davis (1975), str. 104 i dalje (o burleskoj serenadi u Francuskoj) i Soriano, str. 148 i dalje.

²⁰⁰ R. M. Dawkins, "The Modern Carnival in Thrace", u *Journal of Hellenic Studies*, 6 (1906); o njemačkim igrokazima, Keller.

²⁰¹ M. Bloch, "Pour une histoire comparée des sociétés européennes", prev. u njegovome *Land and Work in Medieval Europe*, London, 1967, Nygard.

²⁰² E. E. Evans-Pritchard, *Witchcraft Oracles and Magic among the Azande*, Oxford, 1937, nadahnuće Thomasu (1971); M. Marwick, *Sorcery in its Social Settings*, Manchester, 1965.

²⁰³ O obredima izvrnutoga, M. Gluckman, *Customs and Conflict in Africa*, Oxford, 1956, E. M. Marriott (drugo pogl., bilj. 67); o berberskoj kući, Bourdieu (v. gore, i dalje 28).

²⁰⁴ Foster (1960): G. Balandier, *Daily Life in the Kingdom of the Kongo*, engl. prijevod London, 1968. Usp. N. Wachtel, *La vision des vaincus*, Pariz, 1971, o Peruu.

Op.: U bilješkama se ne navode reference za podatke što se mogu naći u standardnim bibliografskim rječnicima.

²⁰⁵ Schoof, str. 62 i dalje.

²⁰⁶ C. von Sydow, *Selected Papers on Folklore*, Copenhagen, 1948, str.12-16.

²⁰⁷ Duchartre/Saulnier, str. 44 i dalje, 88 i dalje; Mistier (osobito Blaudezov rad).

²⁰⁸ O norveškim zanatlijama, Anker, osobito šesto i osmo poglavlje; o ljudima iz Dalarne, Svärdsström (1949, 1957); mnogo su mi koristili razgovori o tim pitanjima s Peterom Ankerom i Maj Nodermann.

²⁰⁹ O kovačima, Hansen, str. 18, 106, 118-19.

²¹⁰ O menestrelima, Salmon; u Francuskoj, Petit de Julleville; u Španjolskoj, Menéndez Pidal (1924); u Engleskoj, Fowler, str. 96 i dalje; u Mađarskoj, Leader, drugo poglavlje; u Rusiji, Zguta.

²¹¹ V. Turner, *The Forest of Symbols*, Ithaca/London, 1967, osobito šesto i deseto pogl.

²¹² O šarlatanima, T. Garzoni, *La piazza universale*, Venecija, 1585, poglavlja 103-4; njihe govore oponaša Ben Johnson u Volponeu (2. čin, 1. scena).

²¹³ O skomorohima, Zguta.

²¹⁴ O engleskim news-writers, Shaaber, deseto poglavlje; F. C. Brown, *Elkanah Settle*, 1910; o bardima, T. Parry, *A History of Welsh Literature*, Oxford, 1955, str. 133 i dalje i D. S. Thomson (1974), prvo pogl.

²¹⁵ Rosenfeld (1939), prvo pogl. P. Slack, "Vagrants and Vagrancy in England" u *Economic History Review*, 27 (1974), str. 364, među lutalicama zabilježenim u Salisburyu u ranom sedamnaestom stoljeću spominje predskazivača sudbine, menestrela, *morris-dancera* i dva opsjenara.

²¹⁶ A. de Rojas, *El vijae entretenido* (1603), Madrid, izd. 1901, str. 149 i dalje; usp. A. D. Shergold, *A History of the Spanish Stage*, Oxford, 1967, šesto pogl.

²¹⁷ O Languedocu, Le Roy Ladurie (1966) str. 130; o Francuskoj, P. Coirault, *Formation de nos chansons folkloriques*, 1, Paris, 1953, str. 63 i dalje i Buttitta, str. 149 i dalje; o Srbiji Lord (usp. Cronia, uvod); o Rusiji, A. Rambaud, *La Russie épique*, Paris, 1876, str. 435 i dalje; o Španjolskoj, Caro Baroja (1969), str. 46 i dalje, 179 i dalje i Varey, str. 109 i dalje, 232 i dalje; o Njemačkoj, Riedel.

²¹⁸ Salmen, str 52, 55; E. Munhall, "Savoyards in French Eighteenth-Century Art" u *Apollo*, 87 (1968) - ovu referencu dugujem Erici Langmuir; citat iz H. Swinburne, *Travels in the Two Sicilies*, London,

1783, str. 377.

²¹⁹ Danckert, str. 221 i dalje.

²²⁰ O prošnjacima u Engleskoj, Aydelotte, str. 43 i dalje; o Francuskoj J. P. Gutton, *La société et les pauvres*, Paris, 1971, str. 184 i dalje.

²²¹ O Palermu, L. Vigo (ur.), *Canti popolari siciliani*, Catania, 1857, str. 56 i dalje; C. E. Kany, *Life and Manners in Madrid 1750-1800*, Berkeley, 1932, str. 62 i dalje; Karadžić (autor citira prema Wilsonu, za ovaj prijevod citirali smo iz originala, op. prev) *Srpske narodne pjesme*, knjiga prva (Beč 1841), Beograd 1953, str. xxviii-xxix, *Srpske narodne pjesme*, knjiga četvrta (Beč 1833), Beograd, 1969, str. 365, 366, Panić-Surep, *Filip Višnjić*, pesnik bune, Beograd, 1956, str. 114.

²²² D.O'Sullivan, *Carolan*, London, 1958.

²²³ O francuskim učiteljima, Vovelle (1975), str. 127; o Missus a Deo, A. Battistella, *II S. Officio e la riforma religiosa in Bologna*, Bologna, 1905, str. 13.

²²⁴ Hefele, osobito, str. 19 i dalje, o Caracciolu, Erazmo, *Opera*, V. Leiden, 1704 (pretisak Hildesheim, 1962), stupci 985-6; Maillard cit. H. Lasswell/N. Leites, *Studies in Rhetoric*, New York, 1925, str. 4.

²²⁵ Diderot Sophiji Volland, 5. rujna 1762, u P. France (ur. i prev.), *Diderot's Letters*, London 1972, str. 119 (naš prijevod iz: D. Diderot, *Lettres à Sophie Volland*, ur. André Babelon, Pariz, 1930, knj. 2, str. 151).

²²⁶ J. F. V. Nicholson, *Vavasor Powell*, London, 1961 (usp. Hill (1974), str. 34 i dalje; o Engleskoj, osobito Bunyan, Tindall; o Francuskoj, Bost (1921), str. 16 i dalje.

²²⁷ O Engleskoj, Chambers (1903); o francuskim "opatijsima", Davis (1975), četvrto pogl.; o Španjolskoj, Very; o Firenzi, D'Ancona (1891), 1, str. 400 i dalje; o Sieni, Mazzi, o Nürnbergu, Sumberg.

²²⁸ O Nizozemskoj, Straeten.

²²⁹ O Meistersangu, A. Taylor (1937) i G. Strauss, *Nuremberg in the Sixteenth Century*, New York, 1966, str. 264 i dalje.

²³⁰ Davis (1975), četvrto pogl.; Tilliot; H. G. Harvey.

²³¹ O gđi. Brown, Buchan (1972), sedmo pogl.; o Francuskoj, L. Petit de Julleville, *Les mystères*, 1, pretisak Geneva 1968, deveto pogl.; o Italiji, D'Ancona (1891) 1, str. 258 i dalje.

²³² Coirault, str. 63 i dalje, razmatra osmoricu osamnaeststoljetnih *chanteurs*.

²³³ O Pèiju, Lazzareschi; o Fulloneu, Pittrè (1872); o Croceu, Guerrini

²³⁴ O *schanachieu*, Jackson (1936); o Walesu, T. G. Jones, str. 218; o Napulju, J. J. Blunt, *Vestiges of Ancient Manners...*, London, 1823, str. 290; J. W. von Goethe, *Italienische Reise* (ur. H. von Einem, Hamburg, 1951), 3. listopada 1786.

²³⁵ O. Andersson, "Folk-Musik", u S. Erixon/A. Campbell (ur.), *Svensk bygd ock folkkultur*, 1, Stockholm, 1946, str. 108 i dalje; Burdet, str. 108 i dalje; o Kalabriji, H. Swinburne, *Travels in the Two Sicilies*, 1, London, 1783, str. 114; o Škotskoj, Collinson, str. 113 i dalje; o Rusiji, H. M. Chadwick/N. Chadwick, *The Growth of Literature*, 3 knjige, Cambridge, 1932-40, 2, str. 286 i dalje.

²³⁶ O Böhmu, Cohn (1957), str. 226 i dalje; o Bernardu, D. Weinstein, Savonarola and Florence, Princeton 1970, str. 324 i dalje; o Bandarri, D'Azevedo, str. 7 i dalje; usp. Manning, str. 38 i dalje o Londonu oko 1640.

²³⁷ O Engleskoj, Thomas (1971), osmo pogl. i Macfarlane, osmo pogl.; o Švedskoj, Tillhagen (1962, 1969); o Španjolskoj, S.de Covarrubias, *Tesoro de la Lengua Castellana* (1611), pretisak Barcelona, 1943, pod nasl. Saludadores; o Siciliji, Blunt (bilj. 30), str. 165; o Francuskoj, F.Lebrun *Les hommes et la mort en Anjou oux 17e et 18e siècles*, Paris/Den Haag, 1971, str. 405 op.; o Luzern, Schacher, str. 98 i dalje.

²³⁸ O sjevernoj Italiji (Furlanija), Ginzburg (1966), str. 45 i dalje, 56 i dalje, 82 i dalje, 96, 151, 123 i dalje; o Švedskoj Tillhagen (1962, 1969).

²³⁹ O Ramirez, L. P. Harvey; o Fagerbergu, Edsman; o narodnim iscjeliteljima danas, A. Kiev, Curanderismo, New York/London, 1968, osobito osmo pogl.

²⁴⁰ Christie, str. 178.

²⁴¹ O "okolnostima pripovijedanja", L. Dégh, *Folktales and Society*, Bloomington/London, 1969, šesto pogl. G. Massignon, *Conies traditionnels des teilleurs de lin du Trégar*, Paris, 1965, uvod. N. Du Fail, *Propos Rustiques* (1547), Paris, 1928. peto pogl.

²⁴² O *wakes i church-ales* najbolje svjedoče pokušaji da ih se potisne

²⁴³ O kulturnim funkcijama engleske krčme, F. G. Emmison, *Elizabethan Life: Disorder*, Chelmsford, 1970, pogl. 18 (o Essexu); E. K. Chambers, *The Elizabethan Stage*, 2, Oxford, 1923, str. 379 i dalje (o Londonu); S. Rosenfeld (1960), str.76 (o *Queen's Arms* u Southwarku); D. Lupton, *London and the County Carbonadoed* (1632) cit. J. Thirsk/J. P. Cooper (ur.), *Seventeenth-Century Economic Documents*, Oxford, 1972. str. 384 (o slikama); Spufford, str. 231, 246 (o nabožnome u krčmama). S. Rosenfeld (1960), str.76 (o *Queen's Arms* u Southwarku).

²⁴⁴ O Poljskoj, J. Burszta, *Wieś i karczma*, Varšava, 1950 – na ovoj se referenci zahvaljujem Keithu Wrightsonu; o francuskome *cabaretieru*, Bercé (1974a), str. 297 i dalje; o krčmarima i seljačkom ratu, E. B. Bax, *The Peasant War in Germany*, London, 1899, str. 77, 111, 113, 116 (usp. dalje, str. 210 o ulozi krčmara Franza Haasa iz Graza u neredima 1790).

²⁴⁵ G. F. Lussky, "The Structure of Hans Sachs's *Fastnachtspiele*", u *Journal of English and Germanic Philology*, 26 (1927); o plesanju u švicarskim gostionicama, Burdet, str. 65 i dalje; o Francuskoj, A. P. Moore, *The Genre Poissard and the French Stage of the Eighteenth Century*, New York, 1935, str. 284 i dalje; *Don Quijote*, 2, pogl. 25-6 (usp. Varley, str. 232 i dalje); Machiavelli Vettoriju, 10. prosinca 1512.

²⁴⁶ O Piazzzi S .Marco, živahan opis u T .Coryate, *Crudities*, 1, Glasgow izd. 1905, str. 409 i dalje (Coryate se tamo zatekao 1608); o Pont-Neufu, F. Boucher, *Le Pont-Neuf*, 2, Pariz, 1926, str. 149 i dalje.

²⁴⁷ Usp. P. Bohannon/G. Dalton (ur.), *Markets in Africa*, Evanston, 1962, str. 15 i dalje.

²⁴⁸ N. Staf, *Marknad och Möte*, Stockholm, 1935; E. Mentzel, *Geschichte der Schauspielkunst in Frankfurt*, Frankfurt, 1882, str. 48 i dalje

²⁴⁹ Brockett; M. Lister, *A Journey to Paris*, London, 1699, str. 175 i dalje.

²⁵⁰ C. Walford, *Fairs Past and Present*, London, 1883; H.Morley, *Memoirs of Bartholomew Fair*, London, 1859; S. Rosenfeld (1960); o božanskome na sajmovima, Spufford, str. 261.

²⁵¹ O individualnosti u usmenoj predaji, Lord, str. 63 i dalje, i M. Azadovsky, *Eine Siderische Märeherenzählerin*, Helsinki, 1926.

²⁵² O Tarletonu, Bradbrook; o Carolanu, O'Sullivan (bilj. 18), str. 74 i dalje; o Sicilijanskoj *sfida*, Pitre (1872), str. 109 i dalje.

²⁵³ P. Barry u M. Leach/T. Coffin (ur.), *The Critics and the Ballad, Carbondale*, 1961.

²⁵⁴ "Otmar", Volkssagen, Bremen, 1800, str. 42 i dalje; M. Panić-Surep, *Filip Višnjić*, Beograd, 1956 (na srpskohrvatskom); o Fiorillo, Lea, str. 91, 93; o Stranitzkome, Rommel, str. 206 i dalje; o škotskim primjerima iz Collinsona, str. 208 i dalje; o likovnim umjetnostima, Svärdström (1949), str. 12 i Hauglid, str.17.

²⁵⁵ Vuk cit. Wilson, str. 397. (Izvorno: "Da se ni najnovijim (a kamo li starijim) pjesmama (kao *narodnim*) ne može upravo doznati, ko je koju prvi put spjevao, to nije za čudo; ali je za čudo, da u narodu niko ne drži za kakvu majstoriju ili slavu novu pjesmu spjevati, i ne samo što se niko tim ne (h)vali, nego još svaki (baš i onaj, koji jest) odbija od sebe i kaže da je čuo od drugoga". *Narodne srpske pjesme*, skupio i na svijet izdao Vuk Stef. Karadžić, knj.1 u Lipsici, 1824. Cit. prema V. S. K., *Srpske narodne pjesme*, prir. V. Nedić, Beograd 1975, str. 566 - op.prev.)

²⁵⁶ Sharp, str. 13. i dalje; o "preventivnoj cenzuri", Jakobson/Bogatirov.

²⁵⁷ O plesu, vidi osobito Guilcher, Louis, Sachs, i razne članke o nacionalnoj narodnoj glazbi u *Grove's*.

²⁵⁸ A. Fortis, *Viaggio in DalMazia*, Venecija 1774, str. 93 i dalje (v. *Put po Dalmaciji*, ur. J. Bratulić, Zagreb, 1984, str. 60).

²⁵⁹ O plesovima s mačem, Louis, str. 275 i dalje.

²⁶⁰ Sachs, str. 367, 99.

²⁶¹ Taj osamnaeststoljetni tekst nalazi se u L. W. Forster (ur.), *Penguin Book of German Verse*, Harmondsworth, 1957, str. 56.

²⁶² Cronia, str. 114.

²⁶³ Menéndez Pidal (1938), str. 44.

²⁶⁴ *Io son lo Gran Capitano della Morte*: šesnaeststoljetna talijanska pučka knjižica u British Library, C. 57. i. 7. (36).

²⁶⁵ Child 117; Tinodí, *Cronica* (1554), pretisak Budapest 1881; Cristoforo "Altissimo", *Ireali di Francia*, Venezia 1534.

²⁶⁶ F. Flamini, *La lirica Toscana del Rinascimento*, Pisa, 1891, str. 72.

²⁶⁷ F. G. Emmison, *Elizabethan Life: Disorder*, Chelmsford, 1970, četvrto pogl.

²⁶⁸ Forster (bilj. 5), str. 76.

²⁶⁹ O pojmu "igre", Kolve, str. 12 i dalje.

²⁷⁰ Za talijanske primjere, vidi djelo citirano u bilj. 8; za francuske, Viollet-le-Duc, br. 49, 62; za njemačke, H. Sachs, *Werke*, 2. knjige, Weimar, 1960, 1, str. 323 i dalje, 368 i dalje.

²⁷¹ Talijanski naziv za sva tri oblika predstave bijaše naprosto *rapresentazioni sacra*, "sveta prikazanja" .

²⁷² *Saint Hareng*, pretisak Pariz, 1830. (usp. Viollet-le-Duc br.23, 37); Haberdyneova propovijed u Salgadu, str. 381.i dalje.

²⁷³ Kuiper, br. 239; o žanru, Werner, Mehring.

²⁷⁴ O tome žanru, García de Diego.

²⁷⁵ Coupe, str. 214 i dalje; C.Lévi-Strauss, *La pensee sauvage*, Pariz, 1962, str. 26.

-
- ²⁷⁶ Coupe, str. 214 i dalje.
- ²⁷⁷ O odnosu žanra i značenja, E. D. Hirsch ml., *Validity in Interpretation*, New Haven/London, 1967.
- ²⁷⁸ Kodály, cit. Szabolecsi, str. 173.
- ²⁷⁹ O šetanju, W. Tappert, *Wandernde Melodien* (1865), drugo izd., Leipzig, 1890; o ustaljenim varijacijama, Collinson, str. 174 i dalje.
- ²⁸⁰ H. Swinburne, *Travels in Two Sicilies*, 1, London, 1783, str. 379.
- ²⁸¹ Elschek.
- ²⁸² H. Mackenzie (ur.), *Report of the Committee... appointed to inquire... into the Authenticity of... Ossian*, Edinburgh, 1805, str. 19.
- ²⁸³ Scott 1, str. 8.; *Scottish Tragic Ballads* (anonimno objavljeno, London, 1781, str.xx; J. H. Jones.
- ²⁸⁴ Ortutay (1968), str. 125. i dalje; usp. Indeks motiva E. 613.0.1., "isprepletene grane rastu iz grobova zaljubljenih".
- ²⁸⁵ Webber, dodatak 2.
- ²⁸⁶ C. Lévi-Strauss, *Mythologiques*, 4 sveska, Pariz 1964-70.
- ²⁸⁷ Lord, str. 4
- ²⁸⁸ Daur, passim.
- ²⁸⁹ Bolte/Polivka, 1, str. 165. i dalje; P. Delarue, M. L. Tenèze (ur.), *Le Conte Populaire Français*, 2, Pariz, 1964, str. 245 i dalje.
- ²⁹⁰ G. F. Straparola, *Le piacevoli notti*, 2 sveska, Venezia, 1550-55; J. Timoneda, *El sobremesa y alivio de caminanles*, Valencia, 1564, (usp. J. W. Childers, *Motif-Index of the Cuentos of Juan Timoneda*, Bloomington, 1948).
- ²⁹¹ Propp, str. 31 i dalje; Indeks motiva, *passim*.
- ²⁹² Pomagač: Straparola (bilj.34), 3.1, 3.2, 3.3, 4.3, 5.1, 7.5, 11.1; iskušavanje: Straparola, 3.2, 3.4, 5.1, 10.3.
- ²⁹³ Bolte, 1, str. 165 i dalje.
- ²⁹⁴ J. Surgent, *Manuale Curatorum*, (izd.1503. 1), prvi dio, 16. pogl.; J. Aubrey, *Brief Lives*, Oxford, 1898, "Charles Cavendish"; W. Nicholls, *A Defence of the Doctrine and Discipline of the Church of England*, engl. prijevod, London, 1725, drugi dio, pogl. 14.; B. A. Rosenberg, *The Art of American Folk Preacher*, New York, 1970, str. 48, 53 i dalje.
- ²⁹⁵ Surgent (bilj. 38), prvi dio, osmo pogl. *Sermones Dormi Secure*, Rutlingen, 1484 (samo se u British Library nalazi dvadesetpet izdanja toga djela do 1520).
- ²⁹⁶ O kartama, Rosenberg (bilj. 18), str. 29, 91-3 i G. R. Owst, *Literature and Pulpit in Medieval England*, drugo izd., Oxford, 1961, str. 99; studija proširenih metafora u propovijedima u J. Eacliard, *Works*, 11. izdanje, London, 1705, str. 38 i dalje.
- ²⁹⁷ E. C. Cawte, A. Helm i N. Peacock, *English Ritual Drama*, London, 1967,; Sokolov, str. 499 i dalje; Rael, prvo pogl.

-
- ²⁹⁸ F. Andreini, *Le Bravure del Capitano Spavento*, Vencija, 1607.; usp. Spezzani.
- ²⁹⁹ O *lazzima*, Petraccone, str. 63 i dalje, 191 i dalje, 263 i dalje.
- ³⁰⁰ O. Szentpál, "Fonnanalyse der ungarischen Volkstänze" u *Acta ethnographica* 7, (1958); *Grove's*, članak "Folk Music: Czech".
- ³⁰¹ G. E. Lessing, *Laokoön*, 1776.
- ³⁰² Amades (1947), 2, str. 150.
- ³⁰³ O prizoru bitke, Landsverk; za tu referencu zahvaljujem ljubaznosti Marte Hoffman.
- ³⁰⁴ Olrik 1908.; Šklovski cit. Oinas/Sudakov, str. 156.
- ³⁰⁵ Luther je upotrebljavao naziv "antiteza" za *Pasional* u pismu od 7. ožujka 1521; usp. Coupe, str. 204 i dalje, te G. Fleming, "On the origin of the *Passional Christi und Antichristi*" u *Gutenberg Jahrbuch* (1973).
- ³⁰⁶ George, str. 4, 25; Kunzle, str. 3.
- ³⁰⁷ Buchan (1972), str. 88 i dalje, Olrik (1908), str. 135 i dalje.
- ³⁰⁸ Suprotstavimo naprimjer Tri čarobnjaka Clemeta Håkanssona (sada u Nordiska Museet, Stockholm) s onima Gentile da Fabiana (sada u Uffiziu, Firenca).
- ³⁰⁹ P. Bénichou, *Romancero Judeo-Español de Marruccos*, Madrid, 1968, str. 111.
- ³¹⁰ Ta inačica balade prema zapisu J. M. Serrata u *Chansons traditionnelles* (pjevano na kstalonskome), zbirka "Le chant du monde", LDX 74491.
- ³¹¹ Propp; Lévi-Strauss (bilj. 30); usp. A. Dundes, *The Morphology of North American Indian Folktales*, Helsinki, 1964; Schenda (1965-6); i T. Todorov, *Grammaire du Décaméron*, Den Haag/Pariz.
- ³¹² D'Ancona (1872) sadrži 43 komada od kojih je u osam riječ o svetim ženama, a još šest preuzirna taj oblik; Viollet-le-Duc sadrži 64 komada od kojih 24 govori o oženjenim parovima.
- ³¹³ F. Scala, *Il teatro delle favole rappresentative*, Venecija 1611, br. 1.
- ³¹⁴ Buchan (1972), str. 121.
- ³¹⁵ Lord, str. 36.
- ³¹⁶ Lord, str. 78; usp. Gesemann (1926), str. 65 i dalje.
- ³¹⁷ A. Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, Venecija 1774, str. 92 (v. *Put po Dalmaciji*, ur. J. Bratulić, Zagreb, 1984, str. 60); M. Martin, *A Description of the Western Islands of Scotland* (1703), ur. D. J. Macleod, Stirling, 1934, str. 95; Mackenzie (bilj. 26), str. 48; T. Pennant, *A Tour in Wales*, 2, London 1781, str. 92; R. Steffen (ur.), *Norska Stev*, Oslo, 1899.
- ³¹⁸ M. de Montaigne, *Journal de voyage en Italie*, Pariz, izd. 1955. str. 175; Pitre (1872), str. 106 i dalje.
- ³¹⁹ Altissimo" (bilj. 9); o *commedii*, Nicoll, str. 24 i dalje, Petraccone, str. 52 i dalje, 69 i dalje; o Aziji danas, J. R. Brandon, *Theatre in Southeast Asia*, Cambridge, Mass., 1967, sedmo pogl.; J. L. Peacock, *Rites of Modernisation*, Chicago/London, 1968, str. 61 bilj. T. Coryat, *Crudities*, Glasgow, izd. 1905, 1, str. 409 i dalje.
- ³²⁰ Nicholls (bilj. 38), str. 333; J. Bunyan, *Works*, 1, London, 1692, predgovor E. Chandlera i J. Wilsona; usp. Tindall, osmo pogl. i J. Downey, *The Eighteenth-Century Pulpit*, Oxford, 1969, str. 164. i dalje. O

gđi. Brown, Buchan (1972), sedmo pogl.

³²¹ L. P. Harvey.

³²² Rosenberg (bilj. 38), str. 55 i dalje; o jednom devetnaeststoljetnom pripovjedaču, Pitre (889), 1, str. 203.

³²³ Karadžić cit Wilson, str. 169 (u originalu: "Ali kad se s Milijom sastanem, onda mi se tek radost okrene na novu tegobu i muku: ne samo što on, kao i ostali gotovo svi pevači (koji su samo pevači) nije znao pjesme kazivati redom, do samo pevati, nego bez rakije nije htjeo zapjevati, a kako malo srkne rakije, on se, i onako, koje od starosti koje od rana (jer mu je sva glava bila isječena tukući se negda s nekim Turcima iz Kolašina) slab budući, tako zabuni da nije svagda redom znao ni pjevati" (Vuk Stefanović Karadžić Izbor, priredio Mladen Leskovac Svjetlost, Sarajevo 1959, str. 36, 37. op. pr.); Román cit. L. P. Harvey, str. 96; F. Yates, *The Art of Memory*, London, 1966; o talijanskome pjevaču koji je 1435 koristio tu vještinu u O. Bacci, *Prosa e prosatori*, Milano, s. a. (oko 1907), str. 99 i dalje.

³²⁴ Citati iz Perruccia (1699) u Petraccone, str. 94; o pojmu "improvizacije", Astakhova; koristile su mi i rasprave o tom pitanju s Ruth Finnegan.

³²⁵ O engleskoj baladi, J. H. Jones; Friedman (1961b); i Buchan (1972), sedmo pogl. O sličnoj nepodudarnosti u španjolskim baladama, Webber; Beattie; i Norton/Wilson, str. 55 i dalje. O Švedskoj i o Ingrid Gunnarsdotter, Jonsson, str. 278 i dalje (usp. A. Norcen (ur.), *K. Bibliotekets Visbok i 4:0*, Uppsala, 1915, br. 42, 46, 51). O nedostatku razdiobe između pamćenja i stvaranja u Francuskoj, Coirault, str. 621 i dalje.

³²⁶ Gesemann (1926), str. 96.

³²⁷ T. Coffin u M. Leach/T. Coffin (ur.), *The Critics and the Ballad*, Carbondale, 1961, str. 247; G. Allport/L. Postman, "The Basic Psychology of Rumour", u W. Schramm (ur.), *Mass Communication*, drugo izd., Urbana 1960.

³²⁸ A. Warburg, *Gesammelte Schriften*, dva sveska, Leipzig/Berlin, 1932. (vidi kazalo, "Antike: Bildmotive"); E. R. Curtius, *Evropska književnost i latinsko srednjovjekovlje*; E. H. Gombrich, *Art and Illusion*, London, 1960, osobito drugo i peto poglavlje.

³²⁹ W. J. Ong, "Oral Residue in Tudor Prose Style" u *Proceedings of the Modern Language Association*, 80 (1965).

³³⁰ Wolf/Hofmann, br. 5a i 98 i str. 327; A. Rambaud, *La Russie épique*, Pariz, 1876, str. 292.

³³¹ F. Fleuret (ur.) *Cartouche et Mandrin*, Pariz, 1932, table ii, vi.

³³² O.E. Klapp, *Heroes, Villains and Fools: the Changing American Character*, Englewood Cliffs, 1962, str. 17.

³³³ O Sv. Martinu, Jürgensen; o Sv. Nikoli, Meisen (1931); o Bevisu, Greve; o Turcima, P. Belon, *Observations*, Pariz, 1553, treća knjiga, 42. pogl. i C. de Bruin, *Reizen*, Delft, 1668, str. 125.

³³⁴ o svecima, H. Delehay, *Les Légendes hagiographiques*, Bruxelles, 1905; o Aleksandru, G. Cary, *The Medieval Alexander*, Cambridge, 1956

³³⁵ M. Luther, *Works*, 53, ur. U. S. Leupold, Philadelphia, 1965, str. 214 i dalje; J. Crespin, *Histoire des martyrs*, 3 sveska, Toulouse, 1885-9; W. Haller, *Foxe's Book of Martyrs and the Elect Nation*, London, 1963, osobito četvrto pogl.; za Sacheverella, v. str. 414.

³³⁶ Citati iz broadsidea u British Library, C.40.m.10(172) i C.22.f.6(168).

³³⁷ Dittfurth (1869), br. 24 (usp. br. 10, 12 itd.); o kralju u ulozi osvajača i suca, P. Goubert, *L'ancien régime*, 2, Pariz, 1973, str. 27 i dalje.

³³⁸ Bercé (1974a), str. 391, 492, 608, 636; P. Goubert/M. Denis (ur.) 1789: *Les Français ont la parole*, Pariz, 1964, str. 41-2, 48, 204, 217; o Henriku IV, Reinhard.

³³⁹ O Maksimilijanu, Waas, str. 89, 136-7, 150; o Matijašu, Komorovský, str. 69 i dalje; o Olafu, Bø, pogl. 6.

³⁴⁰ O Jamesu V, Percy, 2, str. 67; Dr. David Stevenson sa Sveučilišta u Aberdeenu obavještava me da je u sedamnaestom stoljeću izraz "the gudeman of Ballengight" bio šifrirani naziv škotskoga kralja. Priča o Ivanu je iz S. Collins, *The Present State of Russia*, London, 1671, str. 52 i dalje. Nisam vidio A. Veselovski, *Skazki ob Ivane Groznom*, Lenjingrad, 1938.

³⁴¹ O bitci kod Frankenhausea, Eberhardt, str. 97 i dalje; o ruskome "istinskom caru", J. Billington, *The Icon and the Axe*, New York, 1966, str. 198 i dalje.

³⁴² O Filipu drugome kao faraonu, Kuiper, br. 145; o Henriku II, Bordier, str. 209; o Henriku III kao Herodu, Blum, str. 250 i dalje; o caru Maksimilijanu, Sokolov, str. 499 i dalje, te Billington (bilj 10), str. 97, 665

³⁴³ O Louisu XIII, Porchnev, str. 135 i dalje, 279; o Louisu XIV, F. Gaiffe, *L'envers du Grand Siècle*, Pariz, 1924, str. 12, te Bercé (1974a), str. 609; o Henriku VIII, M. H. Dodds/R. Dodds, *The Pilgrimage of Grace*, 1, Cambridge, 1915, str. 69; o Georgeu II, Wearmouth, str. 24; o Georgeu III, George, sedmo pogl.

³⁴⁴ Bercé (1974a), str. 300. i dalje; usp. Koht (1926), 12. pogl, o Norveškoj, i A. Giraffi, *Le rivoluzioni di Napoli*, Venecija, 1647, str. 16, 19, o Napnju.

³⁴⁵ Norveški primjeri u Koht (1926), str. 226. i dalje i Anker, str. 209.

³⁴⁶ Za slike tih događaja, L. Réau, *Iconographic de Part chretien*, sv. 3, 3 dijela, 58-9, pod pojedinim svecima.

³⁴⁷ I. Meiners, *Schelm und Dümmling in Erzählungen des Deutschen Millelalters*, München, 1967; G.Folena (ur.), *Motti e facezie dell piovano Arlotto*, Milano, 1953.

³⁴⁸ O Staffordshireskoj keramici, C. Lambert i E. Marx, *English Popular Art*, London, 1951, str. 75.; o ruskim kipičima, Ovsanykov (1970), str. 31, 33.; za francuske farse, Viollet-le-Duc, br 18-22, 24, 26, 32.; za talijanske priče, Rotunda, K.1354.2.2, K.2111.3, Q.424.3; usp.Koht (1926), pogl. 10. i str. 251. i dalje, o Norveškoj.

³⁴⁹ O Marku, Karadžić, cit. Djurić, str. 315 (naš citat prema: V. St. Karadžić, *Srpski rječnik* (1852), *Sabrana dela Vuka Karadžića*, knj.11, priredio Jovan Kušić, Beograd 1986.o. pr.); o Orlandu, G. Lippomano u 1577, cit. D'Ancona (1913), str. 35.

³⁵⁰ R. Johnson, *The Seven Champions of Christendom*, London, 1596 (djelo je do 1770. doživjelo barem 26 izdanja).

³⁵¹ Ditfurth (1874), br. 6, 8, 13-15; "Larwood i Hotten", *The History of Signboards*, London, 1866, str. 54. i dalje; o Vernonu, Perceval, br. 54, 68-9.

³⁵² Chat je iz Fél/Hofer, str. 367; za husara u *broadsideu*, Arnim/Brentano, str. 253 i dalje; za primjere vojnika u umjetnosti, Hauglid, str. 48, Uldall, sl. 21; rasprava u A. Corvisier, *L'Armée Française*, Pariz, 1964, str. 98. i dalje.

³⁵³ D. Boughner, *The Braggart in Renaissance Comedy*, Minneapolis, 1954, osobito prvo pogl.; za talijanske priče, Rotunda, T.72, U.34; o 1525, Zins, str. 186; o Mecklenburgu, Wossidlo.

³⁵⁴ "Ja jedem sve" u W. Brückner, *Populäre Druckgraphik Europas*, München, 1969, s1. 104; A. Taylor (1921); Indeks motiva, X.310-19; Guershooon, br. 40, 132; Hill (1972), Indeks pod "odvjetnici".

³⁵⁵ Mousnier, str. 115. i dalje; Bercé (1974a), str. 484, 625. i dalje; usp. norveška svjedočanstva u Koht (1926), str. 167. i dalje, 238. i dalje

³⁵⁶ Zelenaš u H. E. Rollins, *A Pepysian Garland*, Cambridge, 1922, br. 5; Mompesson u George, str. 12; o osamnaeststoljetnoj Francuskoj i Engleskoj, Cobb, str. 246 i dalje; Rudé (1964), pogl. 1, 7 i E. P. Thompson (1971, 1975); o Walesu, T. Parry, *A History of Welsh Literature*, Oxford, 1955, str. 267. i dalje.

³⁵⁷ Indeks motiva X.327; Chambers (1933), Indeks pod "doktor"; Keller, br. 6, 48, 82, 85 itd.; D'Ancona (1891), 1, str. 578.

³⁵⁸ O poduzetniku, T. Deloney, *Jack of Newbury*, London, 1596. (do sedamnaestoga stoljeća najmanje petnaest izdanja); Deloney, *The Gentle Craft*, London, 1597 (više od dvadeset izdanja do kraja osamnaestoga stoljeća), H. B. Wheatley (ur.), *The History of Dick Whittington*, London, 1885, uvod; D. Piper, "Dick Whittington and the Middle-Class Dream of Success", u R. Browne/M. Fishwick, *Heroes of Popular Culture*, Bowling Green, 1972.

³⁵⁹ E. Gordon Duff (ur.), *The Dialogue... between the Wise King Solomon and Marcolphus*, London, 1892; A. Zenatti (ur.), *Storia di Campriano Contadino*, Bologna, 1884.

³⁶⁰ "Champfleury", *De la littérature populaire en France*, Pariz, 1861: poznato je četrnaest izdanja te priče prije 1800. Za *Bonde Lyckan* naslikanu na ploči u jednom osamnaeststoljetnome ljetnikovcu (sada u Oslu, Norsk Folkmuseum br. 81), Landsverk, str. 52. i Koht (1962), str. 261. i dalje.

³⁶¹ D. Merlini, *Saggio di ricerche sulla Satira contra il Villano*, Torino, 1894.; *Rappresentazione di Biagio Contadino*, Firenca, 1558.; H.Sachs, *Heinz in Nürnberg; Frottola d'un Villan dal Bonden che se voleva far Cittadin in Ferrara*, (Venecija, nije datirano, no iz šesnaestoga stoljeća).

³⁶² O svecima, Réau (bilj. 15); komad o Suzani u Keller, br. 129. i balade u Noreen/Schück; jedna je danska pučka knjižica o Griseldi od 1528. do 1799. doživjela najmanje trinaest izdanja.

³⁶³ O ženama kao vješticama, Thomas (1971), str. 568. i dalje; Midelfort, str. 182. i dalje, Monter, str. 118. i dalje; o njihovoj varljivosti, Indeks motiva f.585.1, K.443.9 (usp.*Le malizie delle donne*, Venecija, oko 1520. i ostale radove u tome žanru).

³⁶⁴ Hobsbawm (1959, 1969) klasične su studije odmetnika na engleskome; usp. Domokos, Eckaute, Fuster i Y. Castellan, *La culture serbe au seuil de l'Independance*, Pariz, 1967, str. 125. i dalje.

³⁶⁵ O Pugačovu, Avrigh, četvrto pogl. i Pascal (1971); o Janošiku, Melicherčik; o Diegu Corrientesu, Caro Baroja (1969), pogl. 17. i C. Bernaldo de Quiros/L. Ardila, *El Bandolerismo* Madrid, 1931.; o Angiolillu, B. Croce, *La rivoluzione Napoletana del 1799*, Bari, 1912, dodatak; o Kiddu, Bonner.

³⁶⁶ O Rob Royu, *The Highland Rogue*, London, 1743, str. 20. i dalje; o Turpinu, *The Genuine History Life of Richard Turpin*, London, 1739, o Diegu Corrientesu, Caro Baroja 1969) str.368.; o Angiolillu, Croce (bilj 363).

³⁶⁷ Pučka knjižica o Ianotu Pochu u British Library, 11450.e.25(3); o Kiddu, Bonner, str.86. i dalje; o nepovoljnim pučkim stavovima prema odmetnicima, A. Blok, "The Peasant and the Brigand", u *Comparative Studies in Society and History*, 14 (1972).

³⁶⁸ R. Schwoebel, *The Shadow of the Crescent*, Nieuwkoop, 1967, str. 19. i dalje, 166. i dalje. 213; Hartmann, 2, br. 110-114; J. Caro Baroja, *Los Moriscos del Reino de Granada*, Madrid, 1957, str. 131. i dalje, 176.; J. G. Wilkinson, *Dalmatia and Montenegro*, London, 1848, str. 337.

³⁶⁹ J. Trachtenberg, *The Devil and the Jews*, New Haven, 1943.; C. Schwoebel, *La légende du juif errant*, Pariz, 1877.; Coupe, str. 132.; V. Newall, "The Jew as a Witch Figure" u V. Newall (ur.), *The Witch Figure*, London/Boston, 1973.; Liliencron, br. 439-443; o Judi, *The Lost and Undone Son of Perdition*,

Wotton-under-Edge, s.a. (usp. Bolleme (1971, str. 224).

³⁷⁰ Trevor-Roper; Cohn (1975), str. 259, raspravlja projekciju; o Babi Jagi, Ralston, str. 161. i dalje; o francuskim protestantima, J.Estèbe, *Tocsin pour un massacre*, Pariz, 1968, str. 190. i dalje, te Davis (1975), šesto pogl.; o engleskim katolicima, C. Wiener, "The Beleaguered Isle" u P& P, 51 (1971), te R. Clifton, "The Popular Fear of Catholics during the English Revolution" u P& P, 52 (1971); T. Adorno et al., *The Authoritarian Personality*, New York, 1950.

³⁷¹ O Karlu V i Henriku IV u narodnim pričama, Bercé, (1976), str. 36, 62, i Bercé (1974a), str. 608.

³⁷² Za izraz "kristalizacija", Schmidt (1963), str. 306. i dalje; usp. K. L. Steckmesser, "Robin Hood and the American Outlaw", u *Journal of American Folklore*, 79 (1966).

³⁷³ O Ratseyu (pogubljen 1605) S. H. Atkins (ur.) *The Life and Death of Gamaliel Ratsey*, London, 1935, uvod; o Whittingtonu, v. prije bilj. 356.

³⁷⁴ E. M. Butler, *The Fortunes of Faust*, Cambridge, 1952, str. 7. i dalje; C. Dédéyan, *Le thème de Faust dans la littérature européenne*, 1, Pariz, 1954.

³⁷⁵ M. Bloch, *The Royal Touch*, engl. prijevod, London, 1973; za kralja Olafa, Bø, četvrto pogl.

³⁷⁶ O Razinu, Avrich, str. 121.; nisam vidio A. N. Lozonova, *Narodnye Pesni o Stepane Razine*, Saratov, 1928.

³⁷⁷ O Sv. Petru, Martin od Arlesa, *De Superstitionibus*, Pariz, izd. 1517.; o Sv. Jurju, Ferté, str. 340.; usp. T. Naogeorgus, *Regnum Papisticum*, 1553, str. 156, o utapanju Sv. Urbana; o Sv. Kristoforu, Amades (1952), str. 22.

³⁷⁸ O kugi, Wilson, str. 22, prema Karadžiću; za natpis *Crédit east mort* u krčmi u Lyon, T. Coryat, *Crudities* (1611), Glasgow izd. 1905, str. 213.

³⁷⁹ Ardener (drugo pogl., bilj. 132).

³⁸⁰ Pastor F. J. Wille, cit. Koht (1962), str. 52.; Amades (1950), str. 1135.

³⁸¹ Strobach, br.1-3, 16-19; Coupe, str. 144.; Pericles, 2. čin 1. prizor.

³⁸² Lüthi (1970), str. 11. i dalje; Guershoon, br.88, 1143, Jente, br.72, 353.

³⁸³ Hobsbawm (1959), str. 24.; suprotstavimo Melicherčika i ostale istočnoevropske proučavatelje koji odmetnike prikazuju kao pobunjenike protiv "feudalizma".

³⁸⁴ Franz (1933), str. 157. i dalje; Mousnier, str. 117.; Thompson (1971); Bø, šesto pogl.

³⁸⁵ O 1525, Blickle, str. 127. i dalje, 135. i dalje, 186. i dalje; o Gaismairu, F. Seibt, *Utopica*, Düsseldorf, 1972, str. 82. i dalje; Gaismairov plan tiskan je u Franz (1963), str. 285. i dalje; "When Adam delved" kao slogan u Njemačkoj u 1525, Zins, str. 186.

³⁸⁶ Böhm i Bockelson, cit. Cohn (1957) str. 228, 265.; Seibt (bilj.53), str. 182. i dalje; o fatalizmu, usp. Kaplow, str. 166. - usporedba siromašnih Parižana u osamnaestome stoljeću s "kulturom siromaštva" koju opisuje Oscar Lewis

³⁸⁷ O Essex", Samaha, str. 73.; o klasnoj svijesti (i nedostatku), Hobsbawm, (1971) str. 9.; o "ograničenom dobru", Foster (1965); o vješticama, dolje, str. 274.; o Vivaraisu, Le Roy Ladurie, (1966), str. 607. i dalje.

³⁸⁸ O turskim seljacima, D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Glencoe, 1958, str. 132.; poslovice u Guershoon, br. 149.

- ³⁸⁹ O materijalnoj nesigurnosti, Galarneau i Thomas (1971), str. 5. i dalje; G. Correas, *Vocabulario de refranes*, Madrid izd. 1924, str. 44, 300.; Jente, br. 42; o četrnaest pomagača, Schreiber (1959).
- ³⁹⁰ Alberto Fortis, *Viaggio in Dalmazia*, Vencija, 1774, str. 57. (v. A. Fortis, *Put po Dalmaciji*, ur. J. Bratulić, Zagreb, 1984, str. 38).
- ³⁹¹ h. Swinburne, *Travels into Two Sicilies*, 1, London, 1783, str. 67.
- ³⁹² N. A. Bringeus, *Arbete och redskap*, Lund, 1973, str. 250. i dalje, str. 265, 278.
- ³⁹³ R. Caillois, *L'Homme et le sacré*, Parke, 1963, str. 125.; T. Gray, *Correspondence*, ur. P. Toynbee/L. Whibley, 1, Oxford, 1935, str. 127. (Gray zapravo nije proveo čitavu godinu dana u Torinu).
- ³⁹⁴ O Pratu, R. Dallington, *A Survey of Tuscany*, London, 1605, str. 16; o Barceloni, J. Townsend, *A Journey Through Spain*, 1, London 1791, str. 106. i dalje; o Provansi, C. de Ribbe, *La Société provençale a la fin du Moyen Age*, Paris, 1898, str. 165. i dalje.
- ³⁹⁵ Različite definicije vidi u E. R. Leach, "Ritual" u D. Shills (ur.) *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, 13, New York, 1968, str. 521. O škotskom pjevaču vidi u Mackenzie (1. poglavlje, bilješka 39), str. 54.
- ³⁹⁶ Chambers (1903), 1, str. 174. i dalje; o maju (ne Robin), usp. Frazer, *The Magic Art*, 2, London, 1911, str. 52. i dalje
- ³⁹⁷ O Sv. Ivanu, Lanternari; o divljem čovjeku, Bernheimer.
- ³⁹⁸ C. Kluckhohn, "Myths and Rituals", a *Harvard Theological Review*, 35 (1942); G. S. Kirk, *Myth*, Cambridge, 1970, 1. poglavlje; o svinji, Gaignebet (1974), str. 57. i dalje; o guski, Arnim/Brentano, str. 608.
- ³⁹⁹ O tome kako "nije bilo stroge podjele", usp. Bahtin, str. 7. i dalje.
- ⁴⁰⁰ J. Taylor, "Jack a Lent" u njegovim *Works*, London 1630, str. 115.; S. Collins, *The Present State of Russia*, London, 1671, str. 22.
- ⁴⁰¹ S. Slive, Frans *Hals*, 1, London, 1970, str. 37, ne kaže kako je došao do to informacije.
- ⁴⁰² J. W. Goethe, *Italianische Reise*, ur. H. von Einem, Hamburg, 1951, str. 492.; Townsend (v. bilješku 392), str. 39. bilj.
- ⁴⁰³ R. Lassels, *The Voyage of Italy*, Pariz 1670, str. 195.
- ⁴⁰⁴ H. Swinburne, *Travels through Spain*, London, 1779, str. 228.
- ⁴⁰⁵ Caro Baroja (1965), str. 53. i dalje, 83. i dalje.
- ⁴⁰⁶ Davis (1975), str. 114. i dalje Sumberg, str. 59.
- ⁴⁰⁷ Sumberg *passim*; Singleton; C. Noirot, *L'Origine des masques* (1609), reprint kod Lebera, str. 50. i dalje; usp. Vaultier (1946), str. 60. i dalje.
- ⁴⁰⁸ O Rimu, Clementi; o Lilleu, Cottignies, br. 40; o Britaniji, F. P. Magoun, *History of Football*, Bochum, 1938, 9. poglavlje; C. M. Ady, *The Bentivoglio of Bologna*, London, 1937.
- ⁴⁰⁹ O lažnim opsadama, Pitre (1889), 1, str. 23. i dalje; o smiješnim procesima H. C. Harvey, str. 19. i dalje, i Vaultier (1946), str. 68, 75.; o šaljivim govorima, Caro Baroja (1965), str. 35.; o šaljivom oboravanju, Keller br. 30, Coupe str. 176.; o lažnim svadbama, Caro Baroja (1965), str. 90. i dalje.
- ⁴¹⁰ O šaljivim bitkama, Gaignebet (1972); o Bologni Toschi (1925); o Veneciji, B. T. Mazzarotto, *Le*

Feste Veneziane, Firenze, 1961, str. 31. i dalje; o Madridu Caro Baroja (1965), str. 110.

⁴¹¹ Za dva blistava ali ipak sporna tumačenja karnevala, v. Bahtin (naročito str. 197. i dalje) i Gaignebet (1974).

⁴¹² Kobasica iz Königsberga kod Bahtina, str. 184, bilješka; o koncepcijama tabela J. Dupaquiera u J. le Goff/P. Nora (uredili), *Faire de l'histoire*, 2, Pariz, 1974, str. 86. (ali on u svoja razmišljanja ne uključuje pokretni karakter poklada). Pjesma iz A. F. Grazzini, *Rime Burlesche*, ur. C. Verzone, Firenze, 1882, str. 164. i dalje; falus spominje I. Fuidoro, *Giornali di Napoli*, 1, Napulj, 1934, str. 209.

⁴¹³ Caro Baroja (1966), str. 84.

⁴¹⁴ O Veneciji, Dallington (v. bilješka 392), str. 65.; o Londonu, Taylor (v. bilj. 398); o Sevilli, Blanco White, *Letters from Spain*, 2. izd., London, 1822, str. 237.

⁴¹⁵ O. Odenius, "Mundus inversus", *Arv*, 10 (1954) koristan je vodič kroz bogatu literaturu o tom predmetu; usp. Cocchiara (1963) i Grant.

⁴¹⁶ Hill (1972), str. 186.

⁴¹⁷ O Heilbronn, H. W. Bensen, *Geschichte des Bauernkriegs in Ostfranken*, Erlangen 1840, str. 158, na tu me knjigu upozorio Henry Cohn sa Sveučilišta u Warwicku; o Norfolku, Hill, "Many-headed monster" (1965), pretiskano u Hill (1974); o Vivaraisu, Le Roy Ladurie (1966), str. 607. i dalje.

⁴¹⁸ O zemlji Dembeliji, Cocchiara (1956) i za Mađarsku, Tassy; francuski tekst u Cottinguies, br. 55. Nisam vidio E. M. Ackermann, *Schlaraffenland*, Chicago 1944.

⁴¹⁹ I. Donaldson, *The World Upside Down: Comedy from Jonson to Fielding*, Oxford, 1970.

⁴²⁰ G. B. Spagnuoli, "Mantuanus", *Fasti*, Strasbourg, 1518, knjiga 2.

⁴²¹ Sumberg, str. 159, 162. i slika 45.

⁴²² Za plodnost su (osim Wilhelma Mannhardta i Sir James Frazera), Rudwin (1920), Toschi (1955), str. 166. i dalje; protiv su van Gennep, von Sydow (pogl. 4, bilj. 2), Caro Baroja (1965).

⁴²³ Citati iz Tilliot, str. 29. i J. Chandos, In *God's Name*, London, 1971, str. 39. i dalje. Usp. Chambers (1903), 1, str. 274. i dalje, i Kolve str. 135.

⁴²⁴ O dvanaest božićnih dana u Engleskoj, H. Bourne, *Antiquitates Vulgares*, Newcastle, 1725, str. 147. i dalje; o povlačenju Yulea, A. G. Dickens, "Tudor York", u P. M. Tillot, (ur.), *Victoria County History: the City of York*, London, 1961, str. 152.; o *La Befana*, Pola, str. 87.

⁴²⁵ O Rusiji vidi, C. Fletcher, *Of the Russe Commonwealth* (1591), ur. A. J. Schmidt, Ithaca 1966, str. 142. i A. Olearius, *Travels* (1647), engl. prijevod, Stanford, str. 167, 241; o Španjolskoj, Caro Baroja (1965), str. 139. i dalje.

⁴²⁶ O uskršnjem utorku (Hock Tuesday) u Coventryu, Phythyan Adams (1972), str. 66. i dalje; o majskim igrama, Chambers (1903), 1, str. 174. i dalje, i P. Stubbes, *Anatomy of Abuses*, London, 1583, str. 94. i dalje; o Londonu, P. J. Grosley, *Londres*, Lausanne, 1770, str. 321.; o Italiji, Pola, 3, str. 334, i dalje, 431. i dalje, i Toschi (1955), str. 16. i dalje, 44. i dalje, Covarrubias proms Palencia/Mele str. 45.

⁴²⁷ O Engleskoj, Kolve; o Španjolskoj, Very i Vary/Shergold.

⁴²⁸ E. Jolibois, *La Diablerie de Chaumont*, Chaumont, 1838.; o Firenzi, Guasti; o Estoniji, Baltasar Russow, cit. prema I. Paulson, *The Old Estonian Folk Religion*, The Hague, 1971, str. 103. i dalje; vidi Kohler, str. 130. i dalje o Njemačkoj.

⁴²⁹ Lewis Morris, citirano prema T. G. Jonrs, str. 155.; J. Houel, *Voyage pittoresque*, 4 knjige, Pariz, 1782-7,3, str. 17.: Bourane (bilj. :422), str.220.

⁴³⁰ O Bologni, L. Frati, *La Vita Privata di Bologna del Secolo 13 at 17*, Bologna, 1900, str. 161. i dalje: o Londonu, H. Morloy, *Memoirs of Batholounew Fair*, London, 1885; o Martinju, Jürgensen, Koller, str. 141. i dalje, Schotel (1808); i o Groningenu, E. H. Waterbolck, "Deux poèmes inconnus de Rodolphe Agricola", u *Humanistica Lovaniensia*, 1972, str. 47. (Zahvaljujem prof. Waterbolcku koji mi je poslao primjerak toga članka.)

⁴³¹ J. Boswell, *Life of Johnson*, M. G. B. Hill/L. Powell, 4, Oxford 1934, str. 188.; o Savonaroli, L. Landucci, *Diario*, Firenze 1883, str. 171. i dalje; "jahati natraške na magarcu", F. Platter, *Beloved Son Felix*, eng. prijevod, London, 1961, str. 121.

⁴³² O neslužebnim obredima smaknuća, P. Linebaugh, "The Tyburn Riot", u Hay, str. 66. i dalje, i M. Foucault, *Surveiller et punir*, Pariz, 1975, str. 61. i dalje; J. R. Moore, *Defoe in the Pillory*, New York, 1973, str. 3. i dalje.

⁴³³ Definicija potječe od R. Cotgravea, *A Dictionary of the French and English Tongues*, London, 1611. Suvremene rasprave o *charivariu*: Pinon; Davis (1975), 4. poglavlje o Francuskoj; E. P. Thompson (1972) o Engleskoj. O skupljaču poreza, Bercé (1974a), str. 180.

⁴³⁴ C. Hanton, *Mémoires*, 2, Pariz, 1857, str. 722, isto Heers (1971).

⁴³⁵ Bennisar, str. 124, sadrži dobro razmatranje funkcije svetkovina.

⁴³⁶ Hay, str. 62. bilj. ima zamjerke pojmu "društvena kontrola"; o Palermu, A. Pocili, *Delle Rivolutioni delta Città di Palermo*, Verona, 1648, str. 16.

⁴³⁷ M. Gluckman, "Rituals of Rebellion in South-East Africa", ponovno tiskano u njegovoj knjizi *Order and Rebellion in Tribal Africa*, London, 1963.; M. Gluckman, *Custom and Conflict in Africa*, Oxford, 1956, 5. pogl.; Turner, *The Ritual Process*, London, 1969, 5. pogl.

⁴³⁸ U *The Oxford English Dictionary* pod natuknicom "sigurnosni ventil" zabilježeno je da je William Hone godine 1825. upotrijebio tu metaforu o pučkim svetkovinama; tekst iz 1441. (na koji je upozorio Bahtin) preveo H. Denifle (ur.) *Chartularium universitatis parisiensis*, 4, Pariz, 1897, str. 652. i dalje; o Rimu, Lassels (bilj. 14), str. 188.

⁴³⁹ Donaldson (bilj. 30).

⁴⁴⁰ O Palermu, V. Avria citiran kod Pitreà (1899), 1, str. 10.; pojam "pomicanje šifre" preuzeo sam od Ranajita Guhe sa Sveučilišta u Sussexu; o Napulju, A. Ciralfi, *Le Rrvolutioni di Napoli*, Venecija 1617, str. 7.; o svetkovinama i bunama, Bercé, (1976), Cobb, str. 18. i dalje, Davis (1975), str. 97,131, i Wiedkuhn "Fastnacht, Revolte und Revolution" u *Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte*, 21 (1969).

⁴⁴¹ M. H. Dodds i R. Dodds, *The Pilgrimage of Grace*, 1, Cambridge 1915, str. 129, 213.; o Normandiji, Mousnier, str.111.; o Napulju, R. Villari, *La rivolta antispagnuola a Napoli*, Bari, 1967, str. 42. i dalje.

⁴⁴² O Bernu, Beerly (1953), str. 396.; o vjerskim ratovima Davis (1975), 6. pogl.; o Romansu, Le Roy Ladurie (1966), str. 393. i dalje; usp. Bercé (1976), str. 75. i dalje; citati iz E. Piemond, *Mémoires*, ur. J. Brun-Durand, Valencija 1885, str. 88. i dalje; u Dijonu, Porchnev, str. 135. i dalje.

⁴⁴³ O slidci, Gaignebet: (1072), i O. Stridbedck, "The Combat of Carnival and Lent" u *JWCI* (1956).

⁴⁴⁴ Davis (1974), str. 309, kritizira pristup "pasivnih primalaca". Ovo je poglavlje napisano u tradiciji Delumeaua i Bercéa (1976), ali se polazeći od reforme pučkog katoličanstva primiče reformi narodne kulture u cjelini.

-
- ⁴⁴⁵ O Huelvi, A. Domínguez Ortiz, *The Golden Aye of Spain*, engl. prijevod, London, 1971, str. 323, bilješka; Rudyard, c. Hill (1971), str. 19.
- ⁴⁴⁶ Ottonelli, s. Lea, 1, str. 311.
- ⁴⁴⁷ Erasmus, "Supputatio errorum in censuris Beddae" a njegovim *Opera*, IX, Leiden, 1706 (repr. Hildesheim 1962), col. 516.
- ⁴⁴⁸ J. Deslyons, *Discours contre le paganisme des rois*, Pariz, 1664, str. 41 i dalje, T. Hall, *Funebria Florae*, London, 1660, str. 7; o Karlu, Taviani, str. 13, 17, 24 i dalje.
- ⁴⁴⁹ J. Stopford, *Pageno-Papismus*, London, 1675.
- ⁴⁵⁰ O Eynattenu, van Heuruck, str. 5 i dalje.
- ⁴⁵¹ Osuda iz 1655, tiskana u Luber, str. 472 i dalje.
- ⁴⁵² Erasmus, "Ecclesiastes", u njegovim *Opera*, 5, Leiden, 1704 (repr. Hildesheim 1962), col. 985; Giberti c. A. Grazioli, *G. M. Gibrerti*, Verona 1955; v. Schannat, indeks, pod "fabulosa et vana non immiscenda concionibus"; W. Perkins, *The Whole Treatise of the Cases of Conscience*, London 1632, str. 399; II. Estienne, *Apologie pour Hérodote* (1566), pogl. 34-36.
- ⁴⁵³ Biskup od Evore, c. Braga (1867a), str. 48.
- ⁴⁵⁴ O davnašnjem menalitetu, J. Huizinga, *The Waning of Middle Ages*, Harmondsworth, 1965, str. 151 i dalje.
- ⁴⁵⁵ P. Stubbes, *Anatomy of Abuses*, London, 1583, str. 98 i dalje; v. Perkins (bilješka 10); Doublet (1895a), str. 369 i dalje; Dejean str. 32, bilj.
- ⁴⁵⁶ Hall (bilj. 488), str. 10; o Mère folle, Tilliot, str. 111 i dalje.
- ⁴⁵⁷ S. Brant, *Das Narrenschiff* (2. izd. Strasbourg, 1195), odjeljak 110b; R. Crowley, *Select Works*, London, 1872, str. 8; P. Prodi, *Il Cardinale G. Paleotti*, 2, Rim, 1967, str. 210; *Discorso*, repr. u Taviani, str. 65.
- ⁴⁵⁸ M. Weber, *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, engl. prijevod, London, 1930; v. Hill (1964) i L. P. Thompson (1963, str. 350 i dalje; 1967).
- ⁴⁵⁹ Kao što zapaža Wiertz, pučka religija u pravoslavnoj Evropi slabo je istražena; on daje podatke o svemu što je urađeno.
- ⁴⁶⁰ E. Duchesne (ur.), *Le Stoglav*, Pariz, 1920, str. 242 i dalje; v. Zaguta, str. 302.
- ⁴⁶¹ Pascal (1938), str. 35 i dalje, 54 i dalje, 49 i dalje; v. Zguta, str. 306 i dalje.
- ⁴⁶² Neobjavljeni memoari župnika Beurriera iz Nanterrea iz 1637, c. Ferté, str. - 292; Avakum, *Autobiography*, engl. prijevod, London, 1963, str. 47-8, govori o događajima oko 1640.
- ⁴⁶³ R. O. Crummey, *The Old Believers and the World of Antichrist*, Madison, 1970, str. 8 i dalje govori o ruskoj šizmi kao o podjeli među elitom i narodom.
- ⁴⁶⁴ Kao studiju slučaja engleskog ikonopoklonstva, v. Phillips; šteta je što rad Davida Freedberga o nizozemskom ikonopoklonstvu još uvijek nije objavljen.
- ⁴⁶⁵ Bascapè repr. u Taviani, str. 15 i dalje.
- ⁴⁶⁶ *I Rueff von dem Heyligen Ritter S. Gergen*, Augsburg, 1621; C. Hole, *English Folk Heroes*, London, 1947, str. 27 i dalje.

-
- ⁴⁶⁷ O Geileru, L. Dacheux, *Un Réformateur catholique à la fin du 15e siècle*, Pariz/Strasbourg, 1876, str. 67, bilj; o Savonaroli, L. Landucci, *Diario*, ur. J. Del Badia, Firenca, 1883, str. 124.
- ⁴⁶⁸ I. Origo, *The World of San Bernardino*, London, 1963, str. 166; o Gersonu i Clamangesu, P. Adam, *La vie paroissiale en France au 14e siècle*, Pariz, 1964, str. 264; Grosscteste c. Baskervill (1920), str. 43; raniji primjeri v. Chambers (1903), 2, Prilog A.
- ⁴⁶⁹ Pojam "otpornost" (engl. resilience, o. pr.) preuzeo sam od R. Hoggarta, *The Uses of Literacy*, Harmondsworth 1958, str. 264.
- ⁴⁷⁰ O protestantizmu i narodnoj kulturi, bibliografski esej v. Brückner (1974), str. 23 i dalje; o Lutheru, Clemen (1938), Klinger, Kohler. O Osianderu, Roller, str. 140 i dalje i Sumberg str. 176 i dalje, T. Naogeorgus, *Regnum Papisticum*, bez oznake mjesta, 1553. O luteranskoj Švedskoj, Granberg.
- ⁴⁷¹ O Zwingliu i narodnoj kulturi, Trürmpy (v. C. Garside, *Zwingli and the Arts*, New Haven/London, 1969). O nizozemskom kalvinizmu, Wirth, str. 120 i dalje, 173 i dalje; o škotskom kalvinizmu, T. C. Smout, *A History of the Scottish People*, London 1972, str. 78 i dalje.
- ⁴⁷² Dickens (pogl. 7, bilj. 32); Gardiner; G. Grindal, *Remains*, Cambridge 1843, str. 147 i dalje.
- ⁴⁷³ Wirth, str. 174 i dalje; H. D. Evenhuis, *Ookdat was Amsterdam*, 2, Amsterdam, 1967, str. 116 i dalje.
- ⁴⁷⁴ Tridentski koncil, 25. sjednica, u E. C. Hull (ur.), *A Documentary History of Art*, 2, New York, 1958, str. 61 i dalje.
- ⁴⁷⁵ O dekretima njemačkih koncila v. Schannat; o španjolskim koncilima, Saenz; o koncilima Karla Boromejskoga, P. Galesiuns (ur.), *Acta ecclesiae mediolanensis*, Milano, 1852; o uzorku francuskih koncila, T. Gousset (ur.), *Les arcts de la province ecclésiastique de Reims*, 4. knj., Reims, 1842-44, naročito 3. knj.; o cenzuri, F. H. Reusch, (ur.), *Die Indices Librorum Prohibitorum des 16. Jahrhunderts*, Tübingen, 1886, naročito str. 212, 315, 381; o Eulenspiegelu, C. Sepp, *Verboden Lectur*, Leiden, 1889, str. 261; o Indeksu iz 1624, Braga (1867a), str. 107 i dalje.
- ⁴⁷⁶ Delumeau, str. 256 i dalje; o Bavarskoj, F. Stieve, *Das Kirchliche Polizeiregiment in Bayern unter Maximilian I*, München, 1876.
- ⁴⁷⁷ U Cionievoj bibliografiji spominje se između 1600. i 1625. više od 200 vjerskih igrokaza; nakon 1625. broj je zanemarljiv. Edikt iz 1001, c. Straeten str. 67.
- ⁴⁷⁸ C. Bagshaw, a *True Relation* (1601), repr. u T. G. Law, *A Historical Sketch of the Conflict between Jesuits and Seculars*, London, 1889, osobito str. 18. Zahvaljujem Johnu Bossyu koji me na to upozorio.
- ⁴⁷⁹ O buni u Alpujarrasu, J. Elliot, *Imperial Spain*, London 1964, str. 228 i dalje; o Nürnbergu, Roller, str. 140. i dalje, Sumberg, str. 176 dalje; o Bologni, Toschi (1955), str. 143; o Wellsu, Sisson, str. 157 i dalje.
- ⁴⁸⁰ M. Luther, predgovor Wittenberškoj knjizi himni iz 1524, u njegovim *Werke*, 35, Weimar, 1923.
- ⁴⁸¹ M. Luther, *Sedbrief an Dolmetschen*, u njegovim *Werke*, 30, 2. dio, Weimar, 1909, str. 632 i dalje.
- ⁴⁸² S. L. Greenslade (ur.), *The Cambridge History of the Bible*, Cambridge, 1963, pogl. 3, 4.
- ⁴⁸³ O cijenama, Greenslade (bilj. 38), str. 95; o Švedskoj Pleijel (1955), str. 9 i dalje, 16 i dalje.
- ⁴⁸⁴ Između 1547. i 1650. Sternhold i Hopkins izašli su najmanje u 288 izdanja. O psalmima u hugenotskoj kulturi, Bost. (1912), Douen, Le Roy Ladurie (1966), engl. prijevod str. 271, i Davis (1975), str. 4; u kulturi puritanaca, Manning, str. 32, 211 i dalje; u švedskoj kulturi, Olson.
- ⁴⁸⁵ O pojmu "Katekizam" (Augustin ga je upotrebljavao za osnovnu poduku, od Luthera nadalje primjenjuje

se taj izraz na knjige), J. Geffcken, *Der Bildercatechismus des 15. Jahrhunderts*, Leipzig 1855; o Njemačkoj, Strauss, str. 38; o Švedskoj, Pleijel (1955, str. 17 i dalje; 1965, str. 61 i dalje) i Johansson (1969), str. 12 i dalje; dvije najčešće preštapavane knjige u Engleskoj prije 1640. bijahu Nowellov katekizam i Egertonov katekizam.

⁴⁸⁶ O Calvinovim čitateljima, F. M. Higman, *The Style of John Calvin*, Oxford, 1967, Prilog A.

⁴⁸⁷ Lutherove himne vidi u njegovim *Werke* (bilj.36), str. 411 i dalje; o luteranskim himnama, Wackernagel, naročito knj. 3-5.

⁴⁸⁸ "Go from my window" pjeva Merrythought u Beaumontovom *Knight of the Burning Pestle* (1613), čin 3, prizor 5. O škotskoj zbirci, D. Laing (ur.), *A Compendious Book of Psalms and Spiritual Songs*, H. J. van Lummel, 1868; o kalvinističkim bojnim pjesmama, Bordier, Kuiper, i H. J. van Lummel (ur.), *Nieuw geuzenlied-Boeck*, novo izdanje, Utrecht, 1892.

⁴⁸⁹ "Neki Englez" vjerojatno je Richard Morison; S. Anglo, *An Early Tudor Programme for Plays and other Demonstrations against the Pope*, *JWCI* 20 (1957).

⁴⁹⁰ O luteranskoj ikonografiji, Christie, Haebler, Lieske, Scharfe (1967; 1968), i Svärdström (1919), str. 93. i dalje. Čini se da nema ničeg što bi se moglo usporediti s kalvinističkim hramovima; no postoji fini primjer propovjedaonice s cvjetnim ukrasom u hramu u Kolosváru (Cluj) u Transilvaniji, i stropa oslikanog amblemima (među njima i ždralom) u seoskoj crkvi u obližnjem Körösfőu.

⁴⁹¹ Gregory c. Bede, *Ecclesiastical History*, engl. prijevod, Harmondsworth, 1955, knj. 1, pogl. 30; R. de Nobili, *Prémiere apologie* (1610), franc. prijevod, Pariz, 1931, naročito str. 67.

⁴⁹² O Granati, Domínguez Ortiz (bilj. 3), str. 323; J. B. Bossuet, *Catéchisme du diocèse de Meaux*, Pariz, 1690, str. 363 i dalje; vidi Lanternari.

⁴⁹³ O Savonaroli, Landucci (bilj.463.), str.121, 163; vidi Manzoni, str. 216. O "Četrdeset sati" v. bilj 497.

⁴⁹⁴ S. Paolucci, *Missioni de'padri della Compagnia di Gesiú nel Regno di Napoli*, Napulj, 1651, str. 19 i dalje, 23, 42 i dalje.

⁴⁹⁵ H. Le Gouvelo, *Le vénérable Michel de Nobletz*, Pariz, 1898, str. 187 i dalje.

⁴⁹⁶ E. Mâle, *L'Art religieux...après le Concile In Trente*, Pariz, 1951, str. 100 i dalje; vidi Amades (1947) 2, slike. 218-219.

⁴⁹⁷ O Svetom Josipu, J. Huizinga (bilj. 12), str. 164, i Mâle (bilj. 52), str. 309 i dalje; o Četrdeset sati, M. S. Weil, "The Devotion of the Forty Hours and Roman Baroque Illusions" u *JWCI* 37, (1974).

⁴⁹⁸ Usporedi Mâleove primjere s onima u Malinowskoga, *Magic, Science and Religion*, New York, 1954, str. 101, 107, 144.

⁴⁹⁹ D'Ancona (1872), 2, str. 129; Wardropper, str. xxvi; A. Boschet, *Le parfait Missionnaire, ou la vie du J. P. Julien Maunoir*, Pariz 1697, naročito str. 96.

⁵⁰⁰ C.Sommervogel, *Bibliothèque de la Compagnie de Jésus*, knj. 1 i 2, Bruxelles/Pariz, 1890, članci "Bellarmine" i "Canisius"; o katekizmu u Francuskoj, Dhotel, i J. R. Armogathe u *Images du peuple*.

⁵⁰¹ Katalozi B itish Library i Bibliothèque nationale sadrže dvadeset i tri izdanja Scupolia. O sinodu u Chalonsu i o pariškom tiskaru, H. J. Martin, *Livre, pouvoirs et la société*, Pariz, 1969, str. 956 i dalje, 706.

⁵⁰² O području Berna, Trümpy; o Nizozemskoj, Wirth; o Niünbergu, Sumberg. Nešto skeptičniji pogled na luteransku Njemačku, Strauss.

⁵⁰³ O Bavarskoj, L.G.Séguin, *I' Country and the Passion-Play*, London, 1880, str. 175; o Siciliji, Pitèrè

(1876), str. 7 i dalje; o Britaniji, F. M. Luzel (ur.), *Sainte Tryphine*, Quimperlé, 1863, str. vii; o Finistèreu, J. D. Cambry, *Voyage dans le Finistère*, 3 knj., Pariz, 1799, 3, str. 176.

⁵⁰⁴ O Languedocu, Dejean i Doublet (1895a, b); B. Amilha, *Le Tableau de la bido del parfet crestia*, Toulouse, 1673, osobito str. 213 i dalje.

⁵⁰⁵ Fabre/Lecroix, str. 161, 168.

⁵⁰⁶ O Austriji, G. Wangermann, *From Joseph II to the Jacobin Trials*, 2. izdanje, Oxford, 1969, str. 31; o Italiji, J. Carreyre, "Synode de Pistoie", u *Dictionnaire de théologie catholique*, 12, Pariz, 1935; o reakcijama naroda, Turi, str. 7 i dalje; o južnotalijanskim jansenitskim reformatorima, v. de Rosa, str. 31 i dalje, str. 49, 73, 126. O povezanosti s janesnitima, suprotno A. Adam, *Du Mysticisme à la révolte*, Pariz, 1968, str. 285 i dalje, te E. Appoli, *Le thiers Parti catholique au 18^e siècle*, Pariz, 1960, str. 330 i dalje.

⁵⁰⁷ J. Molnaus, *De picturis et imaginibus sacris*, Louvain, 1579, osobito poglavlja 1, 16, 26, 59 (Anton) i 71 (Martin); o arhiđakonu c. Ferté, str. 104 bilj.; o biskupu od Orléansa u Sennelyu, Bouchard, str.299.

⁵⁰⁸ O Norveškoj, B. Φ, pogl. 4; o Škotskoj, T. C. Smout, *A History of the Scottish People 1560-1830*, London, 1972, str. 80; vidi M. Martin, *A Description of the Western Islands of Scotland* (1703), ur. D. Macleod, Stirling, 1934.

⁵⁰⁹ E. Saunders, *A View of the State of Religion in the Diocese of St David's*, London, 1721, osobito str. 36; T. Rees, *History of Protestant Nonconformity in Wales*, 2. izd., London, 1883, osobito str. 313 i dalje, 318; o Howellu Harrisu, G. Whitefield, cit. Walsh str. 220; pisac iz 1802. bijaše E. Jones, *The Bardic Museum*; o nestajanju velškoga folkloru, T. G. Jones, str. 161, 218.

⁵¹⁰ O engleskoj reformaciji navika i običaja, Bahlman (ali v. Malcolmson, poglavlje 6. i 7, koji kaže da "sustavni i dobro podržan napadaj" na narodne zabave nije započeo prije sredine osamnaestoga stoljeća); o skandinavskim zemljama, Pleijel (1965), str. 19 i dalje, i (o Amsterdamu), Kohl. (1926), pogl. 23; o Francuskoj, Allier (1909,1914).

⁵¹¹ J. C. Gottsched, *Versuch einer critischen Dichtkunst* (1730), u *Werke*, Berlin/New York, 1973, osobito 2. dio, pogl.11; J. von Sonnenfels, "Briefe über Wienerische Schaubühne", u *Gesammte Schriften*, 10 knjiga, Beč, 1783-7, 5, str.189 i dalje; Rommel, str. 348 i dalje.

⁵¹² O Pavillonu, Dejean, osobito str. 31, bilj.; o Bekkeru, W. P. C. Knuttel, *B. Bekker*, The Hague, 1906.

⁵¹³ O Engleskoj, O. E. D., članak "superstition" (praznovjerje); o Italiji, G. Cocchiara, *Sul concetto di superstizione*, Palermo, 1915; o Francuskoj J. B. Thiers, *Traité de superstitions*, Pariz, 1701, osobito pogl. 9; o klasičnoj pozadini, A. Momigliano, "Popular Religious Beliefs and the Late Roman Historians", u Cuming/Baker.

⁵¹⁴ O Francuskoj, Mandrou (1968), 3. dio; o Engleskoj, Thomas (1971), osobito str. 570; o Njemačkoj, Midelfort; o Poljskoj, Baranowski.

⁵¹⁵ B. G. Feijoó, *Teatro critico universal*, 8. knjiga, Madrid, 1733, osobito 1. knj., članak 1, članci 3-5, 3. knj., članci 1,6, 5. knj., članak 16.

⁵¹⁶ "Miješanje i brkanje", s. A. A. Parker, *The Allegorical Drama of Calderon*, Oxford/London, 1943, str. 20; N.Fernández de Moratín, *Desengaños al teatro español*, Madrid, 1762, str. 10 i dalje, 21; Very, str. 106 i dalje

⁵¹⁷ G. de Jovellanos, "Memoria para el arreglo de la policía de los espectáculos", u njegovim *Obras escogidas*, Madrid 1955, 2, str. 29; J. Meléndez Valdés, *Discursos forenses*, Madrid, 1821, str. 167 i dalje (v. A. Gonzalez Palencia, "Meléndez Valdés a la literature de Cordel", repr. u njegovim *Entre dos siglos*, Madrid 1943.

⁵¹⁸ R. Mols, "Population in Europe", u C. Cipolla (ur.), *The Fontana Economic History of Europe*, 2, London, 1974; F. Braudel, *Capitalism and Material Life*, engl. prijevod, London 1973, pog 1.1.

⁵¹⁹ Braudel (bilj. 518), passim; usp. C. T. Smith, *An Historical Geography of Western Europe*, London, 1967, pogl. 10.

⁵²⁰ O Engleskoj, Harrison (1577), citiran prema Hoskinsu; usp. Barley (1961, 1967); o Alzasu, Riff (1945), str. 4 i dalje.

⁵²¹ O Frigiji, de Vries (koji bilježi početak tog razvoja u sedamnaestom stoljeću); o pokrajini Artois, Le Roy Ladurie (1975), str. 415; N. Rétif de la Bretonne, *La Vie de mon père*, ur. G. Rouger, Pariz, 1970, str. xxx-xxxi; o Norveškoj, Anker, pogl. 8; o Švedskoj, Svärdström (1949).

⁵²² O Engleskoj, Hoskins (1963); o Alzasu, Riff (1945); o Norveškoj, Koht (1926), str. 205 i dalje.

⁵²³ O Nizozemskoj, Korf; o Švedskoj, E. Heckscher, *An Economic History of Sweden*, engl. prijevod Cambridge, Mass., 1954, str. 189 i dalje; o Norveškoj, Kloster.

⁵²⁴ O Nizozemskoj, Korf; o Lothian, G. Robertson, *Rural Recollections*, Irvine, 1829, str. 102 i dalje.

⁵²⁵ Stoianovich.

⁵²⁶ Plumb (1973); P. Egan, *Boxiana*, London, 1812, str. 98 i dalje (o Broughtonu).

⁵²⁷ J. M. Cossio, *Los Toros*, 1, Madrid, 1945, str. 584 i dalje; Montaigne, *Journal*, Pariz, izdanje 1955, str. 141; o Veneciji, M. Misson, *Nouvelle Voyage d'Italie*, Den Haag, 1961, str. 193 i dalje.

⁵²⁸ Mackenzie (Pogl. 1.1, bilj. 39) str. 10; ibid, Appendix, str. 47.

⁵²⁹ H. J. Martin u J. Cain i dr., *Le Livia français*, Pariz, 1972, naročito strane 48 i dalje, 59; o tisku i narodu, Davis (1975), 7. pogl.

⁵³⁰ Standardni pregled evropske pismenosti kod Cipolle. Nakon toga značajniji prilozi su Furet/Sachs, Johanson (1969, 1973), Lockridge, Neuburg, Schofield (1973), Vovelle (1975). Citat iz Lockeridgea, str. 7; usp. Schofield (1973), i Furet/Sachs, str. 715 i dalje; nasuprot tome Neuburg, str. 96

⁵³¹ O Narbonneu, Le Roy Ladurie (1966), str. 333; o Francuskoj, Fleury/Valmary; podaci o 1850. kod Cipolle, tablica 24.

⁵³² O Veneciji, Cipolla, str. 58 i dalje; o Durhamu, M. James, *Family Lineage and Civil Society*, Oxford, 1975, str. 105 i dalje; o Francuskoj, Fleury/Valmary; o Engleskoj, Stone (1969) i Schofield (1973); o Amsterdamu, Hart; o Marseillesu, Vovelle (1973), str. 378 i dalje; o Švedskoj, Johansson (1969, 1973).

⁵³³ G. de Jovellanos, *Obras Escogidas*, Madrid, 1955, str. 71.

⁵³⁴ Stone (1964); Mill (1974); T. Parry, *A History of Welsh Literature*, Oxford, 1955, str. 257 i dalje; Johansson (1969, 1973); Poutet; Laget.

⁵³⁵ R. Cotgrave, *A Dictionnary of the French and English Tongues*, London, 1611, natuknica "Bissouart".

⁵³⁶ O pokućarcima (*chapmen*), Neuburg, 5. pogl.; Schenda (1970), 4. pogl.; J. J. Darmon, *Le Colportage de librairie en France sous le Second Empire*, Pariz, 1972, str. 30 i dalje.

⁵³⁷ O Engleskoj, J. Ashton; o Francuskoj, Bollême (1969, 1971) i Mandrou (1964); o sjevernoj Nizozemskoj, Schotel (1873-4); o južnoj Nizozemskoj, van Heurck; o Danskoj, Jacobsen, 13; o Španjolskoj, Caro Baroja (1969); o Rusiji, Ovsyannikov (1968).

⁵³⁸ O francuskim cijenama, Mandrou (1964), str. 18; o engleskim cijenama, J. Ashton, str. viii; švedski *skilling* bio je 48. dio *riksdalera*, vidi Heckscher (bilj. 6), str. 198. O Lyonu, Garden (2. pogl., bilj. 36), str. 459; o Grenobleu, Solé.

⁵³⁹ Dahl (1946), str. 23.

⁵⁴⁰ Fehr; Shaaber; o "pseudodogađaju", D. Booistin, *The Image*, New York, 1962, pogl. 1-2 (jedan primjer iz doba kraljice Elizabete u Shaaber, str. 294). O obitelji Oudot, Mandrou (1964), str. 30 i dalje; o obitelji Dicey, Shepard (1973), str. 28 i dalje.

⁵⁴¹ E. Nesi (ur.), *Il Diario delta Siamperia di Ripoli*, Firenze, 1903, str. 97, 114.

⁵⁴² O nestajanju improvizacije, Lord, 6. pogl.

⁵⁴³ O Nigeriji, E. Obiechnina, *An African Popular Literature*, revidirano izdanje, Cambridge, 1973; o Srednjem istoku, D. Lerner, *The Passing of Traditional Society*, Gelncoe, 1958.

⁵⁴⁴ Lockridge, naročito str. 33 i dalje. Kritika to argumentacije od strane Margaret Spufford nije objavljena.

⁵⁴⁵ Schenda (1970), str. 250-253.

⁵⁴⁶ Bollème (1969), Bosanquet (1917, 1930) i Svensson (1967).

⁵⁴⁷ Shepard (1973), str. 45.

⁵⁴⁸ *The Academy of Compliments* (London, Aldemary Church-yard, bez datuma) str. 10-11.

⁵⁴⁹ Le Bras, 1, str. 267 i dalje; Delumeau, str. 293 i dalje; B. Plongeron, *Conscience Religieuse en Révolution*, Pariz, 1969, 2. pogl.; Vovelle (1973).

⁵⁵⁰ No to je teško točno utvrditi jer se pučke knjižice, koje osim kalendara obično nisu datirane, ne mogu obrađivati kao vremenski niz.

⁵⁵¹ Bollème (1969); Champfleury, *De Littérature populaire en France*, Pariz, 1861.

⁵⁵² Luther (pismo od 2. 6. 1525), citirano prema George, str. 3; pjesma iz 1546. u Liliencorn, br. 552; usp. Erk-Böhme, br. 262-97; Blickle, str. 127 i dalje; Gravier, str. 175 i dalje; Schottenloher, str. 59 i dalje, 81 i dalje.

⁵⁵³ Pjesme v. Kuiper, Lummel (8. pogl., bilj. 488); pamfleti, Knuttel; značka je reproducirana u K. Haley, *The Dutch in the Seventeenth Century*, London, 1972, sl. 20.

⁵⁵⁴ Pjesme v. Bordier; tiskana građa, Adhémar, Blum.

⁵⁵⁵ H. G. Koenigsberger, *The Organisation of Revolutionary Parties in France and Netherlands*, ponovno tiskano u njegovim *Estates and Revolutions*, Ithaca/London, 1971; T. Wittman, *Quelques problèmes relatifs à la dictature révolutionnaire des grandes vives de Flandre*, Budapest, 1960; J. H. Salmon, "The Paris 16" u *Journal of Modern History*, 44 (1972) koji upozorava da su više klase prvobitno gospodarile šesnaestoricom ali su se kasnije povukli.

⁵⁵⁶ J. H. Salmon, *French Society in Crisis*, London, 1975, str. 139, 209, 287; Le Roy Ladurie (1966), str. 393.

⁵⁵⁷ O lecima, Coupe; o pjesmama, Erk-Böhme, br. 303-16 i Dithurth (1882): br. 2,4 (o Khleslu); o predskazanjima, R. Haase, *Das Problem der Chiliasmus und der Dreissig Jährige Krieg*, Leipzig, 1933.

⁵⁵⁸ Dahl (1939, 1946).

-
- ⁵⁵⁹ L. Zuccoli (1621), u B. Croce/S. Caramella, ur., *Politici a moralisti del '600*, Bari, 1930, str. 25.
- ⁵⁶⁰ M. N. Grand-Mesnil, Mazarin, *La Fronde et la presse*, Pariz, 1967; *Le Pernonisme Berné*, Pariz? oko 1650, str. 2. (British Library 1492m 17(10)).
- ⁵⁶¹ Manning, naročito pogl.1, 4; komentar D. Diggesa, citirano prema Manning, str. 91; o tiskanoj građi George, str. 14 i dalje; o lecima i novinama, *A Catalogue of the Pamphlets...collected by G. Thomason*, London, 1908, i J. Frank, *The Beginnings of the English Newspaper, 1620-1660*, Cambridge, Mass., 1961.
- ⁵⁶² O levellerima, Hill (1972), 7. pogl.
- ⁵⁶³ O baladama, Rollins (1929-32), i Perceval; o Wilkesu, Rudé (1974), str. 222 i dalje, te Brewer, 9. pogl.; o lecima George, str. 65 i dalje.
- ⁵⁶⁴ Plumb (1968); Brewer, 8. pogl.; švicarski je posjetilac bio C. de Saussure, *Lettres et Voyages*, Lausanne itd. izdanje iz 1903, str. 167. Jedan *liard* bijaše četvrt sua i odnosi se na doprinos pojedinaca, a ne na cijenu novina.
- ⁵⁶⁵ O nizozemskim lecima, J. van Kuyk, *Oude politieke spotprenten*, Den Haag, 1940, str. 21 i dalje; o švedskim seljačkim vođama, E. Ingen, *Bonden i svensk historic*, 2, Stockholm, 1948, str. 24 i dalje; balada o Görtzu u Hildeman, str. 80 i dalje; o Struenseeu, W. Coxe, *Travels into Poland, Russia, Sweden*, 3, London, 1970, str. 168 ustanke i bune opisao je Koht (1926), 21. i 22. pogl.
- ⁵⁶⁶ Promatrač je S. Mercier, *Tableau de Paris*, Paris, 1782, str. 68 i dalje; o Père Duchesne, J. Godechot, u S. Bellanger i drugi (ur.), *Histoire generale de la presse frangaise*, 1, Pariz, 1969, str. 456 i dalje; o političkim kalendarima, Soboul (1966), str. 217 i dalje.
- ⁵⁶⁷ O tanjurima, "Champfleury", *Histoire des faïences patriotiques sous la Révolution*, Pariz, 1867; o Francuzu prodavaču lepeza u Bilabaou 1790, R. Herr, *The Eighteenth-century Revolution in Spain*, Princeton, 1958, str. 251; o Rheimsu, M. Crubellier, *Histoire culturelle de la France*, Pariz, 1974, str. 43 (usp. Ozouf, naročito 9. pogl., i Tiersot).
- ⁵⁶⁸ Soboul (1958); P. Bois, *Paysans de l'Ouest*, Le Mans, 1960, str. 594 i dalje.
- ⁵⁶⁹ P. J. Blok, *History of the People of Netherlands*, 5., engl. prijevod, NewYork/London, 1912, pogl. 12-16; E. P. Thompson (1963), str. 89 i dalje, 104 i dalje.
- ⁵⁷⁰ E. Wangermann, *From Joseph II to the Jacobin Trials*, 2. izd., Oxford, 1969, str. 32, 47, 77 i dalje; L. Schmidt (1971), br. 31.
- ⁵⁷¹ Godechot; Herr (bilj. 567), str. 294; Turi; G. Cingari, *Giacobini e Sanfedisti in Calabria nel 1799*, Messina/Firenze, 1957, naročito str. 283 i dalje.
- ⁵⁷² A. Corvisier, *L'Arrmée Française*, Pariz, 1964, str. 151; G. Rudé, *Europe in the Eighteenth Century*, London, 1972, str. 216.
- ⁵⁷³ L'Estrange citiran u članku o njemu u *Dictionary of National Biography*. Novine što ih je on osnovao treba razlikovati od vigoovskog *Observatora* s početka osamnaestoga stoljeća.
- ⁵⁷⁴ Ta hipoteza o udaljavanju izrečena je više puta u različitim nacionalnim kontekstima, premda nikad (koliko ja znam) nije razrađena potanje i usporedno. O Španjolskoj Juan Valera, obrađeno u Caro Baroja (1969), str. 24 i dalje; o Engleskoj, F. R. Leavis, *The Common Pursuit*, Harmondworth, izdanje iz 1962, str. 188; o Njemačkoj, E. Cohn, *Gesellschaftsideale und Gesellschaftsroman*, Berlin, 1921, str. 98; o Danskoj, R. Paulli u Jacobsen, 13, str. 171 i dalje; o Rusiji, R. Jakobson (1944); o Francuskoj, Davis (1975), str. 265.
- ⁵⁷⁵ O francuskoj upotrebi, C. Faure de Vaugelas, *Remargues sur la langue française*, Pariz, 1647, predgovor; W. Bahner, "Le mot et la notion du 'peuple' dans l'oeuvre de Rousseau", u *Studies on*

Voltaire, 55 (1967); *Images du peuple*, I dio; vidi također H. Payne, *The Philosophes and the People*, New Haven, 1976. O engleskoj upotrebi, O. E. D., članak "vulgar" uz tradicionalna značenja te riječi "narodski" (*venacular*) i "neobrazovan" (*ill-educated*) bilježi novo značenje "neotesan" (*ill-bred*). O njemačkoj upotrebi, Stielerova definicija iz 1691, citirano prema W. Conze, u H. U. Wehler (ur.), *Moderne deutsche Sozialgeschichte*, Köln/Berlin, 1966, str. 113.

⁵⁷⁶ O katoličkom kleru, Delumeau, str. 72 i dalje, 271 i dalje.

⁵⁷⁷ O hrvanju, B. Castiglione, *Il Cortegiano* (1528): o samokontroli N. Elias *Über den Prozess der Zivilisation*, I, Basel, 1939; usp. R. zu Lippe, *Naturbeherrschung an Menschen*, Frankfurt, 1974 (osobito o plesu).

⁵⁷⁸ R. Kelso, *Doctrine for the Lady of the Renaissance*, Urbana, 1956, navodi 891 raspravu o toj temi.

⁵⁷⁹ O Languedocu, P. Wolff, *Histoire de la Toulouse*, Toulouse, 1958, str. 212 i dalje, 236; o Walesu, T. Parry, *A History of Welsh Literature*, Oxford, 1955; o Škotskoj, A. Ferguson, citirano prema Mackenzie (1. pogl., bilj. 55), str. 65; o Češkoj, R. J. Kerner, *Bohemia in the Eighteenth Century*, New York, 1932, str. 344 i dalje; B. Balbin, *Dissertatio Apologetica*, Prag, 1775, str. 7; o Norveškoj, O. J. Falnes, *National Romanticism in Norway*, New York, 1933; o Finskoj, Wuorinen, osobito str. 44.

⁵⁸⁰ L. Rotgans, Boerekermis, Amsterdam, 1708, osobito str. 10-11,29; S. Mercier, *Tableau de Paris*, 8. knjiga, Pariz, 1782-1784, 5, 431. pogl.

⁵⁸¹ P. Talpa, *Empiricus sive Indoctus Medicus*, Antwerpen, 1563, str. 9; S. Mercurio, *De gli errori popolari d'Italia*, Venecija, 1603, osobito 4. knjiga; T. Browne, *Pseudodoxia Epidemics*, London, 1646, osobito 3. pogl.; Courvalovi *Les Troperies des charlatans découvertes*, ponovno objavljeno u Tabarin, *Oeuvres*, 2, Pariz, 1858. s Tabarinovim odgovorom. Usp. Davis (1975), str. 258 i dalje.

⁵⁸² M. Reeves, *The Influences of Prophecy in the Later Middle Ages*, Oxford, 1969, str. 508; P. Hazard, *La Crise de la conscience européenne*, Pariz, 1935, 2. dio, 2. pogl.; Haase (bilj. 40); C. W. Roldanus, *C. van Beuningen*, Den Haag, 1931; E. Labrousse, P. Bayle, 2, Den Haag, 1964; i o Engleskoj, Thomas (1971), str. 427 i dalje; B. Capp, *The Fifth Monarchy Men*, London, 1972 (osobito zaključak); F. Manuel, *Isaac Newton historian*, Cambridge, 1963, str. 144 i dalje; i o Joanni Southcott, E. P. Thompson (1963), str. 382 i dalje.

⁵⁸³ Trevor-Roper, str. 97 i dalje; Caro Baroja (1961), 4. pogl.; Mandrou (1968), 7-9. pogl.; Macfarlane, str. 57, 88; Thomas (1971), 18, 22. pogl.; Midelfort, 6. pogl.; Barberini, citirano prema Ginzburg (1966), str. 137; župnik citiran u Boswell (1. pogl., bilj. 19), str. 266

⁵⁸⁴ O firentinskim primjerima, Guasti, str. 72; o rimskim primjerima, J. Delumeau, *L'Italie de Boticelli à Bonaparte*, Pariz, 1974, str. 328; o osamnaestom stoljeću, F. Venturi, "Enlightenment versus the Powers of Darkness" u njegovom *Italy and the Enlightenment*, London, 1972; L. Parinetto, *Magia e ragione*, Firenca, 1974.

⁵⁸⁵ J. Du Ballay, *Défense et illustration de la langue française*, (1549), osobito 2. knj., 4. pogl.; o jeziku, J. Lough, *An Introduction to Seventeenth-Century France*, London 1954, str. 244 i dalje; o svećenstvu, M. de Certeau, *L'Ecriture de l'histoire*, Paris, 1975, str. 270 i dalje; M. Desgrouais, *Les Gasconismes corrigés*, Toulouse, 1766; Rousseau, citiran prema Balmer (bilj. 58), str. 122.

⁵⁸⁶ Friedman (1961a), 1-2. pogl.; W. Cornwallis, *Essays*, London, 1600, "Of the Observation and Use of Things"; o jigu, Baskervill (1929), str. 111; o ludama, Welsford, 7. pogl.; R. S. Crane, "The Vogue of Guy of Warwick", u *Proceedings of the Modern Language Association*, 30 (1915), osobito str. 167 i dalje; J. Webster, *The Displaying of Supposed Witchcraft*, London, 1677, str. 323; Chesterfield svome sinu 25. srpnja 1741.

⁵⁸⁷ Reenberg, citiran prijevod R. C. A. Prior, *Ancient Danish Ballads*, 3. knj., London, 1860, 1. dio, viii; usp. R. Paulli u Jacobsen 13, str. 228 i dalje.

⁵⁸⁸ P. Cazin, *Le Prince-Evêque de Varmie*, Pariz, 1940, str. 131, o viteškim romanima u Poljskoj; o

vješticama, Baranowski. B. Szabolcsi, *A Concise History of Hungarian Music*, London, 1964, str. 37, 43; Kodály, str. 16.

⁵⁸⁹ Scott, I, str. 13; o lutkarima, Robertson (bilj. 524), str. 118 i dalje; J. Beattie, *Scotticisms*, 1787; J. Rae, *Life of Adam Smith* (1895), ponovno tiskano New York, 1965, str. 396; općenito razmotreno u D. Craigh, *Scottish Literature and the Scottish People 1680-1830*, London, 1961, 1-2. pogl.

⁵⁹⁰ O "otuđenju" ruskih plemića od njihove tradicionalne kulture, M. Raeff, *Origins of the Russian Intelligentsia*, New York, 1966, str. 74 i dalje; o lakrdijašima Petra Velikoga, Welsford, str. 182 i dalje; o čitateljima *luboka*, Ovsyannikov (1968), str. 17; o tradicijskim prežicima, R. Pipes, *Russia under the Old Regime*, London 1975, str. 187 S. T. Aksakov, *A Russian Gentleman*, engl. prijevod, London, 1917, str. 289; i Chadwick str. xiii.

⁵⁹¹ O stavu kojem se suprotstavljam, E. Schmidt; H. Bebel, *Proverbia germanica*, ur. W. H. D. Suringar, Leiden, 1879; H. Bebel, *Facetien*, ur. G. Bebermayer, Leipzig, 1931; S. Franck, *Weltbuch*, 2 knj., Frankfurt, 1567, S. Franck, *Sprichwörter*, 2 knj., Frankfurt, 1541; F. Friese, *Historische Nachricht von den merkwürdigen Ceremonien der Altenburgischen Bauern* (1703), preštampano Schmölln, 1887; o Fieseu, G. Fischer, *Volk und Geschichte*, Kulmbach, 1962.

⁵⁹² O stavu kojem se suprotstavljam, Hustvedt; P. Syv (ur.), *Udvalde danske viser*, Copenhagen, 1695, ponovno tiska Vedelov predgovor i dodaje vlastiti; o Švedskoj, Jonsson, str. 35 i dalje, i Svensson (1955).

⁵⁹³ J. Aubrey, "Remains", u *Three Prose Works*, Fontwell, 1972, str. 132; o njemu, R. Dorson, *The British Folklorists*, London, 1968, str. 4 i dalje.

⁵⁹⁴ J. B. Thiers, *Traité des superstitions*, Pariz, 1704; H. Bourne, *Antiquitates vulgares*, Newcastle, 1725 (o njemu, Dorson, *The British Folklorists*, London, 1968, str. 10 i dalje); L. A. Muratori, *Dissertazioni sopra le antichità italiane*, 3. knj., Milano, 1751; o njemu, S. Bertelli, *Erudizione e storia in L. A. Muratori*, Napulj, 1960.

⁵⁹⁵ Montaigne, *Essais*, I, 54. pogl.; o Malherbeu, G. Tallemant des Réaux, *Historiettes*, ur. A. Adam, Pariz, 1960, str. 119.

⁵⁹⁶ O toj modi, M. E. Storer, *La Mode des contes de fées (1685-1700)*, Pariz, 1928; on Caylusu, A. P. Moore, *The Genre Poissard and the French Stage of the Eighteenth Century*, New York, 1935, str. 96 i dalje.

⁵⁹⁷ *The Spectator*, br. 70, Friedman (1961a), 4. pogl.; T. Blackwell, *An Enquiry into the Life and Writings of Homer*, London, 1735; R. Lowth, *De sacra poesia Hebraeorum*, Oxford, 1753.