

Оригиналан научни рад

УДК: 392/393(=163.41)(497.113)''19''

Весна Марјановић

ОБИЧАЈИ ЖИВОТНОГ ЦИКЛУСА КОД СРБА У БАЧКОЈ

Апстракт: У раду се говори о обичајима животног циклуса који су били израз традиционалног модела мишљења и понашања српског становништва у Бачкој до друге половине 20. века. Такви обичаји се евоцирају у наративима који припадају култури сећања, а које приповедају казивачи старије доби. Стварна доживљена обредна пракса указује на прилагођавање старих облика ритуала и стварање нових сходно времену у којем се живи. Доживљени ритуали у прошлости често се разликују од стварних, иако се сматрају наставком традиционалног понашања становништва. Ипак, доживљени облици ритуала и они који се преносе у наратијама и сећању, комплементарни су у срединама где постоји континуитет у породичној заједници, тј. када је остварен заједнички живот више генерација под истим кровом и где се изграђена микрообредна пракса преноси с генерације на генерацију као део идентитета. Код других породица, где је присутан генерацијски вакуум и просторно раздвајање, није могуће говорити о континуитету стварних модела понашања. У овом раду се представљају наративи старијих казивача из насеља у околини Сомбора, Новог Сада и Титела, као и они делови из архивске грађе и литературе који се баве, условно речено, традиционалним моделом културе.

Кључне речи: *обичаји, ритуали, животни циклус, Бачка, српска традиција*

Увод

Под обичајима животног циклуса у овом раду разматрају се системи обредне праксе везани за рођења детета, свадбеног церемонијала и погребних обреда. Сви обичаји су представљени у друштвеном контексту који се

везује за српску заједницу у Бачкој, у периоду од друге половине 19. до друге половине 20. века. Како је реч о дугом временском раздобљу јасно је да су се, сходно свим историјским збивањима кроз време и простор, и носиоци ових обичаја, Срби, прилагођавали, мењали и усклађивали своје обичајно понашање и мишљење сходно историјским приликама кроз које су пролазили и друштвеним системима у којима су живели. Још једна напомена на почетку рада чини се битном, а то је да су обичаји животног циклуса сагледавани у оквирима народне културе, народне религије и народних представа, али не искључиво у оквирима елитне културе, која се сходно приликама и временима развијала на простору данашње Бачке у вишим слојевима друштва. Рад је настао на основу емпиријског истраживања у сеоским и градским срединама Бачке, и на основу релевантне литературе која обрађује ову тематику. Казивачи су били махом старије старосне доби од 46 до 80 година. Намера је била да се путем компаративне методе спозна култура сећања српског становништва у 21. веку која се односи на, условно одређен, традиционални модел обичаја животног циклуса.

Под обичајима животног циклуса Срба у Бачкој, у оквирима овог рада, подразумева се низ симболичких радњи и односа који репрезентују симболичку интеракцију¹ породице, појединаца и заједница на локалном (приватном) и ширем (јавном) плану. При томе, треба имати у виду да се сви поменути корпуси обичаја, попут других, састоје из три неодвојива сегмента, тј. како Гарнер назначавача, они поседују „базичну троделну процесуалну структуру чак и онда када имају многе одвојене епизоде“ (Гарнер 1986: 40). Обреди животног циклуса састоје се из три фазе: одвајање, маргиналност (или лимен) и реагрегација (*исто*). Сходно историјским периодима и развоју друштва у традиционалним културним обрасцима, структура обичаја српског становништва у одређеним срединама поседује изразито садржајну прву и последњу фазу. Ова обредна пракса се црпи из друштвене средине усаглашене с правилима приватног кодекса понашања; наиме, ритуални субјект се издваја из његовог дотадашњег места у друштву, и поставља на ново место након унутрашње трансформације и спољашње промене (зачеће/рођење детета, крштење, девојка/удата жена, живи/покојник). Међутим, средишња фаза, позната у теорији „обрета прелаза“ као маргинална или лиминална фаза, доноси низ обрета који су битни за друштвено-културни процес и самим тим експлицитно говоре о културном диверзитету (Гарнер 1986: 41).

Према томе, обичаји из животног циклуса у традиционалној народној култури² имали су посебне, латентне и манифесне улоге у прошлости. Тра-

¹ *Симболичка интеракција* је појам који се користи у раду Херберта Блумара (Blumar 1962).

² Под *традиционалном народном културом*, у овом прилогу, подразумева се образац или више њих које је шире друштво (народ) поставило у некој временски одређеној прошлости, који се преносе из генерације у генерацију у основном облику, али у исто време поседују могућност прилагођавања до прихватљивих форми у времену у којем се живи, тј. тако да се не ремети основна структура обрасца.

диционална култура, каже Бојан Јовановић, показује своју комплексност у социјалној организацији, материјалној производњи, митском, ритуалном, фолклорном стваралаштву (Јовановић 1994: 137). Њена најоучљивија улога била је у очувању свести о етничкој припадности и утврђивању посебности у односу на друге. То је подразумевало да су обичаји утицали и на образовање јасних слика о културној разноликости једне географски одређене области каква је Бачка. Културна различитост уопштено се схвата као комбинација људских идентитета и предуслова, који се састоје од пола, етничке припадности, старости, генерација, религије, културног порекла, социо-економске позадине, и тд. Разноликост је истовремено постала и део свакодневне реалности с којом су се Срби као народ суочавали, па су тражили одговарајуће механизме да овладају њоме, што им је и полазило за руком.

У свом дугом трајању на овом простору, Срби су сачували своје обичаје у сећању, али не и у пракси. Нарочито се то може приметити у обичајима који се односе на животни циклус. Суочавамо се са чињеницом да је данас тешко издвојити особености српске народне традиционалне културе у датим оквирима обичајне праксе, јер су временска дистанца, технолошки напредак, општи економски развој и образовање утицали на њихову модификацију. Ипак, упркос свим изазовима модерног времена до данас су очуване вредности традиционалне културе у извесној мери – макар у једном делу њихових реконструкција – и то баш зато што су сачуване у наративима старије популације. На то су указала и емпиријска истраживања, посебно у насељима у региону Шајкашке и око Сомбора (Стапар, Апатин), која су вршена почетком 21. века³, као и претходна парцијална етнологска истраживања у Бачкој, током друге половине 20. века.⁴

Уопштено речено, етнологска и антрополошка литература о обичајном животу Срба у Бачкој није обимна, а већим делом се односи на свадбене обичаје, као садржајно најбогатије и сценографски најсликовитије.⁵ Ипак, треба поменути да су – у оквиру систематских теренских истраживања народног живота у Војводини које је спроводила Матица српска у сарадњи с Војвођанским музејом из Новог Сада – још 1949. године вршена етнографска испитивања у Бачкој, мада је тежиште било на народној ношњи (Николић 1952: 587). То је и разумљиво, јер је народна ношња, поред језика, била једна од битних видних одлика разноврсности и мултиетничности. До данас нису објављене веће студије у којима би се – било на етнографској било на широј антрополошкој основи – приказао развој, очување па и нестајање обичаја из животног циклуса овог региона, посебно међу српским заједницама. Дакле,

³ Проучавања животног циклуса обичаја у Шајкашкој део су ширег пројекта под називом „Становништво Војводине“, који спроводи Одељење за друштвене науке Матице српске.

⁴ Грађа у упитницама Етнологског атласа Југославије (бр. 4) места: Бачка Паланка, Бачко Градиште, Бачко Петрово Село, Ада, Ковиљ.

⁵ О свадбеним обичајима у Бачкој писали су следећи аутори: о заједници Срба, уп. Босић 1993; о заједници Црногораца, уп. Лајић Михајловић 2004; о заједници колониста, уп. Петровић 1990; о снимању свадбе, уп. Жикић 1998.

до сада није публикувано ни једно интегрално дело које би представило животни циклус, погледе и обичаје у времену и простору, изузев текста о свадбеним обичајима Срба у Бачкој, ауторке Миле Босић. Када је реч о наведеним обичајима, у радовима Миле Босић делимично се налазе и појединачни описи обредних и магијских радњи, попут љубавне магије, магије за плодност, симболике биља или воде у обредној пракси. Због изузетно оскудне етнографске литературе није могуће представити задату тему у виду адекватне аналитичке расправе. Даљи рад ће стога представити фактографски прикупљену емпиријску грађу и фрагменте из литературе о датом подручју, у периоду од краја 20. до почетка 21. века.

Бачка, мултикултурни простор и развој механизма у чувању обичаја код Срба

У 18, 19. и првој половини 20. века, као што је познато, становништво Бачке је било етнички веома разнолико и састојало се од Срба, Немаца, Мађара, Словака, Буњеваца, Шокаца, Хрвата, Русина, Руса, Грка, Цинцара, Јевреја, Јермена, Цигана (данас Рома), а током 20. века насељавају се и Црногорци, Срби из Босне и Херцеговине, Далмације, и других крајева. Бачка је била и остала многоверски регион у којем је католичка вера била доминантна (66% католика у прошлости), са значајним уделом православне вере, а потом протестантске и јеврејске (Gyöge 2007: 37). Узимајући у обзир тако комплексну етничку и верску структуру, јасно је да су обичаји животног циклуса били изложени процесима акултурације, модификације и прилагођавања реалном начину живота.

Упркос недостатку интегралног приступа култури Срба у Бачкој, евидентно је да су Срби до половине 20. века на подручју панонског културног простора чували и сачували добар део модела традиционалне обредне праксе везане за породични циклус, који кореспондира са животним циклусом. У прошлости је за то било више разлога: почев од тежње да се очува и истакне национални и културни идентитет, па до потребе да се створи једна врста одбрамбеног механизма у односу на постојећу аустријску, те мађарску власт, која је законима настојала да регулише понашање у духовној сфери српског народа (Марјановић 1995/1996: 183). Осим тога, на простору где егзистирају различити културни обрасци, велика је вероватноћа да ће опстати образац који је сличан оном из суседства али није и идентичан с њим, управо због тога што га и комшија који припада другој етничкој заједници поседује.

Животни циклус обичаја је динамичан комуникацијски збир ритуала. Срби у Бачкој се по томе нису разликовали од становништва других крајева,

али ни од других етничких заједница. Већина ритуала који се практикују у сваком од појединачних целина дефинисани су народном перцепцијом сплета интерактивних процеса који се одигравају у датој култури. Једно важно својство свих ритуала који се обављају свесно или несвесно јесте њихово препознавање у архетипском облику. Осим тога, сви они поседују способност променљивости и прилагођавања времену у којем се живи, па се модификују или трансформишу у формалним облицима. Чест је случај да њихова симбиоза изнедри нове облике ритуала, сходно времену у којем се намећу нови услови живљења. У том случају, сви ритуали који се издвајају нису схваћени у тзв. новом контексту, макар настали у најсавременијем добу, већ су схваћени – како је напред речено – као препознатљива традиција. Дакле, следећи Мирчу Елијадеа, човеку је својствено да понавља чин стварања, а његов верски календар у периоду од једне године обнавља успомену на све космогоничке силе које су постојале на почетку (Елијаде 1986: 14).

Обичаји животног циклуса – посебно када се проматрају ритуали који су у непосредној вези са рођењем или са смрћу и погребом – још увек су препуни архаичних радњи и посебног односа према почетној и завршној етапи људског трајања. Да би се тема представила у задатом облику, потребно је дати оквире у којима се одвијају обичаји животног циклуса, што имплицира давање сумарних историјских референци о породици као носиоцу обредне праксе у целини, и посебно обичаја животног циклуса.

Породица⁶

По доласку Срба у јужну Угарску, према Душану Ј. Поповићу, могу се издвојити четири типа насеља која су условљавала унутрашњу породичну организацију: (1) војничка, често премештана с локације на локацију, (2) војно-земљорадничка, (3) кметовско-земљорадничка, (4) варошко-паланачка (Поповић 1990: 322). Од врсте насеља зависила је и организација живота у микрозаједници као што је породица. О унутрашњој организацији и приватном животу српских породица мало је података у литератури. Улога породице, њена структура и улога у очувању идентитета кроз ритуале везане за самоформирање и трајање, као и њена улога у нестанку обичаја, маргинализована је као тема у проучавању прошлости Срба у Бачкој. О статусу српских породица на ширем подручју Бачке може се сазнати из извора који су представљали истакнуте друштвене слојеве српског друштва с краја 18. и 19. века, али на основу тих података није могуће реконструисати свеукупни духовни садржај и суштину обичаја који су обележавали те породице.

⁶ Једно од значајнијих дела посвећених српским породицама насељеним у Сентандреји по Великој сеоби 1690. године, на основу архивских извора, јесте Бачко (2009).

Нешто више података, поред архивског материјала везаног за делове Војне границе у 18. и почетком 19. века, пружају социолошки радови који се односе на адаптивна проучавања колонизованог становништва у насељима Бачке између два светска рата, и након Другог светског рата. Поред тога, нема скоро уопште етнографских и антрополошких истраживања новијих миграција у Војводину након 1990. године, па самим тим нису обухваћени ни односи унутар породица у вези са одрживошћу обичаја.

Специфични историјски развитак Срба у оквиру Угарске, те Аустро-Угарске, утемељио је основне форме организације породичне заједнице које су утицале на очување идентитета и свести о пореклу. Такву организацију Трипковић назива *словенском задругом* и сматра како је њен значај утолико већи у етничким заједницама које су у дужем историјском периоду егзистирале у оквиру великих и страних империја попут Хабзбуршке монархије (Трипковић 1997: 55). О оваквом типу породице сазнаје се нешто више тек пошто долази до формирања грађанских и националних држава (*исто*). Гавриловић, на основу архивских података, износи да је законом било уређено управљање домаћинством: „Највиши ауторитет има 'домувладика', најстарији способан мушкарац. До њега је домаћица, вредна и најстарија жена у кући. Обоје брину о 'вјери и благочестију, добронаравиј, доброму порјатку, трудољубију и слогџи обшчине домашне старати се, на то сва урежденија чинити и о потребама дома свога бринутџи се'. Остали члановџи дома морају према њџима имати особито 'почитаније' и покоравати им се.“ (Гавриловић 1988: 158). Повољном развоју породице у 19. веку одговарали су све бољи услови живота, па су нарочито у Војној граници породице биле многобројније него у другим крајевџима Провинцијала (Поповић 1990: 253).

Сучељавањем оскудних података из литературе и прикупљене емпиријске грађе о организацији породичне заједнице на измаку 20. века, могуће је извести делимичне закључке како су до прве половине 20. века породице у Бачкој припадале патријархалном типу ораганизације, у којој је било више крвних сродника (отац, мајка, ожењена браћа, деца). У Војној граници породица је била уређена према војном устројству, тј. живот је личио на живот у касарнама. Уколико би се браћа делила, млађџи син је остајао с родитељџима и са својом породицом на имању. Тако су често живеле по три генерације заједно, а брачни паровџи су имали и до дванаесторо деце (Д. Н., казивач из Бачког Петровог Села). На челу такве породице обично је био најстарији члан, отац или деда. Сматрало се сасвим природним да породице буду бројне, јер су често казивачџи наглашавали да у руралним срединама само тако могу да задовоље све егзистенцијалне потребе које намећу правила о одржању и кохезији заједнице. Подела улога и послова у домаћинству била је ствар договора, али је важно напоменути да су у расподели послова учествовали сви члановџи заједнице (теренска грађа из Стапара, Ковиља, Футога, Жабља).

Промене у структури породице ишле су упоредо с модернизацијом друштва. Модернизација начелно мења социо-културни оквџир репродукције,

констатује Трипковић, што се нарочито одражавало на формирање нове улоге жене и мајке (Трипковић 1997 : 29). Како се ближила средина 20. века, породице су се бројчано смањивале и сводиле на оца, мајку, евентуално деду, бабу, и на једно до два детета.

Дескриптивни традиционални модели обичаја животног циклуса

1. Обичаји о рођењу детета

У дескрипцији обичаја везаних за рођење детета, праћен је устаљен образац презентације низа ритуала који се тичу како жене тако и детета. За дете је битно да се у процесу његовог легитимног прихватања у породицу изведу сви ритуали који су везани за чин „првог“ – прво купање, први подој, први зуб, први корак – јер је то уједно и ознака којом се обележава ток дететовог даљег живота. Долазак новог бића је свакако биолошки догађај, али то је истовремено и друштвени и религијски феномен у култури. Чин рађања је потпун тек када се и обредно изведе и сакрализује (Требјешанин 1991: 97). Међутим, сам догађај је био третиран амбивалентно, тј. праћен је радошћу целе породице, али истовремено је заоденут и мистичним страхом пред непознатим (Бандић 1980: 30). Због свих непознаница које су претходиле доласку на свет новог члана заједнице, у традиционалној култури било је опште распрострањено схватање да процес рађања представља критични период како по жену која треба да се породи, тако и по породицу (*исто*).

Како је у српском патријархалном друштву у прошлости био циљ обезбеђивање потомства путем склапања брака, још током свадбеног церемонијала започињало се с ритуалима за плодност младог пара: док се невеста испраћа из родитељског дома, када је уводе у младожењин дом, додавањем мушког детета– *накоњчета*, приликом доласка с венчања, у ритуалима свођења младенаца, итд. Сходно томе, ни Срби у Бачкој нису одступали од начела патријархалног друштва и општих ритуала којима је требало утицати на обезбеђење потомства, превасходно мушког.

У том контексту положај жене у новом дому је зависио у великој мери од рађања деце. Однос заједнице према трудној жени био је сложен и препун симболичних радњи. Чланови породице су са трудном женом изграђивали посебне механизме општења, тако што се комуникација одвијала одређеним, добрим (пожељним) и лошим (опасним) понашањем. Ипак, када је реч о сеоској средини – на пример, у Стапару – трудна жена у прошлости није била поштеђена послова у кући, нити у пољу. Радила је све послове скоро до самог порођаја. Потом би се спроводила њена ритуална изолација, која како

каже Бојан Јовановић, доприноси кулминацији светог у чину порођаја, што се испољава у удаљавању од уобичајеног профаног контекста (Јовановић 2001: 71). Физичка изолација се испољавала у постављању границе око кревета на којем је лежала породиља, односно простор се одвајао фиктивно чаршавом или *комарником*.⁷ Дакле, временски период од четрдесет дана од рођења детета идентификован је као свето време и, истовремено, као магијско време култне нечистоће (Јовановић 2001: 73). С једне стране, мајка се сматра нечистом, јер се њено тело чисти и обнавља, налази се у периоду лохијалности, док је дете, такође, у прелазном светом врмену статусно неодређено (Жабал, Бачко Градиште, Кула). Жена која треба да се породи или која се порађа јесте *породиља* (Бачка Паланка, Сомбор, Кула, Шајкаш, Вилово) или *бабињара* (околина Новог Сада – Футог, Лединци). У прошлости, жене су се порађале код куће у соби, у предњој соби или у малој кући (Бечеј). У другој половини 20. века, уобичајено је да се жена порађа у најближој болници.

Често се помиње да се жена у прошлости порађала лежећи на постељи, на посебној дасци, или су се спајале две столице на којима је седела (Бачка Паланка, Равно Село). Може се чути и да се жена порађала чучећи (Футог), или држећи се за столицу која је постављена на бок (Лок). Поред ње је обично била свекрва, старија искусна жена или бабица. *Пупак*, *пупковину* бабица, пре него што пресече, стегне при трбуху и веже „праменом нити са пешкира“, *црветом* (Стари Футог), или црвеном вуницом. Кад детету отпадне пупак мајка га увије у платно и чува у некој кутији, или га пак увије у пешкир и похрани у ормар. Пупчану вршцу су обично давали детету пошто наврши пету, шесту или седму годину живота да *одреши*. Тим ритуалом се обезбеђивала срећа у даљем животу, и сматрало се да је од тада *одрешено*, тј. више није спутано (Каћ, Стапар, Футог). Ово је уједно био и симболичан раскид с мајком.

У народу су сачувана бројна веровања која се односе на натприродна својства *постељице*, плодове опне. Постељици се придавао магијски значај. За дете и то посебно женско које би се родило у постељици, тј. *кошуљици*, веровало се да ће постати вештица (Тител), па се таква постељица одмах спаљивала или закопавала. Тек рођено дете, пошто се окупа и повије у пелене, полаже се у колевку, коју је припремио отац нешто раније. У имућнијим породицама колевка се наручивала у столарским радионицама (Апатин, Жабал), а ако није прво дете у породици тада се наслеђивала. Колевке су биле мањих и већих димензија. Мање су биле мобилније и мајке су их носиле по потреби на њиву, у виноград или воћњак. Веће колевке су преко дана стајале уз подножје кревета, а преко ноћи уз кревет мајке или бабе (Марјановић 1997: 354).

Одмах по рођењу, доносила се *света вода* или *знамење* из цркве, и тада је свештеник давао привремено име новорођенчету које је било у употреби

⁷ *Комарник* је ткани куделни чаршав четвртастог облика коришћен за спавање лети на отвореном.

до крштења. Уколико дете које је претходно крштено умре, колевку носе на гробље и више је не користе. За другу децу која би се рађала правили су нову колевку. Некрштену децу нису сахрањивали у гробљу већ поред њега. Док су мајка и дете у светом простору, у ритуалној изолацији, отац би позивао комшије на част, тј. ракију; тада се спроводе такође пожељне колективне ритуалне радње у којима је отац у центру догађања – од весела до цепања његове кошуље. Радост и претерано весеље такође су сматрани пожељним понашањем које доприноси *разгону* непожељних дејстава на мајку и дете.

Како према веровању ништа није препуштено случају, тако се и долазак новог члана морао потврдити одређивањем судбине која је зависила од *суђеница*, *суђаја* или *мислосница*.⁸ Заправо, то су женска митска бића која одређују животни век детету. Према веровању, трећи дан пошто се дете роди суди се о његовој судбини.⁹ Тада би мајка припремила понуде суђеницама у јелу и пићу уз обавезни култни колач, и оставила покрај колевке или лежаја где спава чисто, свечано обучено дете. Настојало се, дакле, да се поклонима одобровоље митска бића од којих ће касније све зависити у животу. Оваква веровања код Срба нису усамљена већ су шире распрострањена и међу другим етничким заједницама на овом простору. Бојан Јовановић примећује начелно како веровање у судбину не ограничава деловање, већ представља често само оправдање за неуспеле активности касније у животу (Јовановић 2007: 15).

Мајка и дете су, иначе према веровањима, били изложени дејствима злих сила у периоду до четрдесет дана. Тада се посебно пазило шта се и како се чини. Детету се одмах по рођењу везивао црвени конац око руке, а под главу, у колевку су се стављале разноврсне амајлије, најчешће бели лук, маказе, нож, и сл. Након купања детета, вода се бацала „тамо где се не гази“ (Стапар, Бечej). Дете се није смело остављати само када се купа; пелене и све што припада мајци и детету од веша није смело да заноћи напољу и сл. Кад протекне овај „критични“ временски период и кад се крене с дететом изван куће, обавезно су му се стављале неке амајлије као заштита, или се, пак, чело гаравило како би се дете сачувало од злих сила.

⁸ То су женска бића преузета из античке митологије у синкретизму са словенским веровањима. Код Грка су биле познате под именом *мојре* – Клото, Лахеза и Атропа, а код Римљана су то *парке*. Према миту, Клото говори о садашњости, Лахеза о прошлости, Атропа о будућности. У хришћанству, на неки начин, постоји подударност са архаичним представама о митским бићима која проричу судбину; та подударност се огледа у поклоњењу три мудраца пред тек рођеним Исусом Христом. Њихови прерогативи, ознаке и дарови које су донели на поклоњење – тамјан, злато и измирна, као симболи божанског знамења, земаљске власти и људске смртности – прерушени су садржаји архаичног мита, сматра Јовановић (2007: 19).

⁹ Митолошка бића у облику жена која одређују судбину новорођеном детету ... најчешће се везују за сижее у којима одређују прерану смрт новом члану заједнице. Представе да човеку одмах по рођењу митолошка бића одређују судбину која се потом не може променити, сусрећу се код свих балканских народа, али и шире, уп. Толстој, Раденковић (ур.) (2001, s.v. *суђенице*).

Током шест недеља по порођају, како је претходно већ поменуто, било је дозвољено да породиља комуницира само са свекрвом. Кад породиља ојача и устане из постеље, долазе рођаци и комшије на *бабине*. Уједно, то је временски период када се успоставља нека врста ритуалне сегрегације од окружења. Том приликом је био припреман свечани ручак, гозба, као важан комуникацијски и структурирани облик потврђивања новог статуса мајке и детета, али и врста ударја. Осим тога, институција даривања успоставља равнотежу у прихватању новог члана заједнице. Гости долазе с даровима: детету поклањају најчешће кошуљицу, новац, а мајци чарапе, кецељу, метражно платно за хаљину, и сл. Уколико је рођено мушко дете, обавезно се доносио као дар петао и погача, јабука, вино, црни лук и со. За женско дете се носила кокош. Корпа у којој су ношене бабине прекривала се посебно припремљеним пешкиром, често с везеном поруком новорођенчету. Таква пешкир или већа салвета даривала се породиљи. Свака ствар дарована породиљи имала је своје симболичко значење.

Мајке су дојиле децу дванаест или шеснаест месеци, а дешавало се да то чине и до навршене друге или треће године детета. Веровало се да жена не може остати у другом стању, ако временски дуже доји дете. Уколико би се десило да остане носећа, прекидала је с дојењем уз речи „сада млеко припада другом детету“ (Стапар). Уколико мајка не би имала млека, узимала се нека жена из комшилука да подоји дете. Деца по млеку задојена истом женом нису представљала неко сродство, али се сачувало памћење о поштовању и узајамним везама таквих породица.¹⁰ Филиповић сагледава у овом архаичном комуникативном облику вишеструку улогу жене у традиционалној култури, а то се може пренети и на структуру односа који су се успостављали у оквиру микрозаједница Срба у Бачкој. Наиме, у првим моментима и ритуалима који се врше приликом доласка новог члана заједнице, значајна улога припада и жени која помаже породиљи: „Жене су те које онда вршећи обичај или тражећи помоћ у невољи изналазе новорођеном или болесном или без мајке осталом детету жену која ће га задојити или дојити, и која ће му бити 'мајка по млеку'“ (Филиповић 1963: 35). Иначе, таква је пракса била позната и код Хрвата у Славонији, посебно у региону Осијека (*исто*). О овој појави оставио је забелешке и Никола Беговић, описујући живот Срба у Војној граници, и наводећи да је крајем 80-их година 19. века био обичај да првих дана по рођењу нека друга жена задоји новорођено дете, па су њена деца и дете које је подојила сматрани браћом/сестрама по млеку (Беговић 1887: 159). У шајкашким селима, као и у Тителу, дешавало се да, уколико дође до проблема приликом порођаја, позову жену из комшилука која већ доји своје дете да подоји новорођенче, али се, како је то већ наведено, то није сматрало никаквим сродством. Па ипак детету кад поодрасте говорило се ко га је први пут подојио, те је оно с том женом имало касније посебан однос изражен у поштовању.

¹⁰ Погледати детаљније о сродству по млеку у раду Миленка Филиповића (Филиповић 1963: 33–65).

Прихватање и означавање легитимности новог члана заједнице стиче се чином крштења. У прошлости, а често је то присутно и данас, венчани кум је у улози и кршеног кума (Стапар, Тител, Шајкаш). Кум је најчешће давао име детету на крштењу. У другој половини 20. века кум се често договарао с родитељима, па су додељивана имена деци према жељи родитеља. У овом сегменту, казивачи су истицали како децу на крштење носе кум, кума и жена (бабица) која је помагала на порођају. У неким крајевима ишао је и отац у цркву. Мајка је за то време код куће уз молитву започињала неки посао у жељи да се имитативном магијом утиче на избор занимања и срећу детета. Дакле, и овде је путем магијско-религијских радњи постојало уверење да ће се утицати у преломном, граничном времену на судбину детета. По доласку из цркве дешавало се да дете унесу кроз прозор, а не кроз врата (Надаљ).

Од осталих ритуала који су предмет наративног преношења образаца одрастања помиње се, како је и напред истакнуто, све што се детету догађа први пут – први зуб, прво шишање, први корак. Интересантно је да ни становништво Бачке ни становништво других насеља у Србији није придавало неки нарочити значај ницању првих млечних зуба, већ се важност поклањала испадању зуба. Када детету испадне први млечни зуб, баца се на таван или преко крова (Бачка Паланка, Обровац), или се умота у хлеб и да псу (Футог, Равно Село), стави се под камен (Лединци), да би дететови нови зуби били здрави.

Шишано кумство као институција није било развијено. Децу су, осим приликом крштења, углавном родитељи шишали у првој години живота до главе, како би – према веровању – имала густу и јаку косу. Време које је било одређено за овај чин припадало је дану, тј. дневној светлости. Коса приликом шишања није смела да падне на под и због тога се ширио пешкир. Казивачи приповедају како се након шишања дете повуче за уши или се заљуља глава међу длановима. Прва одрезана коса се обично чувала. Осталу косу су бацали у ватру, како не би опадала или како дете не би имало главобољу. У Лединцима поред Новог Сада, приповедало се да је дете први пут шишао ујак, кад дете напуни годину дана, и то у младу недељу, што би било на неки начин подударно са обрасцем шишаног кумства.

Ритуали везани за први корак имали су такође посебно значење и морали су се извести тачно према устаљеној процедури. У Бачкој се тај догађај најчешће назива *поступаоница*. Када се примети да ће дете проhodати – обично је то око дететове навршене прве године – позову се деца из комшилука, а дужност мајке је била да умеси погачу коју би ставила на неку столицу. На горњој површини погаче наслагани су одређени предмети који симболично треба да нагесте којим ће се занимањем дете бавити када одрасте (нпр. мање алатке, књига, плетиво, и сл.). Символика је зависила од пола детета. Тада се дете пусти да иде ка столици и за који се предмет прво ухвати тиме, према веровању, одреди своју будућу професију. Погачу су потом одрасли ломили, делили сваком присутном детету по парче за срећан почетак детета које је проhodало.

Од првих тренутака када се ишчекивао нови члан заједнице па до његовог легитимног прихватања у микросредину, било је потребно све ритуале који су одређени у датој средини спровести од почетка до краја према прописаном реду. Само тако, могао му се обезбедити опстанак у новој средини. Док је дете сасвим мало, бригу о њему водиле су мајке, иако је заједница учествовала у спровођењу ритуала. Кад оно прохода, тада се њиме баве и други укућани, поред бабе, деде, и старија деца. Када се окончају ритуализовани облици деловања, дете постаје легитимни члан своје заједнице, те се његово понашање и даљи одгој одвија према прописаном реду те средине. У прошлости децу нису издвајали из других обичаја који су сматрани битним за одрживост и интегритет заједнице.

У другој половини 20. века обичаји везани за рођење знатно су се модификовали, и у неким сегментима сасвим су се изменили. Самим тим што се жене порађају у болницама, дошло је до промене суштинског значења многих претходно поменутих ритуала. Ипак, у већини насеља одређени поступци у комуникацији с дететом и мајком сачувани су управо да се не би реметила устаљена обредна пракса коју су жене спроводиле у протеклим временима у датој породици. Често се чује како младе мајке кажу „ја не верујем у те бабске ствари, али ако не шкоде детету онда их примењујем“ (Вилово, Мошорин, Бачко Градиште). Дакле, и у овим ставовима се назире страх од прекида породичне традиције и спровођења ритуала који се односе на прихватање новог члана заједнице.

2. Свадбени обичаји

Свадба представља веома разуђен комплекс ритуала и сваки сегмент унутар комплекса има посебно значење. Овом приликом није могуће улазити у све појединости, али ће се тежиште ставити на идеалтипски модел који је остао у сећању данашњег становништва. У целости, када је реч о свадбеним обичајима Срба у Бачкој и материјалном аспекту свадбе, говорило се како су свадбе пружале слику расипног сјаја, што је и данас донекле сачувано у култури сећања која обухвата традиционалне моделе свадбених обичаја (Јанковић, Јанковић 1949: 81).

Поред социјалних и правно-религијских односа, те етичког кодекса понашања у брачној заједници, као и магијских ритуала којима се нова заједница утврђивала, треба узети у обзир скуп ритуала у свадбеним обичајима и теоријски их посматрати као варијанте неколико модела: а) идеалтипски модел са свим скуповима ритуала у свадбеном циклусу – ‘свадба по пропису’; б) када девојка одбегне за момка; в) договорена или намерна отмица – када девојка одбегне или ускочи, што се у прошлости догађало најчешће из економских разлога како би се смањили трошкови свадбе.

Просторне целине у којима су се свадбени обичаји одвијали до друге половине 20. века поседовале су и своју симболичку функцију и посебан облик комуникације. Стога треба имати на уму да је простор свакодневице и уобичајеног живота постајао, сходно спровођењу ритуала, свети простор, односно у бинарној опозицији третиран је као: 'интимни / јавни' : 'кућа (предња или гостинска соба)' / 'двориште, простор око капије, црква, улица'. Након Другог светског рата, свадбе се просторно мењају и само се мањим својим делом одвијају у приватном амбијенту кућног дома, а већи део припада јавном простору – кафана, хотелски ресторани и сл.

Бракови на селима и у градовима Бачке у прошлости су се, с мањим изузецима, склапали између супружника из истог друштвеног слоја, сличног имовног стања и положаја у друштву. Осим тога, бракови су се склапали и унутар истих професија, па су се, на пример, занатлије жениле девојкама из занатлијских породица, трговци девојкама из трговачких породица, док су се *паорске* девојке удавале у *паорске* куће (Стапар, Тител, Вилово, Бачко Градиште, Жабал). Честа је била пракса да занатлије и трговци удају кћери за своје шегрте (помоћнике, ученике), како би удружено водили послове (Вулегић 2002: 139). У ранијим временским периодима, иста крсна слава је делимично била препрека склапању брака, јер је у народу било раширено уверење да су породице које имају исту крсну славу (тј. породичну славу, свеца) у сродству. Међутим, то се временом изгубило. И данас је казивачима свеже сећање о утицају родитеља на избор брачног партнера, о чему говори и Мила Босић (1992: 138). Економски и конфесионални статус имао је велики утицај на избор момка, односно девојке. Међутим, није било занемарљиво социјално и здравствено стање, те поштење и вредноћа породице из које ће се узети брачни друг (Босић 1992: 138). Најчешће су у прошлости брачни парови били исте верске и националне (етничке) припадности. Строго се гледало и на редослед удадбе и женидбе. За породицу је била срамота ако се млађе дете уда/ожени пре старијег брата/сестре. Уколико би се то десило, тада се венчање обављало уз дозволу, сагласност старије браће, сестара и уз благослов родитеља. Приликом уговарања брака једно од најважнијих питања о којем се расправљало је питање мираза. Сеоске девојке су још у раном периоду девојаштва почињале да спремају девојачку спрему (*шмафир*), а очеви су одвајали обрадиву земљу за мираз. Од градских девојака мираз је очекиван у новцу и покућству.

Након Другог светског рата породични морал се мења, па самим тим и однос према браку. Од друге половине 20. века млади су сами одлучивали о својој судбини, а висина мираза није била пресудна за склапање брака. У идеалтипском моделу свадбених обичаја поштовани су сви процедурални и ритуални сегменти традиционалног модела. Стога, према претходно поменутој структури обичаја животног прелаза, као дела „обрета прелаза“, у идеалтипском моделу свадбе разликују се три фазе које се узајамно преплићу. Започети обичаји морају се извести до краја да би се постигао жељени циљ, тј. да би двоје који се браком удружују могли наставити

заједнички живот. У већини насеља ритуали су били веома живи и практиковани су у предсвадбеном, свадбеном и послесвадбеном циклусу. У народу се сматрало да успех брачне заједнице заправо почиње чином спајања две породице преко момка/младожење и девојке/невесте. Срећни исходи на крају сваке етапе свадбених обичаја, према веровању, утичу на каснији ток заједничког живота, односно на успешну сегрегацију. У наставку који следи, конструкција идеалног модела послужиће као илустрација сценографије и спектакла који су одликовали свадбе у прошлости.

2.1. Предсвадбени обичаји

Структуру предсвадбених обичаја чине следећи сегменти које можемо сматрати ритуалима одвајања: статусне иницијације – девојаштво и момаштво, упознавање младих, проводацисање, просидба мала, велика, гледање момкове куће, јабука (веридба), уговор–договор, куповина младиног „рува“ – венчанице, позивање сватова (код младе / младожење), преношење младине спреме *аљина*, момачко вече – *перјаница*, девојачко вече – *врата*, или уочи сватова.

Полно сазревање младих уједно је добијало и социјалну верификацију заједнице, тако да су девојке са 15, 16, 17, и младићи са 18, 19 година сматрани друштвено спремним да започну заједнички живот. Приликом прикупљања грађе за свадбене обичаје у средњем Потисју двадесетих година 20. века, Чипић наводи спољне маркере одрастања који су развијали посебан симболички језик између младих, али и унутар заједнице у којој живе. Такви спољни знаци огледали су се у следећем: „Мушкарац прво добије дуге *чакшире*, па га онда пуштају на *рогаљ*, где се он сам научи *момчењу*... Неколико момака и девојака изађу на *ћошак (рогаљ)*, ту започну да свирају и певају... Момчење траје неколико година; од првог рогља све до женидбе. Као што се види, за мушку децу нема никакве породичне стеге. Од њих једино траже да не срамоте своје родитеље и да буду достојна оца... С девојчицама се друкчије поступа. После завршене школе мати гледа да своју кћер научи свим кућевним пословима. За празнике је ’кинђури’, облачи у лепо одело, и шаље је на шеталиште (*велики сокак* или *на плац у средини*)... Око своје 15 године девојчица се *задевојчи*. Од тада почиње њено *девовање*: одлази у коло ... може да се гледа с момцима, и да се с њима разговара и шали. Одлази и на *рогаљ* али се враћа у заказано време“ (Чиплић 1930: 113–114).

У листу *Бачка* из 1888. године, помиње се организовање *девојачког ваишара* у Сомбору, као дела празничне атмосфере на којој су учествовали момци и девојке пред женидбу/уладбу, и где су се често просиле девојке (Јанковић, Јанковић 1949: 83). Млади су се упознавали не само у оквиру празничног времена на светковинама, већ и током школовања, јер је бачка средина крајем 19. и почетком 20. века била у целини културно напред-

на и школство је било обавезно за сву децу. Догађало се да момак не сме родитељима лично да саопшти вест о жељи за женидбом, па се у том случају ангажовао *проводација*¹¹ (Србобран, Чуруг, Бачко Градиште). Иначе, наротиви о провадацилуку, као институцији и делу свадбених обичаја, веома су разгранати, мада су казивачи, нарочито у истраживањима из друге половине 20. века, увек наглашавали како су се у селима сви добро познавали, па су се тако знале и прилике унутар породица. Како ништа не може да прође без одређене надокнаде, често се помиње да су провадације добијале нарочити дар на свадби, уз исказивано посебно уважавање и поштовање.

Пошто би се одабрао изабраник или изабраница, у северној Бачкој су момкови родитељи ишли у малу и велику просидбу, тј. на *прстеновање* или *јабуку*, веридбу. Одмах на почетку припрема за стварање нове брачне заједнице, кретало се с магијским радњама за плодност будућег пара; то се огледало у томе, на пример, да се понесе отворена боца вина или ракије како би будућа снаха, тј. девојка коју просе, имала деце у браку (Босић 1995/1996: 171). Деца су била први и основни циљ брака. Чиплић помиње да је међу просцима био и будући младожења (Чиплић 1930: 114). Даљи ток предсвадбених ритуала, у већини случајева, имао је сличну структуру од договора очева око свадбе, броја гостију до усаглашавања „цене“ девојке, јер је она представљала важну радну снагу у својој кући. По постигнутом договору између очева, девојку су даривали јабуком у коју је уметнут новац, дукат. Након овог чина, обављала се веридба, прстеновање, у размаку од две до три недеље. Тада би будући младенци одлазили и у цркву на *испитак*, *испит* (у Каћу) код свештеника. Веридбе су биле веома бучне и веселе (Чуруг, Каћ), па су личиле на свадбу. Статус испрошене девојке био је обележен прстеном на руци девојке; поред тога, како наводе сестре Јанковић (1949: 81), могла је ићи без покривене главе у цркву за време празника (нпр. на Велику Госпојину), што ју је чинило другачијом од осталих девојака.

До венчања се припремају дарови у обе породице. Тако је, на пример, свекар куповао свадбену одећу за невесту, као и друге дарове намењене њеној родбини (Босић 1997: 39). Потом је следило позивање гостију. У околини Сомбора, у сватове позивају заове и девери, а зову их *фифери*. Фифери су били искићени преко оба рамена и око струка пешкиром дугим по шест метара. То су обично били пешкири којима је испрошена девојка везивала коње када су долазили у прошевину. Свака кућа која је прихватила позив веже пешкир на чутуру као залог да ће доћи у сватове (Малуцков 1988/1989: 223). У другим насељима често је сакупљач сватова био најбољи момков друг, а могао је бити и у улози *буклијаша*. Казивачи у Стапару, на пример, помињу како је буклијаш сакупљао сватове јашући на коњу који је имао привезане прапорце и био окићен пешкиром. Могло је бити више буклијаша који су се возили на колима (*каруцама*) с музиком (Чиплић 1930: 116).

¹¹ Други изрази за провадацију били су *ландуна*, *подгузичка* (Босић 1997: 37), али данас се готово и не чују у живом говору.

На неколико дана уочи свадбе преносила се младина спрема, коју су у овим али и у другим крајевима Војводине називали *штафир*. Вече пре венчања одржава се момачко, девојачко вече. Код момка се држала *перјаница* (Бачки Брестовац, Параге, Товаришево), или је то била *чорба* (Сивац, Буковац). Код девојке су се окупљали *на врата* да би обележили последње девојачке тренутке (Босић 1992: 143).

2.2. Свадбени церемонијал

Свадба се као ритуални чин може посматрати у контексту лиминалне фазе. Свадбе су се у прошлости обављале у јесен и у зиму, недељом. За разлику од склапања брака у савременом друштву, када се свадбе организују током целе године, у традиционалном моделу поштовано је време божићног и ускршњег поста као свето време. На то је имала утицаја и црква, јер према црквеном канону није се могло у том времену венчавати.

Главни учесници у свадби поред младенаца, свекрве и свекра, јесу свакако *кум*, *стари сват*, *девер*, *прикумак*, *енге*, *пустосвати*, *деверуше*. Како наводи Чиплић (1930: 117), *облапоруше*, *чанколизи* и *гузани* представљају остале сватове. На дан свадбе рано ујутро, свадбени ритуал је почињао *купањем невесте* (лустративна и профилактичка функција), а потом и облачењем, у чему су јој помагале другарице. На дан свадбе (Бегеч), наводи Мила Босић, млада је ушивала у венчаницу онолико зрна пшенице колико година није желела да има деце, и уз то би изговарала: „Кад ова зрна изникла и ја имала дете“; а када је хтела да затрудни, узимала је зрна пшенице и садила у земљу (Босић 1988/1989: 189). Осим тога, морала је да стави на себе и неку амајлију, најчешће је то пришивен црвени конац како би се заштитила од дејства злих сила. Свечаном одећом, венчаницом и свадбеним велом, млада је издвојена из уобичајеног профаног оквира и смештена у ритуални контекст, тј. потврђује се њена неодређеност између статуса девојке и жене (Јовановић 2001: 127).

У младожењин дом гости су пристизали раније изјутра. Главни сватовски функционери долазили су уз пратњу музиканата. Пре поласка по младу, служио се доручак. Врата у младиној кући била су отворена, али је млада била изолована у некој соби. На вратима те просторије је чувар, обично њен брат и од придошлих сватова тражио је откуп за сестру – младу (Каћ). Девер и младин брат су се погађали, и кад постигну „цену“, брат је изводио младу, а девер јој је стављао венац и шлајер на главу и обувао ципеле (Босић 1992: 147). Млада је деверу увезивала дуги лепо украшени пешкир. У не тако давној прошлости, помињу казивачи, извођена је и лажна млада, обично нека старија жена или момак који су маскирани у невесту (Станишић, Сивац). Извођење лажне младе уместо праве, каже Мила Босић имало је магијску улогу и требало је да заштити праву младу од злих сила којима је била изожена током свадбеног ритуала.

Пошто су се ритуали обавили у девојачком дому, испраћај младе је имао посебан значај. Од тог тренутка она се налазила у фази сепарације и одбацивања дотадашње друштвене улоге (Јовановић 2001: 122). До цркве младожења је у пратњи кума и старог свата (Бегеч), а млада у пратњи девера. Црквени обред је по канонском редоследу. Иза младенаца стоје стари сват и кум. Свештеник додаје младенцима венчане свеће, а потом свеће преузимају кум и стари сват. Венчање, тј. обављање свете тајне у цркви, врши се на средини испред стола, на којем је чаша с вином. Младенци су огрнути *превозом* или *привезом*, а по измењивању прстења свештеник им ставља на главе круне; потом круже три пута око стола уз молитву. Након завршеног обреда, младожења изводи младу из цркве. Сви сватови с венчања одлазе прво младиној кући, где се послужује ручак, а потом сватови одлазе у младожењин дом на вечеру. Младина фамилија не иде с њима. Пре него што ће кренути ка дому младожење сватови се возају кроз село, приказују се поклони који су намењени куму, попут тепиха, ћебета што се назива *облаја* (Каћ). Врата на младожењином дому широм су отворена, и код капије је постављено корито с водом (*Дунав* или *скела*), преко кога сватови треба да пређу пошто убаце метални новац (Бегеч). Кум убацује новац за младенце. Прикупљени новац је припадао *редушама*, женама које су помагале у припреми хране за свадбени ручак.

Младу дочекује и скида с кола свекар. Том приликом додаје јој се мало мушко дете *наколче*, *уколче*, које окреће три пута, потом га подигне у вис, пољуби и дарује. Од кола до куће, младу су уводили по простром белом платну. Потом би свекрва посипала младенце пшеницом, а младој је давала посуду са пшеницом или пиринчем, које она потом разбацује испред себе, што указује на симболичан чин сетве. У неким насељима жито је бацала унакрст, а из сватова се чуло узвикивање: „Колико зрна, толико деце!“ (Босић 1988/1989 : 189). Пошто се ови ритуали обаве, млада баца сито или посуду на кров куће. Свекрва је на кућном прагу младенцима давала по кашкику меда или по коцку шећера (Параге, Сивац). У кућу, млада улази с две векне хлеба, које јој свекрва ставља под пазух, и с боцом црног вина (Тител, Мошорин, Шајкаш). У Сивцу и Станишићу приликом уласка у кућу, прескаче праг и љуби доворотник (Босић 1992: 152). У Стапару је свекрва давала јабуку коју би протурила кроз недра. Иначе, у многим местима Бачке веома је богато сећање на симболичне радње које су биле пожељне да млада обави када дође у нови дом. Данас се готово све то изобичајило.

Након вечере приказивали су се дарови – *приказивање краваља*, што је чинио *прикумак*, *стари сват* или *свирац*. Дарови су представљани према прописаном реду: прво кумов дар, потом дар старог свата, а затим ближе и даље родбине. Све до друге половине 20. века *крваљи* су били симболични дарови. С јачањем економског стандарда, али и с концептуализовањем свадбе као статусног друштвеног симбола, дарови су постали скуповени, нарочито они које поклања кум или најближа родбина. Након приказивања краваља играла се тзв. *младина игра*, у којој је млада плесала с гостима за

новац. Први с младом плеше кум, а последњи младожења. По завршетку игре, следи ритуал *свођења младенца*. То чине свадбени 'функционери', попут кума и куме (Билић), прикумка (у Бачкој Паланци), заове (у Мошорину), итд. Млада том приликом скида ритуални свадбени венац, и ставља *конђу*, коју ће од тада стално носити као обележје удате жене. По одласку младенца на спавање, сватове забављају *фифери* изводећи ласцивне и шаљиве игре с гостима.

2.3. Послесвадбени обичаји

Овим ритуалима, пошто се изведу до краја и према прописаном реду, завршава се процес агрегације и увођења новог члана (младе) у нову заједницу. Дакле, наредног дана по свадби пратио се кум уз музику и песму. Млада је поливала сватовима руке да би се умили, и овај ритуал спада у веома архаичне радње везане за свадбене обичаје. У прошлости су *пустосвати* цепали перјане јастуке и посипали перје уз пут куд хода кум. Разлаз гостију уследио би након примања свекрвиног дара (везивања кошуље). После подне се приређивала *ракија*. У неким крајевима северне Бачке, као и у јужној Бачкој, било је у обичају, наводи Мила Босић, да се врши симболично орање око куће или по дворишту. Обично су упрезали у плуг неке од свадбара или баш свекра и свекрву, док би млада ишла за плугом и разбацивала пшеницу или кукуруз (Сивац, Жарковац, Сомбор, Билић). У Бачкој Паланци симболично орање се вршило на дан свадбе (Босић 1992: 155).

Неколико дана по свадби, често недељу дана, у госте долази младина фамилија у непарном броју: брат, сестре, зетови. Они су се звали *поођани*, *повођани*, *погачари*, и долазили су с погачом коју је направила младина мајка за младенце. Брат је предавао *материну погачу*, коју су потом младенци ломили преко постеље (Босић 1992: 155). Узвратна посета је посета младенца и младожењине фамилије младиној кући. Ти гости су називани *великим гостима*, *повратним гостима* или *гостима*. Таквим узајамним посећивањима завршили би се обичаји о свадби. Но коначна фаза спајања у завршној фази одигравала би се када младенци добију прво дете и када се млада потврди и у биолошком смислу, те с тим уђе у ред удатих жена. Символи венчања – младино свадбено оглавље (венац и вео) и цвет с ревера младожење, уз слику младенца са венчања – урамљивало се и чувало у кући, а понегде се поклањало и парохијским црквама из веровања да ће се тако брак и заједница сачувати (Тител, Апатин).

У савременом моделу свадбених обичаја тек је по нешто сачувано од наведених церемонијалних обреда, а ако се изводе више су део сценографије свадбеног весеља и немају претходно наведену магијско-религијску симболику. Осим тога, свадбе у мултиетничким срединама често у савременом добу постају легитимни изрази идентитета самих заједница, па се уводи

симболика попут српске заставе, српских амблема и грбова, до облачења у националне костиме, и слично (Сомбор, Бачка Топола, Апатин).

3. Погребни обичаји и култ покојника

У погребне обичаје убрајамо следеће: схватање смрти, однос људи према покојнику и прецима, поступке с покојником и прецима, механизме заштите живих сродника од покојника. Истраживања су показала да се погребни обичаји могу поделити у четири фазе: а) припрема за одлазак с овога света и предзнаци смрти; б) обредне радње док је покојник у кући; ц) сахрана и релевантни обреди до годину дана; д) задушни дани и поступци који се тада обављају (Марјановић 2007: 67–68).

Током друге половине 19. века и све до краја Другог светског рата, у Бачкој су се школовани и утицајни људи нарочито трудили да утичу на развијање свести о непотребности многих ритуала везаних за погребне обичаје, третирајући их као сујеверје и као дискурс празноверја и примитивизма. Наравно да су у томе имали подршку и у Српској православној цркви. Ипак, и поред свих напора власти, цркве и образоване елите тадашњег грађанског друштва, у овом корпусу ритуала сачуван је управо онај народни дух у којем су у сталном преплетају оностраност и ононостраност, имагинарно и реално, живи и мртви заједно. Страх од непознатог више него страх од смрти утицао је на то да су се до данас очували многи ритуали повезани како с култом покојника тако и с култом предака. Осим тога, спровођење ритуала који су устаљени у традицији а односе се на смрт, помагала је народу у прошлости да истраје у свим недаћама које су вребале, попут болести, масовних помора, ратова. Срби у Бачкој су, што се и показало у овом корпусу обичаја из животног циклуса, схватили смрт као прелазак из једног живота у други. Заправо, како Тадић (2003: 101) објашњава, то је излаз из паћеништва који се разуме на два начина: један је естетички, а други етички.

Под условом да су људи доброг здравственог стања и да пролазе свој животни пут без већих трзавица, када добију унуке започињу да припремају ствари потребне за *укоп*. Та опрема се састоји углавном од гардеробе – мушко/женско одело, кошуље, чарапе, марамнице – личних ствари, чаршава, половине ћилима, ћебади, јастука. Ови делови опреме се чувају негде у посебној торби, коферу у крају ормара, или у делу собе у којој особа спава. О томе шта је све припремљено за укоп обавештава се кћи, а уколико немају кћер обавесте снају (Марјановић 2007: 67–68). Уколико нема потомства, о опреми која је припремљена за укоп обавештава се најближи сродник (Вилово, Лок, Шајкаш).

У већини насеља у којима су вршена истраживања верује се у наговештаје смрти, и то су већ добро познати стереотипизирани знаци који су забележени у етнографским записима: оглашавање сове у близини куће, завијање паса,

мукање говеда. И снови предсказују смртни случај, посебно снови о ближим сродницима или о онима који су скоро умрли. Има и прича да се појаве одређени светитељи који указују да ће бити смртни случај у кући, на пример када се сања свети Архангел Гаврило, света Петка. Одређеним појавама којима није време и место да се догоде, приписује се такође својство знака да ће неко из заједнице умрети, као на пример што је кукање кукавице (Сомбор, Стапар), или кукурикање петла преко дана (Вилово, Мошорин, Шајкаш, Жабал, Каћ). Уколико је неко умро од ближих сродника а остале су му отворене очи, верује се да ће још неког *повући из куће*. Исто тако, ако се нека старија особа претерано весели, то се тумачи као лош знак. Становништво у шајкашком региону је прилично реално према смрти. Смрт је за њих само наставак живота на оном свету и често казивачи саопштавају: „Има нечег а шта је то, није ми познато“, „Ако си поштен у овом свету, нећеш проћи лоше ни тамо“, и слично.

Кад се деси смртни случај у кући изјутра, сахрана се обавља истог дана после подне. Уколико се деси да неко умре у другој половини дана, покојника су чували укућани и комшије целу ноћ, те се сахрана обављала наредног дана. Црквеним звоном се оглашава када неко умре (Тител, Мошорин, Лок). Данас је звоњава за све покојнике иста, било да је у питању женско, мушко или дете. Да би се све у кући обавило како је обичајима прописано, обично се ангажује нека жена, или више њих из ближе родбине да помажу у припреми испраћаја покојника (Тител, Шајкаш, Жабал). Нарочито је битно кад се припрема храна за покој душе умрлог.

Ако је покојник мушкарац симболично купање покојника обавља мушкарац из фамилије, а покојницу купа жена из фамилије. Вода којом се купа покојник баца се негде у крај дворишта, где се не гази. Потом умрлог постављају у сандук, у којем су већ стављене најинтимније ствари. Затим се сандук с покојником смешта на сто у дневној просторији (предњој соби). Поред главе покојника гори свећа забодена у песак у неком лавору. У неким местима (Тител) и други пале свеће у лавору с песком поред главе покојника, али има породица које сакупљају свеће и касније их пале на гробљу. Поред главе покојника је обарено жито – *кољиво*. Испод стола се постави лавор с босиљком и мало воде.

Док је покојник у кући, ништа се не спрема, не чисти, нити помера. Тек када се изнесе, а то чине тако *да иде ногама напред*, отворе се сви прозори и врата. Сто на којем је лежао покојник, често се окреће наопако (Мошорин). У насељима из околине Сомбора пошто поворка с покојником крене из куће, кроз прозор су бацали циглу или камен да се покојник не би вратио кући (Босић 1997: 56–57). Покојника до гробља углавном превозе на црквеним колицима или на приколици коју вуче трактор. Поворка застаје на сваком раскршћу. Помиње се у Стапару да су на гробу одмах палили глогово трње да се покојник не вампири.

По повратку с гробља и данас прво улази у кућу особа која има и оца и мајку, а потом долазе и остали из пратње. Врата куће су отворена и у дво-

ришту је обично постављен лавор с пешкиром (данас су углавном дворишне чесме), са стране мало пепела и жара за прање руку. У кући се припрема јело и намештају се редом трпезе, којих мора бити паран број. Последњи једу они који су послуживали. Храна у овом контексту има улогу у организацији ритуалног времена. С једне стране, храна је жртва намењена покојнику, али с друге стране представља потребу за колективним чином који доприноси да се сам ритуал спроведе до краја. Задушна свећа се пали у кући сваки дан до навршених четрдесет дана. Просторија у којој је неко умро осветљена је до четрдестодневног помена.

Комуникација с покојником је честа до годишњице смрти. На гробље се одлази првог јутра по погребу, на седам дана, тј. у прву суботу, на деветину (данас ређе), четрдесет дана, шест месеци и годину. Свештеник је готово у свим насељима присутан приликом давања четрдесетодневног помена и када се подиже споменик – до годишњице смрти. Задушни дан је увек субота, мада се данас према црквеном канону четрдесетодневни помен даје према дану смрти. Гробља се обилазе на задушнице: михољске, митровданске, на Бадњи дан (Тител, Вилово), пред ускршњи пост, на Велики петак или Велику суботу, у понедељак недељу дана по Ускрсу – Побусани понедељак или Мали Ускрс, на Духове. Тада се окупља родбина и износе се понуде умрлима у храни и пићу.

С обзиром на то да је погреб био искључиво породични ритуал у којем је учествовала само најужа покојникова фамилија, шири социјални контекст погребних обичаја треба сагледати, како каже Бојан Јовановић (2001: 189), и као резултат развијања сродничких веза због којих је и село морало да испоштује прописане ритуале. Смрћу једног члана заједнице није само породица изложена критичном времену већ и цела заједница, па је заједница узимала активно учешће у спровођењу свих неопходних ритуала. Дакле, основни циљ погребних обичаја јесте да се успостави поновна равнотежа у заједници поремећена губитком једног њеног члана, па елементе агрегације треба сагледати двојачко – на плану увођења покојника у ред предака и на плану враћања заједнице у пређашње стање свакодневице.

Завршна разматрања

Сви наведени обичаји животног циклуса јављају се у контексту наратива повезаних културом сећања у којој учествују казивачи старије доби. Ова култура сећања представља део интимног живота српског становништва у Бачкој. Стварна и доживљена обредна пракса указује на прилагођавање старих облика ритуала и стварање нових сходно времену у којем се живи. Доживљени ритуали у прошлости често се разликују од стварних, који се

само привидно сматрају наставком традиционалног понашања становништва. Ипак, доживљени ритуали и они који су производ нарација и сећања комплементарни су у срединама у којима постоји континуитет у породичној заједници, тј. када је остварен заједнички живот више генерација под истим кровом и када се изграђена микрообредна пракса преноси из генерације у генерацију као део микроидентитета. У породицама у којима је присутан генерацијски вакуум и просторно раздвајање, није могуће говорити о континуитету стварних модела понашања. Породично памћење, каже Алаида Асман, може бити документовано само ако за то постоји основа у писаним документима, као и ако постоји генеалогска и историјска заинтересованост (Asman 2011: 21).

У сва три дескриптивна модела обичаја из животног циклуса експлицитно се манифестују ритуали обреда прелаза. У досадашњим истраживањима константовано је да препознатљиви модели традиционалне културе не представљају изузетак од извесних универзалних правила. У времену када су спроведена истраживања у селима Шајкашке (1991, 2002–2008), становништво поново успоставља своју религиозност, којом се одликовало и у прошлости, тј. њихова визија света била је и донекле је и данас дихотомна и састоји се од две потпуно различите реалности – *овоземаљске* (човек, друштво, радне активности, свакодневица) и *оноземаљске* (настањене добрим и злим небеским, земаљским или хтонским духовима, душама, демонима, божанствима која покрећу универзум); обе су подједнако важне за њихов опстанак. Стога је уочљиво да су ове две реалности и данас међусобно повезане и да их одликује прагматичност, на једној страни, и ритуална манипулација, на другој, те да их структурира исто начело. Када се уђе дубље у тумачење животног циклуса обичаја, сматра Антонијевић (1997: 276), долази се до закључка да духовни живот често тече пре материјалног чина, одређујући му покатак полазне кораке, неопходне да се одржи равнотежа у космосу. Симболично понашање у заједницама, вербално и невербално, садржано је у структури самих обичаја, што се и показало у дескрипцијама обичаја везаних за рођење, свадбу и смрт. Оно што произилази из анализе документоване грађе јесте да су дати садржаји узајамно повезани и да су за све њих битна два кључна оквира: породица, као носилац свих ритуала, и простор–дом, у којем живи породица и који се у датим моментима може трансформисати у свети простор. Међутим, породица није одвојена од колектива, па самим тим и простор у којем се спроводе сви мањи и већи ритуали животног циклуса морају бити у узајамном сагласју. Алаида Асман (2011: 20) упућује да породица није само место где живот настаје, већ је то и место где он траје и после смрти, место спомена и успомена на претке. Осим поменутих прежитака у структури обичаја животног циклуса, данас је очигледна употреба свих стварних или замишљених пракси у обредима који су усмерени ка изражавању етничког идентитета с обзиром на то да је Бачка мултиетничка и многоверска средина.

Литература

- Антонијевић, Драгослав. Увод у Етнолошки део Сталне поставке. *Водич Сталне поставке Музеја Војводине*. Група аутора. Нови Сад: Музеј Војводине. 1997, 265–277.
- Asman, Alaida. *Duga senka prošlosti*. Beograd: Biblioteka XX vek, 2011.
- Vandić, Dušan. *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: Biblioteka XX vek, 1980.
- Бачко, Александар. Из прошлости сентандрејских породица. *Зборник за српску етнографију и историју* 3. Београд, 2009.
- Беговић, Никола. *Живот Срба граничара* [поговор Миодраг Матицки]. Библиотека Баштина 19. Београд: Просвета, 1986.
- Бјеладиновић Јергић, Јасна, Костић, Петар, Рељић Љубомир. *Етнолошки мотиви из српских енклава у Мађарској и Румунији*. Каталог изложбе. Београд: Етнографски музеј у Београду, 1990.
- Blumar, Herbert. Society as Symbolic Interaction. U: Rose, A. M. (ur.) *Human Behavior and Social Processes. An Interactionst Approach*. Boston: Houghton Mifflin. 1962, 179–192.
- Босић, Мила. Житарице у плодносној магији код Срба у Војводини. *Рад војвођанских музеја* 31. Нови Сад. 1988/1989, 171–193.
- Босић, Мила. Женидбени обичаји Срба у Бачкој. *Рад војвођанских музеја* 34. Нови Сад. 1992, 137–158.
- Босић, Мила. Основне одлике обичаја животног циклуса Срба у Војводини. *Етнички и етнокултурални контакти у Панонско-Карпатском простору*. Посебна издања 42. Београд: Етнографски институт САНУ. 1997, 35–59.
- Босић, Мила. Љубавна магија и магија за плодност у циклусу свадбених обичаја Срба у Војводини. *Рад Музеја Војводине* 37–38. Нови Сад. 1995/1996, 165–181.
- Вулетић Александра. *Породица у Србији средином 19. века*. Београд, 2002.
- Гавриловић, Славко. Основни граничарски закон из 1807 (1808) године. *Зборник Матице српске за историју* 38. Нови Сад: Матица српска, 1988.
- Gráfik, Imre. *Signs in culture and tradition*. Szombathely: Savaria University Press, 1998.
- Györe, Zoltán. *Gradovi i varoši Bačke početkom 19. veka*. Novi Sad: Filozofski fakultet. Odsek za istoriju, Monografije 43, 2007
- Добросављевић, Лазар. *Шајкашке нарави*, „Деоба рита“ у надимцима Срба у *Ђурђеву*. Сремска Каменица, 2002.
- Елијаде, Мирча. Божански узор ритуала. *Градина* 10 „Читање ритуала“. Ниш, 1986.
- Жикић, Бојан. „Нови обичај“ као визуелни извор – на примеру снимања свадби у источној Бачкој. *Гласник Етнографског института САНУ* 47. Београд. 1998, 135–141.

- Јанковић, Љубица, С., Јанковић, Даница, С. *Народне игре V*. Београд, 1949.
- Јовановић, Бојан. *Судбина и магија*. Београд, 2007.
- Јовановић, Бојан. *Магија српских обреда у животном циклусу појединца*. Ниш, 2001.
- Јовановић, Бојан. Читање традиције. *Гласник Етнографског института САНУ* 43. Београд. 1994, 137–150.
- Карановић, Зоја. Свадебни ритуал као поступак санкционисања и потчињавања моћи жене. *Гласник Етнографског института САНУ* 42. Београд, 1993.
- Катић, Весна, Карановић, Зоја. Ритуал и поезија у шајкашким сватовима. *Етнолошке свеске* 10. Београд. 1989, 169–177.
- Карановић, Зоја. Свадба и дар или дијалог који траје. *Домети* 68–69. Сомбор, 1992.
- Крстић, Василије. *Из прошлости Срема, Бачке и Баната*. Београд: СКЗ, 2003.
- Лајић Михајловић, Данка. *Свадебни обичаји и песме Црногораца у Бачкој*. Подгорица: Институт за музикологију и етномузикологију Црне Горе, 2004.
- Малуцков, Мирјана. Збирка пешкира у Војвођанском музеју. *Рад војвођанских музеја*, 31. Нови Сад. 1988/1989, 205–286.
- Марјановић, Весна. Комуникација с традицијом на примеру погребног ритуала у Шајкашкој, Тимочкој крајини и пиротском региону. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 71. Београд. 2007, 63–88.
- Марјановић, Весна. *Традиционалне дечје игре у Војводини*. Нови Сад: Матица српска, 2005.
- Марјановић, Весна. Народна култура Срба у Војводини у огледалу детињства. *Рад Музеја Војводине* 37–38. Нови Сад. 1995/1996, 183–194.
- Наумовић, Слободан. Традиција и процес транзиције, кратка прича о љубави и потискивању. *Гласник Етнографског института САНУ* 43. Београд. 1994, 141–150.
- Николић, Рајко. Матица српска у Новом Саду и етнолошка проучавања у Војводини. *Гласник Етнографског института САНУ* I, 1–2. Београд. 1952, 585–588.
- Петровић, Едит. Свадебни обичаји црногорских колониста у Бачкој. *Војвођански сватови. Зборник радова VI научног скупа ПЧЕСА*. Нови Сад: Културно историјско друштво ПЧЕСА. 1990, 89–93.
- Поповић, Душан, Ј. *Срби у Војводини I*. Нови Сад, 1990.
- Радонић, Јован. Прилози за историју Срба у Угарској у XVI, XVII, XVIII веку. Прва књига. *Зборник историјских докумената II*. Књига Матице српске 26. Нови Сад, 1909.
- Толстој, Светлана, Љубинко Раденковић. *Словенска митологија*. Београд: Zepher Book World, 2001.
- Тadić, Ljubomir. *Zagonetka smrti, smrt kao tema religije i filozofije*. Beograd, 2003.

- Тарнер, Виктор. Варијације на тему лиминалности., *Градина* 10 „Читање ритуала“. Ниш, 1986.
- Требјешанин, Жарко. *Представа о детету у српској традиционалној култури*. Београд, 1991.
- Трипковић, Гордана. *Материнство, културни образац Срба*. Нови Сад: Матица српска, 1997.
- Филиповић, Миленко. Сродство по млеку код Јужних Словена. *Етнолошки преглед* 5. Београд. 1963, 33–65.
- Чиплић, Богдан. О женидби и удадби у средњем Потисју. *Гласник Етнографског музеја у Београду* 5. Београд. 1930, 113–125.

Vesna Marjanović

LIFE CYCLE CUSTOMS OF SERBS IN BAČKA

Summary

The paper deals with the life cycle customs as an expression of the traditional model of thinking and behavior of the Serbian population in Bačka until the second half of the 20th century. These customs appear in the context of narration linked with the culture of memory by elderly narrators. The real experienced customs practice points to adjustment of the old forms of rituals and creation of the new ones in line with the time one lives in. The experienced rituals in the past often differ from the real ones which are only ostensibly considered a continuation of the traditional behavior of the population. However, the experienced forms of rituals and the ones that are a product of narration and memories are complementary in the areas with continuity in the family community, i.e. in cases of multigenerational households and where the developed micro ritual practice is transmitted from one generation to the next as a part of micro identity. In other families, where a generational vacuum and spatial separation are present, the continuation of real behavioral models cannot be discussed. The paper presents narrations of the elderly narrators from settlements in the vicinity of Sombor, Novi Sad, and Titel, as well as the parts of archives and literature dealing with, tentatively speaking, a traditional model of culture.