

---

---

**ЕТНИЧКИ И ЕТНОКУЛТУРНИ  
КОНТАКТИ У ПАНОНСКО -  
КАРПАТСКОМ ПРОСТОРУ**

---

---

---

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ  
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА  
Књига 42

*Уредник*  
Никола Пантелић

*Рецензенти*  
Обрен Благојевић  
Драгослав Антонијевић

Примљено на X Седници Одељења друштвених наука САНУ  
одржаној 24. децембра 1996. године на основу реферата  
дописног члана Драгослава Антонијевића.

Публикација је резултат рада на пројекту  
*ЕТНОЛОГИЈА СРПСКОГ НАРОДА И СРБИЈЕ*, који је  
финансиран у целини од стране Министарства за науку и тех-  
нологију Републике Србије

---

---

---

UDC 316.347(497+439)(082)

**ЕТНИЧКИ И ЕТНОКУЛТУРНИ  
КОНТАКТИ У ПАНОНСКО -  
КАРПАТСКОМ ПРОСТОРУ**

Етнографски институт САНУ  
Београд 1997.

---

---

---

THE SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS  
ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

SPECIAL EDITIONS  
Volume 42

ETHNIC AND ETHNO-CULTURAL CONTACTS IN THE  
PANNONIAN-CARPATHIAN AREA

*Секретар уредништва*  
Марија Ђокић

*Технички уредник*  
Мирослав Нишкановић

*Лектор и коректор*  
Слободанка Марковић

*Превод резимеа*  
Милка Крстовић  
Марина Цветковић

ISBN 86-7587-019-1

*Тираж* 600

*Штампа*  
INTERPRINT - Beograd

---

## S A D R Ź A J

Никола Пантелић: Етнички и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору (уводно излагање)...	7
Nikola Pantelić: Ethnic and Ethno-Cultural Contacts in the Pannonian-Carpathian Area (Introductory Lecture).....	13
Душан Дрљача: Српско/румунско коло у Карпатима и његово даље ширење.....	19
Dušan Drljača, Serbian-Rumanian Kolo Dance in the Carpathians and Its Further Spreading.....	27
Миљана Радовановић: Проблематика социјалне интеграције досељеника средином XX века.....	30
Miljana Radovanović, Social Integration Problems of the Immigrants in the Middle of the 20 <sup>th</sup> Century.....	34
Мила Босић: Основне одлике обичаја животног циклуса Срба у Војводини.....	35
Mila Bosić: The Main Characteristics of the Life Cycles Customs of the Serbs in Vojvodina.....	59
Десанка Николић: Динарски и панонски елементи у начину живота и култури досељеничког становништва Бачке.....	61
Desanka Nikolić, Dinaric and Panonian Elements in the Way of Life and Culture of The Immigrants of Bačka.....	69
Војан Џикић: Билингвизам, на примеру омладине у источној Бачкој.....	71
Бојан Жикић: Bilingvism in Eastern Bačka, on Youth.....	79
Младена Прелић: Српско-мађарски бракови у Будимпешти и околини.....	81
Mladena Prelić, Serbian-Hungarian Marriages in Budapest and Surrounding Area.....	89

---

Мирослава Лукић-Крстановић: Причања из живота и легенде Срба у Батањи.....	91
Miroslava Lukić-Krstanović, Tales About the Life of Serbs in Battonya.....	101
Мирјана Павловић: Исто и различито: Срби у Батањи.....	103
Mirjana Pavlović, The Same and Different: The Serbs in Battonya.....	110
Мирослав Нишкановић: "Маџарска гробља" у предањима Подунавља и Посавине.....	111
Miroslav Niškanović, "Mađarska groblja (Hungarian Cemeteries)" in the Tradition of Podunavlje and Posavina...	116
Зорица Ивановић: О забрани брака са афиналним сродницима.....	117
Зорица Ивановић: About Marriage Prohibition With Afinal Relatives.....	134
Зорица Дивац: Припреме за брачни живот у селима североисточне Србије.....	135
Zorica Divac: <i>Preparings for Married Life in the North-Eastern Serbia</i> .....	142

Никола ПАНТЕЛИЋ  
Етнографски институт, Београд

## ЕТНИЧКИ И ЕТНОКУЛТУРНИ КОНТАКТИ У ПАНОНСКО - КАРПАТСКОМ ПРОСТОРУ\* (Уводно излагање)

Садржај излагања садрж опште одређење панонско-карпатског простора и опшгих културних и других одлика важних за разумевање етничких, етнокултурних контаката и процеса с обзиром на историјске и друштвене токове.

*Кључне речи:* Панонско - карпатски простор, култура, контакти, процеси..

У складу са циљевима дугорочног пројекта "*Етнологија српског народа и Србије*", Етнографски институт САНУ настоји да равномерно усмери пажњу на истраживања свих подручја Републике Србије, као и проблема релевантних за свестрано тумачење етничких и етнокултурних процеса за етнологију српског народа, као и народа и националних мањина на тој територији. У овом овом излагању предмет разматрања

---

\* Прилози Д. Николић, Динарски и планински елементи у начину живота и култури досељеничког становништва Бачке; М. Радовановић, Проблематика социјалне интеграције досељеника средином XX века; Д. Дрљача, Српско/румунско коло у Карпатима и његово даље ширење; М. Прелић, Српско-мађарски бракови у Будимпешти и околини; М. Лукић-Крстановић, Причања о животу. Срби у Батањи; М. Павловић, Исто и различито: Срби у Батањи; М. Нишкановић, "Мађарска гробља" у предањима Подунавља и Посавине; З.Ивановић, Озабрани брака са афиналним сродницима, саопштени су у скраћеним и унеколико измењеним верзијама на енглеском односно немачком језику на VI Међународној конференцији о етнографским истраживањима националности под насловом "Хиљаду година коегзистенције у карпатском басену" (Рефлексије коегзистенције на нације у басену Дунава и њихову традиционалну културу) у Бекешчаби (Мађарска) од 2. до 4. октобра 1996. године. На конференцији је учествовало више од 120 научника из седамнаест земаља. Као и на претходним конференцијама истраживачи из Етнографског института учествовали су по позиву и већ су позвани на следећу VII конференцију у Бекешчаби.

---

биће нека питања етничких и етнокултурних контаката у панонско-карпатском простору с обзиром на бројност етноса и посебну сложеност процеса .

Панонска низија, односно пространи равничарски предели у средишту Европе представљају панонски простор чији југоисточни део заузима Војводина. Са источне и североисточне стране Панонску низију заокружује планински масив Карпата у дужини од више стотина километара. Овај масив само својим јужним обронцима додирује источне пределе наше земље, али у етнокултурном смислу има много већи значај. Целокупни простор означен као средиште пажње на овом скупу, покрива више земаља средње и југоисточне Европе, са већим бројем народа и других етничких заједница. Панонска равница је широко отворена према свим странама а нарочито су били доступни утицаји из западне и средње Европе. На тој територији са развијеним ратарством, интензивним и екстензивним сточарством, развијала се народна култура у којој се огледа релативно и стварно обиље и богатство које пружа плодна земља. На том простору се налазе, или су довољно близу велики градови и културни центри. Они су, поред осталог, снажно утицали на образовање многих обележја која повезују тај целокупни културни простор. У традиционалној култури Панонске низије преовлађују обележја која указују и одају везаност људи за земљорадничку производњу и на склоности за истицањем свога богатства. Ово богатство често има својство претрпаности и међусобног несклада компонованих елемената. Живот становника се одвија у релативно великим збијеним насељима са кућама грађеним од земље и цигле. Салашки представљају посебан вид пребивалишта, углавном сезонског карактера, у којима се одвија главни део привредних активности домаћинства и породичног живота за време боравка у њима.

Супротно изложеним одликама Панонске низије, налазе се брдско-планински предели Карпата са својим обележјима, који на западу кореспондирају са панонским - средњоевропским културним традицијама, а на истоку и северу додирују се са источноевропским степским просторствима и њиховим народним културама. На југу се везују са балканским и даље посредно са медитеранско - оријенталним културним ареалом слично као и панонско подручје. Преовлађујуће занимање становништва ове планинске области, различите етничке припадности, било је сточарство бачијског типа и друге де-



латности у вези са њим, у шта спадају сезонска сточарска кретања и специфичне облике културе у вези са тим. Земљорадња је била сразмерно мање заступљена. Живот се одвијао у нешто мањим сеоским насељима од згуснутог, преко разређеног до разбијеног типа са изразитом традиционалном архитектуром у којој доминирају зграде од дрвета често са богатим украсима од уреза на гредама и другој грађи или резбарија до бојења и каткада осликавања. Сеоско народно стваралаштво у складу је са природним и привредним условима и исказује се у фолклору снажних емоција и бујног темперамента.

Народна култура, живот и обичаји становништва у панонском и карпатском простору у многome су комплементарне, мада у свакоме има одређених специфичности и разумљивих различитости. У свакој области особеност народне културе препознатљива је по скуповима заједничких општих и стилских одлика одлика. Пространства покривена овим ареалима не поклапају се са националним, верским, политичким или неким другим границама ове врсте. Када је реч о глобалном одређивању културног ареала, поред културних одредница њих понајвише одређују природно-географски чиниоци и друштвено-историјски развој. Између панонског и карпатског простора, на којем живи велики број народа и етничких заједница, постоји вишеструко прожимање њихових култура, нарочито у зони сусретања, што је условљено међузависношћу економских веза и културно-историјских токова. Зато се у овим пространим ареалима сусрећу и огледају културни утицаји истока и запада, севера и југа. Ово је посебно карактеристично за широко отворену Панонску низију у којој осим Дунава и неколико других већих водених токова нема значајнијих природних препрека као што је то у пределима масива Карпата где има и изолованих целина.

Разграничење традиционалне народне културе између панонског и карпатског простора, осим у географском смислу, тешко се може тачно одредити јер не постоје праве међе које их оштро раздвајају. Границу чине доста широки, ређе ужи појасеви у којима се налазе одлике суседних области. Често су то простори дубоког међусобног прожимања, преплитања и коегзистирања различитих, сродних и прелазних облика, али и видљивих узајамних утицаја, какав је иначе случај на размеђима ареала народне традиционалне културе. Треба, такође, подвући да на панонско-карпатском простору, као ни на Балканском полуострву и ширем пространству југоисточне

Европе, нису јединствени сви облици сеоске традиционалне културе, живота и обичаја у једној зони, каткада ни у мањим предоним целинама, па ни у оквирима једне етничке или друштвене заједнице. Припадност тим областима, како је речено, одређује извешан број заједничких обележја, стилских и других одлика, које по формалним а још више по суштинским карактеристикама одређују припадање датом ареалу. Различитости су плод разноврсних чинилаца и способности дате заједнице за креирање и интерпретацију културног наслеђа, различитих утицаја, као и њихову трансформацију. Истовремено, то не искључује веће и мање подударности са општим или појединачним одликама других околних зона, посебно ако су у њима владали слични историјски услови, па комплементарност привредних погодности, уз то још и природне околности, друштвени односи, политички системи и државно устројство. Од битне важности су, за опште културне одлике биле и остале, миграције становништва, комуницирање и истовремено сваковрсна размена, упркос привидне, и како се често мислило потпуне, етничке подвојености и немешања. Овде свакако спадају, и бини су, многоструки утицаји владајућих сталеза. Уочљиве су, како регионалне тако и/или пре свега, етничке, па верске, сталешке као и разлике које проистичу из доминантног привредног занимања. Разлике се очитују у неким облицима материјалне културе, друштвеног живота, религије, обичаја, уметности, и јасно су изражене и недвосмислене, а у другим су мање препознатљиве, као у обради земље, гајењу основних пољопривредних производа, сточарству и другом. Има, разумљиво, и неких сасвим локалних специфичности. Оне су обично последица исказивања етничког идентитета у датом окружењу и употпуњавају мозаик народне културе и стваралаштва на једној страни, а на другој, упућују на порекло и старије културно наслеђе. Но, и поред свих диференцијација у оквирима панонског и карпатског простора, постоји, како сам поменуо, опште типолошко и стилско јединство скупова карактеристичних елемената који одређују њихово заједништво и припадност тлу о којем је реч, а истовремено су репер и за утврђивање посебности. Отуда постоји или проистиче одређена корелација између етничких и етнокултурних процеса у мултинационалном панонском и карпатском ареалу.

За разумевање посебности, повезаности и заједничких одлика у традиционалној култури и њиховог распрострањања у

---

ареалима народне културе, неопходно је поред важних чинилаца и свестрано познавање историјских, етничких и етнокултурних токова. У панонском и карпатском простору народи и етничке заједнице често су делиле сличне али и доста различите судбине. Поменимо да су ове области још од неолита насељавале различите популације чија је већа или мања етничка и културна диференцираност потврђена и унаредним раздобљима. У доба метала већина племена је била индоевропског порекла, што укључује претпоставку да су имали сличне друштвене организације, обичаје и језик. Битније промене у успону култура тих народа догодиле су се после римских освајања и снажног утицаја римске цивилизације. Упркос томе, није дошло до потпуног преображаја и нестајања културе старијег становништва. У петом веку нове ере отпочиње раздобље у коме се одиграла велика сеоба народа која у ове крајеве доводи у таласима нове етносе. Тада у панонско-карпатске пределе долазе и словенска племена која трајно настањују неке делове ове области. Истовремено су се десиле крупне и бурне етничке и етнокултурне промене које од тада непрекидно трају све до наших дана. Током средњег и у новом веку, све до данашњих дана, панонско - карпатски простор, био је и остао, мултиетнички и мултикултурни као последица великог броја миграција становништва. С обзиром на састав популације, а посебно у делу који припада Србији (Војводина, Посавина и Подунавље), у њему се још увек одвијају многоструки етнички и етнокултурни контакти и процеси, тако рећи пред нашим очима, које без дубљег проучавања не можемо разумети нити објаснити њихову суштину. Управо ти контакти и процеси, су предмет расправа овог научног скупа на којем ће се настојати да се нека питања расветле, друга само назначе а указаће се на потрбу као и правце даљих истраживања.



Nikola PANTELIĆ  
*The Ethnological Institute SASA, Belgrade*

## ETHNIC AND ETHNO-CULTURAL CONTACTS IN THE PANNONIAN- CARPATHIAN AREA\* (Introductory lecture)

The contents of the lecture represent determination of the Pannonian - Carpathian area and general and other features important for understanding ethnic and ethno-cultural contacts and process concerning historical and social streams.

*The key words are:* Pannonian - Carpathian area, culture, contacts, process

Concerning the aims of the long term project "Ethnology of the Serbian people and Serbia", the Ethnological Institute of the SASA, aims to research all the areas of the Republic of Serbia equally, as well as problems relevant to various understanding of ethnic and ethno - cultural process for ethnology of the Serbian people, and for the people and national minorities on that territory. Some issues concerning ethnic and ethno - cultural contacts in the Pannonian - Carpathian area regarding a large

---

\* Papers of: D. Nikolić, *Dinaric and Panonian Elements in the Way of Life and Culture of The Immigrants of Bačka*; M. Radovanović, *Social Integration Problems of the Immigrants in the Middle of the 20th Century*; D. Drljača, *Serbian-Rumanian Kolo Dance in the Carpathians and Its Further Spreading*; M. Prelić, *Serbian-Hungarian Marriages in Budapest and Surrounding Area*; M. Lukić-Krstanović, *Tales About the Life of Serbs in Battonya*; M. Pavlović, *The Same and Different: The Serbs in Battonya*; M. Niškanović, *"Mađaraska groblja (Hungarian Cemeteries)" in the Tradition of Podunavlje and Posavina*; Z. Ivanović, *Prohibition of Sexual Intercourse With Afinal Relatives*, are presented in english or german at VI International Conference of Ethnographic Researches of Nationalities "1000 years of Coexistence Reflections on Nations and their Traditional Culture in Danubian Basin), in Bekescsaba, Hungary, 2. - 4. October 1996. More than 120 researchers took place at this Conference from 17 countries. Ethnographic Institute Belgrade researches also took place at the Conference, as they have yet been invited for the next, VII Conference in Bekescsaba.

---

number of ethnos and extreme complexity of such a process will be discussed at this conference.

Pannonian depression, i.e. vast plain areas in the middle of Europe, is Vojvodina. The eastern and north-eastern part of the Pannonian depression is surrounded by the Carpathians with the length of several hundreds of kilometres, touching the eastern areas of our country only with its southern parts, but regarding ethno - cultural background, the significance is enormous. The whole area, which is determined as a focus of our attention at this meeting, covers many countries of the middle and south - eastern Europe with a great number of peoples and other ethnic communities. On one side of this territory are the Pannonian plains widely open to the all parts, particularly to the western and eastern Europe influences, with developed agriculture, intensive or extensive cattle raising, i.e. relative wealth owing to fertile land. Big towns and cultural centres are situated there or they are very near, and they had a great influence on forming of many features which connect the whole cultural area. In the traditional culture of the Pannonian depression, there are pervading features which imply connection of people to agricultural production with a tendency of gaining wealth, and that is often expressed by flamboyant and far for harmonious decorations. Inhabitants' life is led in relatively compact settlements, in the houses made of soil and brick. Farms represented particular aspect of settlement, mostly of seasonal character, in which most of the economic activities of the household were held and family life inside them.

Opposite these there are hilly - mountainous areas of the Carpathians, which on the west correspond to the Pannonian - middle-European cultural traditions, and on the east and on the north they are in touch with eastern - European steppe areas and their national cultures , and finally on the south to the Balkans and the Mediterranean - oriental cultural areola. The inhabitants of different ethnic groups were mostly cattle-raisers of "bačijski" type and some other activities which were close to this, and that includes seasonal migrations of cattle - raisers and specific aspects of culture. There were considerably less auricles. Life was led in smaller village settlements, which were of compact, attenuated and broken type with stressed traditional architecture dominating buildings wood made very often with rich ornaments in cutting and engravings. Rural folk creativity is in harmony with natural and economical conditions and is expressed in folklore of strong emotions and temperament.

National culture, life and customs of the inhabitants in the Pannonian - Carpathian area, although reasonably different and specific, in many aspects they are complementary. In each area specific features of the national culture are recognized according to groups of mutual and common stylistic features. Areas which are included in these areolas are not matched nationally, religiously politically or in some other ways. Culture determines them as well as nationally- geographic features and socially - economical development when global cultural areola is determined. Between Pannonian and Carpathian area, where a great number of people live in different ethnic communities, there is much permeating of their cultures, particularly in the zone of meeting, what is conditioned by depending on each other economically, and by cultural and economical streams. That is why cultural influences from the east, from the west , from the south and from the north meet and face here. This is a particular characteristic of widely open Pannonian depression where only the Danube and several other rivers represent the only natural obstacles, whereas on the other side are the Carpathians where exist some isolated units.

A border of traditional folk culture between the Pannonian and the Carpathian area, besides geographical aspect, cannot be precisely determined because there are no real borders which separate them sharply. The border is represented by wide, sometimes narrow areas which have features of neighbouring areas. Often, those areas are deeply permeated, interwoven and coegsistated of different, similar and transit shapes, as well as visible mutual influences, which is the case on the verge of areolas of national traditional culture. It must be stressed, as well, that life and customs in one zone , sometimes even in small unities, and in a frame of the same ethnic or social community are not equal to all the characteristics of the rural traditional culture. Belonging to these areas, as it is said, is determined by certain number of common features, stylistic and other features, which formally, and even more according to the very characteristics determine belonging to certain areola. Differences exist owing to a variety of acts and abilities of a certain community for creating and interpreting of cultural heraldry, different influences and their transformation. At the same time, some bigger and smaller coincidences are not included concerning common or unique features of the neighbouring zones, particularly if those zones were with the same historical background, complementary economical

conditions, natural environment, social relations, political systems and state organization. Other migrations of inhabitants, communications and all types of changing, despite false, often thought about as full ethnic integrity and without any interference. . A great number of influences of the leading ranks are very important and included here. Regional and / or after all ethnic, then religious, class which have their origin in dominant economical work are visible. Some differences in material culture, social life, religion, customs, art are clearly stressed and not ambiguous, and in other they are less familiar, i.e. agriculture, raising the main crops, cattle raising and other. There are some very local specific ones. Usually they are the result of expressing ethnic identity in the very environment and they fulfill the mosaic of folk culture and creativity on one side, and on another they show the background and older cultural heritage. Apart from all the differences in the frame of Pannonian and Carpathian area, there is common typical and stylistic unity of the groups of mutual elements which determine their community and belonging to the same ground which is mentioned, and at the same time they are the determination for establishing particularities. That is why certain correlation exists between ethnic and ethnocultural process in multi national Pannonian and Carpathian areola.

Understanding particularities, connections and mutual characteristics in the traditional culture and their spreading in the areola of the national culture, apart from important facts, it is essential to learn about historical, ethnic and ethno cultural streams. In the Pannonian and Carpathian area, people and ethnic communities often shared similar destinies, but sometimes different ones. It should be mentioned that these areas were inhabited since the Neolithic period by different populations which bigger or smaller ethnic and cultural difference was approved in the following epochs. In the metal period, most of the tribes were of Indo European origin, which includes hypothesis about similarity of their social organization, customs and language. Important changes in developing the culture occurred after the Roman conquest and strong influence of the Roman civilization. But in spite all of this full transformation and vanishing of culture of elderly people did not occur. In the fifth century AD a great migration of inhabitants started and new ethos were led to these areas. The Slav tribes come at that time and they settle some of the areas for good. At the same time some big and significant ethnic and ethno cultural changes



occurred which have been lasting continually since that time with variable intensity, and their consequences stretch until modern times. During the Middle Ages and in the New Era up to these days, the Pannonian - Carpathian area was and remained, multi ethnic and multi cultural what is the consequence of a great number of migrations of Balkan inhabitants, and that is particularly seen in continuous moving of cattle raisers, seasonal workers, on the demand of authorities and church and owing to many wars, military obligations and searching for better economical facilities for family living and social community as well. Owing to population structure, particularly in the part belonging to Serbia (Vojvodina, Posavina and Podunavlje), many ethnic and ethnocultural contacts and process occur in this area right in front our eyes, so we can notice them but we cannot understand or explain their matter without studying. These very contacts and process are the subject of discussion at this scientific meeting, and we are going to try to make some issues clearer, and others only mention or we shall only try to give directions for further research.



## СРПСКО/РУМУНСКО КОЛО У КАРПАТИМА И ЊЕГОВО ДАЉЕ ШИРЕЊЕ

Српско или румунско, или српско/румунско коло "срба" већ пола века се игра у Пољској, а два века или дуже у румунским или украјинским земљама. Пољаци настањени у Буковини од 1834. прихватили су га под именом "sygba" и пренели приликом репатријације (1946. год.) у тзв. "западне земље". Писац полази од претпоставке да се са "србом", у малом, десило нешто слично као са "полком" и "чардашем" у прошлости, или "сиртакијем" у новије време. У тексту, наводи различита мишљења о пореклу овог кола и указује на могуће начине и путеве ширења.

*Кључне речи:* срба, сирба, sygba, распрострањеност, Србија, Буковина, ширење, Пољска.

На међународном фолклористичком фестивалу "Буковински сусрети" (Jasgow, woj. Pila, Пољска) зачудила ме је и исто-времено обрадовала општа заступљеност народне игре "sygba" на репертоару скоро свих аматерских ансамбала из Румуније, Украјине и Пољске, међу којима и код буковинских репатријаната из Босне.

Назив ове игре, у облику придева или именице женског рода, могао би да упути на њено српско порекло, или бар на знатан српски удео у садржају и облику поменутог плеса. Све ово тим пре што су начин играња и мелодија у великој мери подударни с данас веома распрострањеном, можда највише српском од свих народних игара - "срба", асиметричном, типа шетње, и карактеристичном не само за средишње делове Србије - Шумадију и Поморавље. Овом игром ("Хајд' поведи весело ...") Ансамбл народних игара Србије започиње најчешће своје концерте.

Сам налаз да се српско или румунско, или српско/румунско коло већ пола века игра у Пољској, а два века или дуже у

---

румунским и украјинским земљама, завређује научну пажњу чак и европске етнологије и фолклористике.

Познато је, наиме, да балканско-карпатске односно карпатско-балканске подударности или истоветности у традиционалној култури потичу из дубоке прошлости. Најстарије се огледају у народној религији, а оне млађе у номадском сточарству и тзв. влашком праву (XIII - XVIII в.), народној музици и плесу. У релативно нове убраја се у Карпатима појава српско/румунског кола срба/sîrba. Пољаци настањени у Буковини од 1834. прихватили су је под именом "syrba" и пренели је приликом репатријације (1946. год.) у југозападне пределе данашње Пољске, наомак немачке границе.

Српска етнокореологија је била претежно усмерена на проучавање страних утицаја у нашем играчком наслеђу, а неупоредиво мање на могуће прихватање нашег фолклорног блага од стране других народа. Томе треба додати чињеницу да већина етнолога "општег типа", по правилу, недовољно познаје играчки и музички фолклор, да би, у међуетничким проучавањима, могла бар да побележи неке особености и прихватања. Тако се могло десити, а ту намерно изостављам наше примере, да угледни пољски етнолог М. Meysner-Rostworowska напише одличну студију о пољским репатријантима из Буковине (1963) након њиховог стогодишњег боравка у страниј мултиетничкој средини, да поброји и опише већину позајмица у материјалној, друштвеној и духовној култури, а да ниједном речју не помене игру, макар модификовани плесни репертоар.

## 1.

То што се једна игра зове "срба" може да значи да је она српског порекла, мада и не мора тако да буде. Када је о претпоставкама реч поменућу, на почетку, само две. Прва: ако је игра српског порекла, нејасно је откуд у румунским земљама чак 614 њених варијанти, с напоменом да се у румунском Подунављу игра претежно у селима где живе Срби. И друга: ако је пак настала у Румунији, није свакако без разлога названа српском - "sîrba".

Дунав - као што је познато - није био велика препрека да се становништво крај његових обала меша, да се посећује о саборима, да у великим масама прелази с једне на другу страну. Тако је после пропасти српске средњовековне државе у

XV веку велики број Срба напустио земљу и отишао у Влашку, где су били повољнији услови за живот, писала је О. Младеновић. Такве су биле и српске сеобе у Малорусију које су ишле преко ових крајева, а значајан је и боравак Срба у Ердељу и Буковини. У Карпате су са Балкана (и са других страна) вековима стизала културна струјања да се одатле често прошире у Панонију и Средњу Европу.

У вези с дуготрајним боравком Срба у румунским земљама су и топоними, које помињу М. Томић и Ј. Шољмошан: "На територији данашње Румуније постоји знатан број топонима и микропонима у чији назив улази етноним Србин и придев српски. То су имена села, називи брегова, долина, планина, потока и река, пољана итд. и то на оним просторима где сада нема Срба" (1996: 348).

Могуће је, наравно, да се са "србом" у малом, десило нешто слично као са "полком" или "чардашем" у прошлости, или "сиртакијем" у новије време. Примера ради, "чардаш" несумњиво мађарског порекла истовремено је и плес Словака у Војводини и као "(хрватски) танац" у Лици.

Зато и циљ овог саопштења није својатање једног културног елемента, већ указивање - у границама могућности - на сложеност настанка, његову вишевековну балканско-карпатску дифузију и даље европско усвајање, најзад коришћење игре као симбола територијалног или етничког идентитета.

У овом тексту користим три начина писања имена игре о којој је реч: "срба" када наводим податке из српских извора, "sîrba" и "sirbeasca" кад се позивам на румунски материјал и "syrbă" кад помињем пољску грађу.

Овај прилог проучавању народних игара, којом проблематиком се нисам досад бавио, посвећујем преминулим драгим колегама О. Младеновић (+1988) и С. Зечевићу (+1983), чија су ми разматрања ових питања била од неоцењиве користи.

## 2.

Народна игра "syrbă", на репертоару пољских репатријаната из Буковине и оних што и даље живе у румунском и украјинском делу те покрајине одликује се пре свега различитошћу од осталих игара које се тамо упражњавају. То је, наиме, ретко сретана асиметрична игра типа "шетње" међу карпатско-бескидским претежно паровним играма. Друга одлика ове игре је њена укорененост / свеприсутност код Буковина-

ца, јер су с њом наступиле скоро све извођачке групе, што неминовно упућује на помисао о снази народне традиције и потреби да се у новој средини истакне властита регионална посебност. Трећа одлика ове народне игре у том делу Европе је њена спектакуларност и омиљеност: "srbom" ансамбли почињу, односно завршавају наступ, играјући је улазе из гледалишта на сцену, изводе "srbu" током уличних дефилеа и играју је, у заносу, након сценског наступа. Као куриозитет, додајем, да је ове, 1996. године, на VII међународном фестивалу у Пили, група повратника из Босне, под именом "Весели Буковинци", наступила с песмом "Југославијо" Д. Живковића, на речи М. Поповића - Захара, што је с овацијама примљено на смотри, уз наглашену жељу већине учесника да то постане химна ове фолклористичке манифестације.

Кад су у питању стилске одлике "srbe", пољски етнокорелог G. Dabrowska, у својој класификацији горштакских игара, сврстала је овај плес у затворена кола, у којима нема солиста. Нагласила је да тај круг може и да се отвори током игре и да на тај начин поприми особине отвореног кола. Ауторка је овај плес забележила у Brzeznicу код Жагања, у западним пределима Пољске, где живе репатријанти из Буковине и то као "паровну игру без обртања међу другим играчким паровима".

Код нас су ову игру забележили М. Милићевић и В. Ђорђевић, а затим су о њој писали Љ. и Д. Јанковић, С. Зечевић, О. Младеновић, и Д. Ђорђевић. На неке њихове описе и мишљења позивамо се у овом раду. Цитирам најпре С. Зечевића: "Међу типично асиметрична српска кола спадају и тзв. шетна или повозита кола. Она су се кретала само у десну страну, била су лагана и обично су се играла на почетку и отварању играчких скупова, ради постепеног уходавања и стварања играчког расположења" (1983: 106-107). Двочетвртинска "срба", по типу, припада обрасцу Девојачког кола, које се - према писању Љ. и Д. Јанковић (1934: 32-36) игра у већини југословенских крајева, а слично се играју: Нова Влахиња, Омољка, Бојерка, Бихорка, Сарајевска, Радикалка. Поменуто ауторке наводе "србу" из Поморавља (1934: 19). У Србији се ова народна игра зове и "шетња", а "срба" у лимитрофним областима. По мишљењу Д. Ђорђевић, многобројне варијанте овог кола могле би да указују на његову свеприсутност а "срба" у пограничним пределима на његову типичност као српског плеса. (1988: 142-143).

"Sîrbu", у обредним поворкама играју и Румуни у југословенском Банату, на пример у Гребенцу. А Гребанац је по Р. Флори, старо банатско, граничарско место. О покладама, што претходе ускршњем посту, иду калушари. "При уласку у поједина домаћинства - како је забележила М. Малуцков - изводе мали програм састављен из више игара које они играју по одређеном реду: Изводе игре: "Ердељана", "Хора", "Срба" (1985: 277).

Буковински Пољаци, досељени крајем прошлог века у Босну, играли су највише "горала" "ciobana", али су остала и магловита сећања на "syrbu". Међутим, по репатријацији у Шљонск, вратили су се овом плесу посредством повратника из Румуније.

Коло "sîrba" је веома заступљено и неједнако распрострањено у Румунији. Према мишљењу М. Томића и Љ. Шољмошан, облик "sîrba" изведен је од етнонима "sîrb" и суфикса - а или постпозитивног члана за женски род једине, тим више што у румунском језику постоји веома познато истоимено народно коло које се може изговарати и нечлановано "sîrbá". Назив кола би се могао превести "српско коло" (1996: 345). У Речнику румунских народних игара из 1979. године забележена је реч "sîrba" (множина "sîrbe") као народна игра - Volkstanz са чак 614 варијанти - регионалних: ердељска, олтенска, по локалитету: калафатска, плештанска, по занимању: кожухарска, крчмарска, итд.

Према испитивањима етнокореолога Ance Giurchescu, у Ђердапским насељима Румуније, где живи српско или претежно српско становништво, упоредо са српским народним играма, заступљене су и варијанте румунских плесова. Најважнијој групи народних игара припадају "sîrba", "briul" и "hora". Две последње игре, а понекад и "sîrba" играју се на "rotari" (подушни обред) који се приређује шест седмица после смрти, дакле поводом обреда из животног циклуса, што је важна потврда дубоке укоренености и старости плеса о коме је реч.

На прелазу из источних Карпата у Влашку низију, G. Sulișteanu региструје четири главна кореографска типа игара: "sîrba", "briu", "de doi" и "hora". Прве две играју по 54 варијанте, с тим што "sîrba" има још четири, записано као "sîrbeasca". Неке од занимљивих варијанти "sîrbe" су: "sîrba batrineasca" и "sîrba'cit oi trai pe ramint'" ("стара срба и срба' од сада па довека"). Музичку пратњу ових "срба" чине виолина, глас

и гајде. Неке од овде поменутих Срба забележене су у Кимпулунгу (Cimpulung) (1976:). А. Buksan, анализирајући однос игре, музике и текста, помиње "sirbe" у јужном Ерделу и једну под називом "sirba la bataie" (= у месту), забележену у месту Sibiel код Sibiuа (1976: 393, 400, 410).

3.

Питање порекла народне игре "sîrba" А. Giurchescu посебно не разматра, али се из контекста види да сирбу сматра румунским плесом. Тако она, пишући о игри румунских Турака на дунавском острву Ада Кале, напомиње да су "мушкарци играли румунске (подвукао Д. Д.) народне игре, посебно "ho-ga" и "sirba". И у великом речнику румунског језика из 1957. године наводи се да је "sîrba" румунска игра. Међутим, у Речнику румунских народних игара из 1979. године, етимологија речи "sîrba" изведена је из старословенског "Срџбинь".

Кад је о пореклу ове игре реч, етнокореолог О. Младеновић је исказала много више опрезности. Она пише: "Занимљив је случај "србе". Код Срба је она позната по полетној мелодији румунског типа; код Румуна "sîrba" је једна од најпознатијих игара и по називу рекло би се да је дошла из Србије" (1973: 66). У даљем тексту О. Младеновић не искључује могућност утицаја српских народних игара на стварање веома заступљеног плеса "sîrba" у западној и јужној Румунији управо онако као што су тамо утврђени бугарски утицаји (игре: пајдушка, раченица, четворно) (1973: 57-64, 72). Ту се с правом залагала за проучавање "односа српске и бугарске, с једне стране, и румунске кореографске традиције, с друге стране" (1973: 66). Постоји мишљење да није било превеликог утицаја румунских на српске народне игре и претпоставка да је утицај морао бити бар обостран (Д. Ђорђевић (1988:), али и противстав по коме код Румуна није било утицаја српске музике и да се "sîrba" у Бугарској игра на мелодију преузету од Румуна (N. Fratile).

О ширењу игара са етничким називима, као што су влаиња, арнаутка, бугарка, каравлашко, циганчица, и др., писао је С. Зечевић, наглашавајући да су ти плесови обично прилагођавани локалном играчком стилу, задржавши при том име које упућује на евентуално порекло (1983: 153). Он, у извесном смислу, развија мисао О. Младеновић о заслугама грчких трговаца за прихватање у Србији старобалканског тзв.



лаког кола, свечане и уздржане игре под именом - србијанка (1973: 49). Мада су код мешавина игара домаће стилске одлике пресудне, ипак се многе од њих, због назива, осећају као стране (О. Младеновић, 1973: 72, 66).

Пишући о слојевима румунских позајмљеница у југоисточној Србији (масовни печалбарски одласци у Румунију) Б. Сикимић наводи рецентне позајмице, на местима данашњег директног контакта два језика у Источној Србији, који се односе на народне игре. Наводи кола кукуњешће, жок, ерделанка, али не и србу. Смер кретања назива ове последње игре морао је бити другачији.

\* \* \*

Још је К. Moszynski указао да распрострањеност балканских кола прелази границе Југославије и Бугарске, обухватајући Румунију и хуцулске територије. Нека хуцулска кола се, у принципу, ни у чему не разликују од најпознатијих бугарских, македонских или српских кола. Он доследно користи појам "балканско - карпатски" кад су у питању описи кола (1968: 331-333).

У погледу граница распрострањења појединих игара, свој прилог даје и G. Dabrowska, указујући на суседске утицаје и везе, а посебно у јужним деловима пољског планинског подручја с фолклором Јужних Словена и несловена: Мађара и Румуна. Управо о тим везама, али у народној музици писао је J. Steszewski: "Са Словацима, Хуцулима, Мађарима и балканским народима јужнопољски музички фолклор има заједничке или сличне инструменте, десцендалне наглашене ритмове, облике вишегласности, неке игре; ове чињенице могу бити траг влашким миграцијама, које су с југа доносиле одређени тип сточарске културе" (1931).

Поновимо, на крају, могуће путеве и начине ширења игре "срба" из балканских предела у Карпате. Утицаје из традицијске културе могли су непосредно да пренесу припадници српског вишег социјалног слоја, који су бежали у Влашку и даље на североисток. Српско становништво је крајем XVII века насељавало Кришану, северно од Мориша (Ердел, Трансилванија), па је и игра о којој је реч могла бити у његовом културном инвентару. Карловачка митрополија Српске православне цркве обухватала је најпре Ердел, а затим и Буковину, област на источним обронцима Карпата, настањену

Румунима и Русинима. После рата са Турском, Буковина је дошла у састав аустријских наследних земаља. Буковинска епархија успостављена је 1783. године (Љ. Церовић, 1991: 71-74).

"Србу" ("sîrba", "syrba") су, ако је у питању иста народна игра, у Буковину могли да пренесу војници и официри Илирске (српско румунске) и Шајкашке регименте (а овај плес је по казивању Т. Jurjovana играла војска), који су годинама боравили око Czernowetza, Gura Humore, Cimpulunga; затим, ту су све до 1964. били српски свештеници, учитељи и владике, а у Румунију (Buzei, Ploesti, Paganele, Foksani, Berlad, Jas, Botosan, Roiana) су годинама долазили печалбари из пиротског и књажевачког краја.

Претходном треба додати да је у Украјини (некадашња Малорусија), упоредо с другим језичким и фолклористичким утицајима, који се доводе у везу с постојањем српских колонија у XVIII веку, забележен плес под именом "сербина" и "сербанка" (овај други, истина, означен као циганска игра брзог темпа).

Овим последњим податком долазимо у сферу посредних преносилаца игара и мелодија, чији се називи везују за етним другог народа. Позната је, наиме, у том погледу улога музичара - влашких и румунских Цигана. У случају буковинских Пољака прихватање и ширење културног елемента са страним етничким предзнаком релативно лако је документовати и проучити.

Порекло пак "србе" ("sîrbe", "syrbe") и њен даљи развој у Југославији, Румунији, Буковини, северним и западним пределима Пољске, завређује и даље научну пажњу.

#### ЛИТЕРАТУРА

- A. Bucsan, *Specificu dansului popular romaneasc*, Bucuresti 1971, 393, 400, 410
- G. Dabrowska, *Taniec Ludowy*, Etnografia Polski, Przemiany Kultury Ludowej 2, Wroclaw - Warszawa - Krakow - Gdansk - Lodz, 1981 285-326
- G. Dabrowska, *Uwagi o metodach badan polskich tancow ludowych*, Etnografia Polska, t. XIV, Warszawa 1971, 11-23
- D. Ђорђевић, *Narodne igre Šumadije i Pomoravlja*, Zagreb 1988, 143-145
- A. Giurchescu, *Repertori de dansuri populare*, Atlasul complex Portile de Fier, Busuresti 1972
- C. Зечевић, *Српске народне игре*, Београд 1983, 106-107
- I. Ivančan, *Narodni plesovi i igre u Lici*, Zagreb 1981, 14, 15, 18

- Д. и Љ. Јанковић, Народне игре, књ. I, Београд 1934, 19, 32-36, 43  
М. Malucsov, *Rutuni u Vanatu*, Novi Sad 1985, 277  
И. Манолов, *Јакои особености на музикални фолклор от град Банско Банско-Изследвания и материали*, Софија 1996, 170-181  
М. Meysner-Rostworowska, *Z badan nad kultura ludowa reemigrantow polskich z Rumunii na Dolnym Slasku*, Zeszyty Etnograficzne t. I, Wroclaw 1963, 105-127  
О. Младеновић, *Коло у Јужних Словена*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 14, Београд 1973, 66, 72, 144  
К. Moszynski, *Kultura Ludowa Slowian*, t. II, cz. 2: Kultura Duchowa Warszawa 1968, 331-333  
В. Николић, *О печалбарима из источне Србије*, Пирот-Етнолошке белешке из прошлости града, Пирот 1974, 100-101  
G. T. Niculescu-Varone, E. Costache Gainaru-Varone, *Dictionarul jocurilor populare romanesti*, Bucuresti 1979  
М. Pavlović, *Књига о химни*, Београд 1986  
М. Б. Поповић, *Колико има Срба у бившем СССР-у*, Политика број 28, 181, г. LXXXIX, Београд 1992, 24  
V. Proca, *Dansurile populare in RPR*, Revista Musica 8-9, Bucuresti 1952, 57-64  
Б. Сикимић, *Слојеви румунских позајмљеница у југоисточној Србији*, Говори призренско-тимочке области и суседних дијалеката, Зборник реферата научног скупа, Ниш 1993, 457-468  
*Slownik ukraínskoj mowy*, t. IX, Kijiw 1978  
J. Stezewski, *Muzyka Ludowa*, Etnografia Polski, Przemiany Kultury Ludowej 2, Wroclaw - Warszawa - Krakow - Gdansk - Lodz, 1981, 245-284  
G. Suliteanu, *Muzica Dansurilor populare din Muscel-Arges*, Bucuresti 1976  
М. Томић и Ј. Шољмошан, *Облици Србин и српски у румунским презименима*, Српски језик број 1-2, Београд-Никшић 1996, 343-349  
R. Flora, *Rumunsko-srpskohrvatski rečnik*, Panciova 1969  
Љ. Церовић, *Срби у Румунији*, Нови Сад 1991, 71-74

Dušan DRLJAČA

#### SERBIAN-RUMANIAN KOLO DANCE IN THE CARPATHIANS AND ITS FURTHER SPREADING

Balkan-Carpathian or Carpathian-Balkan congruence or sameness in the traditional culture date back in distant past. The oldest ones are represented in folk religion; more recent ones in nomadic cattle raising and so called Wallachian law (13th-18th century), as well as in music and dancing.

Relatively new is the occurrence of Serbian-Rumanian kolo dance of the Serbs /Sirba. The Poles settled in Bukovina since 1834, accepted it under the name "syrba" and moved it during the repatriation to the South-Western areas of today's Poland, in the vicinity of the German border.



## ПРОБЛЕМИ СОЦИЈАЛНЕ ИНТЕГРАЦИЈЕ ДОСЕЉЕНИКА СРЕДИНОМ XX ВЕКА (Бачка)

Разматрања о комплексном проблему социјалне интеграције досељеника - колониста после другог светског рата заснивају се на следећим полазиштима: интегрисање досељеника у новој етносоцијалној средини је трајан процес; у зависности од деловања конкретних услова и фактора тај процес има своју посебну динамику и фазе развитка. Сучељавање досељеника и затеченог становништва постављено као општи проблем изражен релацијом *ми/они* одликује се и неким специфичностима, што показује егзактна грађа из три бачка насеља.

*Кључне речи:* колонизирање, социјална интеграција, Срби, Црногорци, Мађари, Русини, етнохетерогамија.

Када сам пре двадесетак година била у прилици да учествујем у тимским истраживањима Бачког Доброг Поља поводом тридесетогодишњице живота колониста у том насељу обрадила сам за монографију *Бачко Добро Поље - Горштаци у равници*<sup>1</sup> две теме: *Колонизирање и Демографске карактеристике и миграциона обележја (1948-1975)*.<sup>2</sup> Етнолошка проблематика обрађена је у одељку *Преображај*<sup>3</sup>, а тема о *Социјалној интеграцији и професионалној покретљивости* била

---

<sup>1</sup> Посебна издања ЕИ САНУ 18, Београд 1979

<sup>2</sup> БДП, 35-48, 169-177; упор. М. Радовановић и Д. Николић, *Приступ проучавању савремених етничких процеса у колонијалном насељу БДП*, ГЕИ САНУ, XXVI, Београд 1977, 139-149; Д. Николић и М. Радовановић, *Континуитет и промене у фолклорном стваралаштву на примеру БДП*, Зборник радова XXXII конгреса СУФЈ у Сомбору 1985, Нови Сад, 29-33

<sup>3</sup> Д. Николић, 233-275.

---

је поверена социологу.<sup>4</sup> Напомињем да за моја сазнања о битним проблемима социјалне интеграције, а пре свега процеса адаптације у првим послератним годинама највише дугујем колонистима најбројније њихове групе, црногорским горштакцима са Дурмитора (87% укупног броја колониста у БДП у време досељења), односно њиховим усменим саопштењима о животу у првим годинама по досељењу. Али била сам у кућама и мање групе колониста из Босанске крајине, разговарала и са "аутоколонистима", такође пореклом из западних српских крајева - њих је уједно у време колонизације било укупно 13%. Најзад, врло је инструктиван чланак у монографији БДП тројице аутора колониста о активностима друштвено-политичких организација.<sup>5</sup> Те организације, укључујући Народни фронт и Народну омладину, заиста су биле основни фактор организованог рада ради опстанка и уопште остајања у тој новој, дошљацима туђој и наизглед пустој средини. Забележено је да су први дани и недеље, после дуготрајног путовања били најтежи, изазивали међу колонистима очајање, кајање због напуштеног завичаја, посусталост, чак спремност да се одмах врате.<sup>6</sup> А то је све било почетком зиме 1945. када је стигла главнина црногорских колониста, 536 породица са Дурмитора,<sup>7</sup> међу њима многе удовице саме, са бројном ситном децом. У ствари већ сама грађа о многоструким активностима у физичком раду и акцијама на уређењу насеља нуди нам нека основна виђења тих најранијих облика и начина прилагођавања колониста новој средини. Ово утолико пре што је Бачко Добро Поље специфично по томе што су га колонисти затекли са само петнаестак немачких породица, јер су га све остале, вољно или принудно напустиле.<sup>8</sup>

Свакако да су сличне проблеме адаптације проживљавали и босански Срби колонисти у претежно русинском селу Куцури, као и црногорски колонисти у претежно мађарском селу Фекетићу, које такође узимам као примере у процесу социјалне интеграције колониста. Управо разматрања на егзактном материјалу и конкретним примерима указаће на комплекс

---

<sup>4</sup> К. Килибарда, 170-212. Аутор је проблеме социјалне интеграције посматрао претежно са гледишта улоге и значаја друштвеног самоуправљања у процесу социјалне интеграције колониста.

<sup>5</sup> В. Дедејић, Р. Лаушевић, М. Цицмил, 213-232.

<sup>6</sup> Исто, 215-216.

<sup>7</sup> Исто, 39.

<sup>8</sup> Исто, 35.

сност проблема социјалне интеграције, поготову кад је реч о широкој скали комбинација етничког састава и структуре становништва у војвођанским насељима. Сматрам такође да су од особитог значаја и посебна етнокултурна обележја самих колониста, као и њихов размештај у насељима по плану колонизације. Није случајно познати српски етносоциолог Сретен Вукосављевић упозоравао да је нужно црногорске колонисте распоређивати у посебним насељима с обзиром на њихову предеону односно територијалну и племенску припадност у Црној Гори. Према томе, већ и сам процес адаптације, еколошке, економске и културолошке, покреће и нека етнолошка разматрања. Утолико више то важи и за каснију, зрелију фазу социјалне интеграције колониста дошљака јер, ту се покрећу и проблеми **међуетничких процеса** у домену склапања етнички мешовитих бракова, такође уз орођавање и кумство, пријатељство и дружење. У ствари, етничка хомогамија, и насупротив њој хетерогамија, обе те појаве су друго лице **етничке дистанце** (приближавање и/или потенцирање). Али, се она може исказати и на други начин. Кад су у Бачком Добром Пољу организоване прве сељачке радне задруге, црногорски колонисти су посебно организовали неколико својих таквих задруга, а Срби колонисти своју посебну задругу "Козара" коју су касније назвали "Босанска задруга".<sup>9</sup> Све то указује на постојање дистанце кроз однос *ми/они*, јер, иако су и једни и други колонисти, објективно етнички по много чему блиски, у животу и стварности држали су се у овом случају на дистанци. У вишуетничким срединама нису без значаја за међуетничке односе и **етнички стереотипи**. Истовремено, **етнички идентитет и његова симболика** задобија особиту улогу у оваквим срединама. При том, објективно, у савременим друштвено - економским околностима сва кретања су из године у годину усмерена ка социјалном интегрисању у најширем смислу, и на нивоу насеља и шире. То је посебно карактеристично за млади нараштај црногорских досељеника, особито у склопу њиховог пресељавања у војвођанске градове као високо образованих стручњака (најчешће у Врбас, Кулу и Нови Сад).<sup>10</sup>

Познато је да су обележја етничког идентитета језик, религија, порекло, обичаји. Међутим, за црногорске колонисте

---

<sup>9</sup> Исто, 119.

<sup>10</sup> Исто, 172.

у Бачком Добром Пољу карактеристично је да су изричито религију одбацили као обележје свога идентитета, што сам забележила приликом истраживања. Према исказима мојих саговорника они су по доласку овамо одлучили да "укину" празновање Славе (крсног имена), Божића, Ускрса и других празника. Уочљиво је, да су на гробљу Црногораца ретки крстови. Исто се десило и у другим насељима црногорских колониста. Тиме се они већ дистанцирају и од српских босанских колониста у Бачком Добром Пољу. Али, су зато њихови симболи етничког идентитета гусле, Његош, Ловћен, код старијих Црногораца и њихова капа, а за посебне свечане прилике црногорска женска национална ношња, естетски лепа и скупоцена, ношена у доба краља Николе. Међутим, наведени симболи етничности нимало их не коче да се у пуном замаху друштвено интегришу у једној већ модернизованој средини Бачког Доброг Поља која им све више постаје тесна. Црногорци су као већинска група одиста давали тон и замах напретку њиховог новог завичаја, али после две-три деценије крећу у градове. И уколико се Црногорци све више исељавају из Бачког Доброг Поља, утолико бива све више српских досељеника из Босне, рођака уопште земљака ранијих колониста, али и из других крајева Босне и Хрватске. На тај начин се етничка структура становништва Бачког Доброг Поља изменила у корист претежно босанских Срба.<sup>11</sup>

У Фекетићу су црногорски колонисти 1948. имали удео 22% од укупног становништва већином мађарског, а већ 1981. Црногораца је било тек 15,1%, Мађара 67,6%, Срба 6,4%, Југословена 5,2%, Хрвата 1 %, као и малобројних лица припадника још десетак националних мањина.<sup>12</sup> У погледу мешовитих бракова црногорски колонисти су се у првих једанаест година од досељења највише орођавали са Србима (71% од укупног броја њихових мешовитих бракова), око 7% са Хрватима и 6% са Мађарима.<sup>13</sup> У погледу православних празника на исти начин су се Црногорци у Фекетићу понашали као и у Бачком Добром Пољу. Чињеница је да је напуштање православних празника забележено међу Црногорцима у Фекетићу и пре десетак година. Број Црногораца у Фекетићу

---

<sup>11</sup> Исто, 173-174.

<sup>12</sup> Е. Петровић, *Неке демографске одлике црногорских колониста у Фекетићу*, Етноантрополошки проблеми, св. 4, Београд 1989, 30.

<sup>13</sup> Исто, 32.



опао је као и у Бачком Добром Пољу, што је свакако знак да су се интегрисали у ширу друштвену заједницу и променили средину.

Мој трећи пример, Куцура и њени колонисти, отвара нам сасвим друге видике. Куцура је до јесени 1945. била русинско - мађарско - немачко насеље, али су на основу плана колонизације протеране Немце из Куцуре сменили босански Срби колонисти, тако да је по попису становништва 1953. у Куцури било 63% Русина, 21% Срба, 12% Мађара и 4% осталих.<sup>14</sup> Према мојим истраживањима русинске традиционалне културе у годинама 1966. до 1969, за Куцуру су већ тада били карактеристични мешовити бракови са Мађарима (казивали су ми да са Немцима није било мешовитих бракова, као ни дружења, напросто из разлога што су се они издвајали од свих других). Са досељавањем српских колониста из Босне у Куцуру појава брачне хетерогамije се усложњава. Тако у декади од 1948. до 1957, како сам установила у матичним књигама венчаних, Русини су у укупном броју својих склопљених бракова имали 30% мешовитих бракова, а у следећој декади, од 1958. до 1967. чак је 37% мешовитих бракова, и то у приближно једнаком односу русинско-мађарских и русинско-српских.<sup>15</sup> За мешовите бракове Русина у Куцури карактеристично је да су они најпретежнији по узимању девојака нерусинске народности (тј. Мађарица и Српкиња). Пример из Куцуре говори колико о самим Русинима као староседеоцима, толико и о уклапању српских колониста у живот насеља, односно о успостављању друштвено-етничких веза између мештана и колониста, што је један од облика социјалне интеграције досељеника. Узгред речено, млади поштар који је долазио у Месну канцеларију у време мога истраживања по матичним књигама рођених и венчаних, говорио је с матичарем увек русински. А када сам се заинтересовала да ли је мештанин, сазнала сам да је босански колониста и да није једини који, осим свог српског, говори и русински језик. Напомињем да су у Куцури неки русински казивачи средњих година изричито истицали своје позитивне ставове о босанским колонистима, за разлику од њиховог односа према црногорским колонистима из суседног

---

<sup>14</sup> М. Радовановић и Б. Влаховић, *Прилог проучавању миграционих кретања Русина у Бачкој*, Традиционална култура југословенских Русина (Зборник радова), Нови Сад 1971, 28.

<sup>15</sup> М. Радовановић, *Неке промене у традиционалном склапању брака код бачких Русина*, Традиционална култура..., 179-180.

Савиног Села (некадашње Торже). Реч је свакако о стереоти-пији: сматрали су их знатно другачијим, по држању, говору, наравима. Пример адаптације и процеса социјалне интеграци-је босанско-српских колониста у Куцури, показује још једну димензију коју треба имати на уму при проучавању социјалне адаптације: то је етно-социјална средина у којој се колонисти прилагођавају. Уз то треба имати у виду и питање како зате-чено староседелачко становништво доживљава колонисте и њихово држање и прилагођавање у новој средини. У ствари тиме би се проблем етносоцијалне адаптације разматрао као узајамни процес, као међусобно прилагођавање. На тај начин би и проблем етничке дистанце задобио прилику за проду-бљенија тумачења.

Miljana *RADOVANOVIC*

SOCIAL INTEGRATION PROBLEMS OF THE IMMIGRANTS IN THE  
MIDDLE OF THE 20<sup>th</sup> CENTURY

Studies about a complex problem of social integration of group immigrants (so called colonists) after the Second World War are based on the following grounds: integration of immigrants in a new ethnic-social environment is a continuous process; depending on certain conditions and factors, this process is particularly dynamic and it passes through the phases of development. Facing the immigrants with local inhabitants was put as a common problem and it is expressed with a syntagma "we and they" and it is specifically defined with exact material from the settlements of Bačka: Kucura, Bačko Dobro Polje and Feketić.

## ОСНОВНЕ ОДЛИКЕ ОБИЧАЈА ЖИВОТНОГ ЦИКЛУСА СРБА У ВОЈВОДИНИ

Традиционално склапање брака чине: предсвадбени обичаји, свадба-венчање и обичаји после свадбе. Обреди се углавном изводе у циљу срећног брачног живота као и за обезбеђење порода у браку. Деца су један од главних циљева брака, па отуда и мноштво обичаја за обезбеђење порода и очување деце. У погребним обичајима сачувано је много архаичних обреда поводом смрти, сахрана и држања помена покојнику.

*Кључне речи:* свадба, млада, младожења, магија, плодност, деца, породиља, крштење, повојница, смрт, покојник, погреб, даћа, помени.

Срби су у Војводину пренели своју традиционалну културу формирану на балканском простору и сачували је скоро у потпуности све до другог светског рата. Живећи у симбиози са другим словенским и несловенским народима у Панонској низији примили су културне утицаје средине, али, још више су својим суседима, као најбројнији народ на овом подручју, преносили елементе своје традиционалне културе или утицали на трансформацију њиховог живота и обичаја. У циклусу животних обичаја Срба у Војводини до данас очувани су многи, често веома архаични елементи, нарочито у свадбеном и погребном ритуалу, док су обичаји везани за рођење, претрпели знатне промене након другог светског рата, а многи су данас већ у потпуности и изобичајени. Иако су обичаји животног циклуса везани за преломне тренутке у животу појединца, они су имали знатну важност и за ширу сеоску заједницу, која се обавезно укључивала у вршење ритуалних радњи приликом свадбе, рођења детета и смрти члана породице, уствари члана сеоске заједнице.

---

## Свадбени обичаји

Свадба се сматра једним од најзначајнијих момената у животу човека и породице, па и шире сеоске заједнице, јер се у свадбени церемонијал често укључује поред породице и родбине и сеоска заједница, било да су многи позвани у свадбу, или пак, учествују само као посматрачи свадбеног ритуала.

Свадба се и данас обавља по утврђеним правилима и са одређеним свадбеним часницима, а то је условило одржавање одређених драмских елемената свадбеног ритуала, у којем преовлађују религиозни магијски елементи. Они пре свега треба да осигурају срећан живот младенаца и њихову заштиту од свих невоља у браку. Нарочито су предузимане магијске радње ради обезбеђења порода младенаца, а то је и крајњи циљ сваке женидбе, односно удадбе, код свих народа у свету, па и код Срба у Војводини.

Традиционално склапање брака чине: *предсвадбени обичаји, свадба, венчање и послесвадбени обичаји*. Сваки од ових елемената састоји се од више обреда.

**Предсвадбени обичаји.** - Предсвадбени обичаји су: момковање и девовање, односно упознавање младих, провадацилук, просидба, гледање куће, јабука или прстен односно веридба, испитак, куповина "рува" (венчанице), уговор, посећивање невесте, позивање у сватове, преношење "птафира" (младине спреме), момачко и девојачко вече, односно "перјаница" и "на врата" како то називају у неким селима Баната и Бачке.

**Момковање и девовање.** - Дечади су постајали момци кад наврше 15-16 година, а девојчице су се задовојчавале са навршених 14-15 година. Данас је та граница померена на више. Девојаштво и момаштво се јавно манифестовало облачењем одређених делова одеће, као и начином чепљања косе.<sup>1</sup>

Период момаштва и девојаштва кратко је трајао две до три године, па и краће, јер су се девојке у прошлости удавале и пре него што напуне 16 година. Ако се девојка није удала до двадесете године сматрана је старом девојком, те се и теже удавала.

---

<sup>1</sup> Српске народне ношње у Војводини I, уредник М. С. Филиповић, Нови Сад, 1953, 38, 81, 92

О удадби и женидби младих у прошлости су одлучивали родитељи кад деца стасају за брак. Наравно, било је и само-сталног одлучивања и бирања брачног друга, па чак и против воље родитеља, нарочито са девојачке стране, у ком би случају девојка "одбегла", "ускочила" за момка. Одбегавање девојке било је срамота за породицу, али било је то каткад и по споразуму двеју породица да би се избегли велики трошкови везани за предсвадбене обичаје, а што је остало и у изреци Срба "сћошка мање трошка". Брак је склапан и отмицом девојака, када је момак одводио девојку у његову кућу без њеног пристанка тј. на силу. За отмицу девојке каже се "отели је", "украли је" или "бацили је у кола". Отмица девојака код Срба у Војводини одржавана је све до 20-тих година овог века.

При удадби и женидби у прошлости се углавном пазило на друштвено-економске прилике породице, јер је требало породице будућих супружника бар приближно да одговарају по економском статусу једна другој, па и по моралним начелима, а и конфесионална припадност била је од битних чинилаца при склапању брака. Ако је, пак, било више деце у породици приближног узраста стасалог за женидбу, односно удадбу, строго се морао поштовати редослед да прво ступи у брак најстарији од браће или сестара, па тек онда млађи од њега долази "на полица", тј. на ред за женидбу, односно удају. Данас млади углавном сами одлучују о удаји/женидби.

У прошлости се највише женило и удавало из исте сеоске заједнице или пак из најближих села, док су данас сеоски момци често принуђени да траже невесту и у удаљенијим крајевима, јер је мало девојака које се радо удају за момке којима је земљорадња основно занимање, па чак и ако је момак завидног имовног стања.

**Просидба.** -Традиционално склапање брака у прошлости започињало је просидбом девојке од њених родитеља. У просидбу девојке, коју момак није познавао, ишло се ненајављено или пак преко посредника, "проводације", "ландупе" или "подгузичка"<sup>2</sup> који је углавном уговарао, посредовао, између заинтересованих породица. У случају да девојка већ има момка и ако обоје желе да ступе у брак, обавештавали су своје

---

<sup>2</sup> М. Босић, *Женидбени обичаји Срба у Бачкој*, Рад Војвођанских музеја 34, Нови Сад, 1992, 139; Б. Чиплић, *О женидби и удадби у средњем Потисју*, Гласник Етнографског музеја у Београду V, Београд, 1930, 118

родитеље, а родитељи су, ако им будући пријатељи одговарају по економском и моралном статусу, одобравали жеље своје деце, или пак, у супротном, забрањивали им даљу везу и ступање у брак.

Ако су и једни и други родитељи били сагласни са жељама младих, заказивана је "мала просидба" у девојачком дому.

У "малу просидбу" долазио је по обичају младожењин отац или мати, или оба родитеља, у овом често младожења није учествовао. У малу просидбу која често и није унапред договорена између заинтересованих страна ишло се углавном четвртком или суботом увече, кришом да нико не зна, јер у случају да девојка одбије просиоце, за момкову кућу била је то велика срамота. У неким селима северне Бачке и северног Баната било је уобичајено да просиоци остављају прошеној девојци јабуку са новцем, а одговор од ње добијали су тек након неколико дана. Ако девојка није желела да се уда за момка који је проси враћала је јабуку и новац по проводацији или по неком од родбине. Ако, пак, добијену јабуку не врати до одређеног времена, значило је да прихвата прошевину, те се приступало договору и просидби.

После закључене просидбе договарало се о "јабуци", "прстену", "великој просидби". Ако је девојка из другог места, обично су њени родитељи и родбина ишли у гледање момкове куће. После гледања куће "загледачи" су одлучивали о даљем току преговарања за свадбу. Уколико се загледачима младожењина кућа није свидела нису ни силазили са кола, или би не улазећи у кућу, преко капије бацили примљену јабуку с новцем који је девојка добила од просилаца о малој просидби. Момковим родитељима и момку било је јасно да од свадбе неће бити ништа. У случају да је девојачким родитељима одговарало имовно стање нових пријатеља улазили су у кућу, а домаћини су им приређивали ручак, "запијали су девојку" и договарали се о миразу девојке. Ако су се у томе сложили заказивана је "велика просидба", "јабука" односно "прстен", званична веридба.

*Јабука, прстен, велика просидба, веридба.* -У размаку од две до три недеље од мале просидбе у девојачкој кући одржава се "јабука", "прстен", веридба будућих супружника. На јабуку долазе момкови родитељи и старији из ближе родбине, тетке, стричеви, ујаци, ујне. Младожења је обично возио на колима јабучаре. У неким селима младожења није долазио на

јабуку, а негде је долазио само увече. Младожењини родитељи су на јабуку доносили округлу погачу као и јабуку у коју је стављен накит - дукати. У неким селима свекрва је погачу ломила над главом испрошене девојке, што је требало да симболизује плодност невесте. Свекар је давао будућој снахи јабуку са накитом, што су јабучари пропраћали песмом:

... Срећни ти били дукати твоји,  
Под њима, снајо, свекра дворила,  
Свекра дворила, мало водила.<sup>3</sup>

У многим селима Срема свекрва је на јабуку доносила погачу са орасима, а уз то и посуду са медом, као симбол плодности будућих младенаца. У северној Бачкој јабучари поред погаче носе отворену флашу ракије, или само са струком босиљка, да би будућа снаха у браку имала деце.

О јабуци се обично обављао и "испитак" младенаца код свештеника, или је пак свештеник довођен у девојачки дом.

Од јабуке, велике просидбе до свадбе - венчања морало је проћи три недеље због објављивања венчања у цркви. У том периоду мора се обавити и "уговор" или "договор" двеју породица о свим свадбеним детаљима: броју свадбара из младожењине куће, броју "погачара" са младине стране, даривању сватова, као и свим другим међусобним обавезама будућих пријатељских породица. Договорених обавеза морали су се строго придржавати да већ на свадби не би дошло до нежељених неспоразума.

До венчања свекар је куповао свадбено рухо невести, као и невестиној родбини. Позивана је родбина у свадбу, преношена је млада спрема, "штафира" у младожењин дом, "колачаре" и "колачари" (жене из родбине младожење) посећивале су будућу снаху носећи јој погаче. Уочи самог венчања одржава се и данас момачко и девојачко вече. У момачкој кући држи се "перјаница", а у девојачкој "на врата".

**Свадба - венчање.** - Свадба се у прошлости обављала у јесен и зиму. За време ускршњег и божићног поста нису се одржавале свадбе, пошто се није могло у том времену обавити црквено венчање. Након другог светског рата свадбе су одржаване преко читаве године, јер је мање било венчавања у

---

<sup>3</sup> В. Милутиновић, *Сваговац у Војводини*, Рад XX конгреса Савеза удружења фолклориста Југославије у Новом Саду, 1973, Београд, 1978, 64.

цркви, склапан је углавном грађански брак. У прошлости у неким селима јужног Баната била су ретка венчања и код матичара и у цркви, те су се рађала и незаконита деца, којима је тек касније признавано очинство, а многа деца су носила и презимена мајки, иако је мајка живела у заједници са оцем детета, али у незаконитом браку.<sup>4</sup>

Раније су свадбе одржаване углавном недељом, међутим, данас свадбе се држе претежно суботом. Свadbена весеља трајала су и по неколико дана, све док се не би обавиле узајамне посете двеју орођених породица.

Главни свадбени обред држи се у младожењином дому ако је девојка пре свадбе "ускочила", "одбегла" у младожењин дом.

Ако се девојка "лепо" удала, по невесту је долазио младожења са својим сватовима, из њеног дома одводили су је на венчање код матичара и у цркву, а након венчања се поново враћали у невестин дом на ручак.

Цео свадбени ритуал у младожењином и невестином дому и данас се изводи по давно устаљеном редоследу и са свадбеним часницима који имају одређене улоге током трајања свадбеног весеља. Сви свадбени часници су из младожењине родбине.

Најважнији свадбени часници су кум, стари сват, девер и њихови помоћници "прикумци" и "кумовске енге", "енђебуле". Поред кума, старог свата и девера у Срему важну улогу у свадбеном ритуалу имају "баша" (деверов отац), затим "војвода" или "чауш", "чаја" (чауш је познат у западном делу Срема). У Банату уместо војводе или чауша имају "жарача".

Поред главних заповедника у свадби, важну улогу имају и младожењини родитељи "свекар" и "свекрва", младожењине сестре "заове". Посебну улогу помагача и забављача у свадби имају младожењини другови и другарице звани "фифери", "фиферке". У неким селима Срема називају их "кртани", "крекала", а у Банату им је назив "говорције", а њихов заповедник је "жарач".

У свадби су учествовала и друга лица без којих се не може одржати свадба, а то су "редуше" и "редушци" односно "подрумције", као и свирачи. У прошлости главни једини свирач на свадби је био гајдаш.

---

<sup>4</sup> *Банатске Хере*, Посебна издања Војвођанског музеја I, 1958, 239; М. С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Војводине*. Повремена издања Војвођанског музеја, Прилози и грађа I, Нови Сад, 1962, 83



Централне личности свадбеног обреда су младенци, "млада" и "ђувегија". Све обредне магијске радње везане су за њих. У првом реду мноштво магијских радњи читавог свадбеног ритуала изводи се у циљу заштите младенаца, нарочито младе од злих погледа и злих чини, којима су по народном веровању баш на дан венчања у многеме изложени. Многе магијске радње изводе се нарочито на дан венчања да би се младенцима обезбедио срећан, богат и дуг живот у брачној заједници и да у браку имају већи број деце, посебно мушке, на чему се нарочито инсистирало у имућнијим патријархалним породицама у Војводини. У народу се сматра да почетак брака мора бити срећан, јер је од тога зависио цео ток каснијег живота у брачној заједници.<sup>5</sup>

Долазак младожење и његових пратилаца у невестин дом прате и одређене магијске радње ради заштите младожење. У Банату се верује да су младожењи припремљене чини већ на прагу невестиног дома. Стога, младожења при уласку у невестину кућу на вратима урезује ножем крст, с вером да је на тај начин пресекао и уништио подметнуте му чини. Млада је била скривена и гледала је младожењу кроз сито или коњску оглаву, или је том оглавом тресла кад угледа младожењу, да би био у браку под њеним утицајем. У Ривици и Витојевцима (Срем) млада кад угледа младожењу пролива посуду са водом, да би јој све лако било у браку или по другом објашњењу, да би имала лак порођај. У Јамени невестине сестре су узимале младине минђуше и стајале са стране и између њих пропуштале младожењу, а потом су минђуше затварале, у жељи да се сестрин брак не растури.

Знајући унапред шта се припрема младожењи при уласку у невестину кућу, његова сестра му је стављала мараму преко лица или је ишла испред њега, да би га заштитила од враџбина.

Нарочито је много радњи чињено за заштиту невесте и за обезбеђење плодности у браку. Уочи свадбе или пре облачења венчанице, невеста се морала обредно купати. У воду за купање, да би се невеста заштитила, стављали су различито биље (босиљак, ковиље) који су у народу сматрани јаким заштитним средствима.<sup>6</sup> У неким селима у воду стављају сребр-

---

<sup>5</sup> С. Зечевић, *Увођење невесте у нови домаћи култ*, Зборник XII конгреса Југословенских фолклористов, Цеље 1965, Љубљана, 1968, 163

<sup>6</sup> В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд, 1985, 41, 13

ни новац, златан накит, неки јабуку и шећер да невеста буде здрава и плодна у браку. У Грабову у Срему у воду за купање стављали су орахе да млада има порода. У неким селима Срема, након купања, мати невесте јој кроз недра провлачи новац и јаје, да би млада била заштићена од урока и да има лак порођај.

Да младу за време венчања не би урекли, уобичајено је, још и данас, да око струка испод венчанице вежу црвени конац, а неки јој везују нешто од злата. У Ердевику су у прошлости око струка везивали младу липову кору, да би је заштитили од чини. Липа је код Срба и Словена уопште поштовано дрво и користи се у домаћем култу и као апотропејон.<sup>7</sup> У неким селима Бачке и Срема млада је испод венчанице носила малу кецељу у којој су постављани новац, бели лук, а неке су носиле бритву или маказице, којима је млада симболично требала да пресече чини, које су јој на путу до цркве намењиване. У ту сврху неке су носиле и делове преврнуте одеће.

По доласку младожење у невестину кућу, прво је извођена лажна млада уместо праве. То је данас увек пропраћено смешом и шалама свадбара и сведено је на забаву сватова. Међутим, извођењем лажне младе у прошлости имало је сврху да се заштити права млада, која је по веровању изложена разним опасностима.<sup>8</sup> Обичај извођења лажне младе био је широко распрострањен и код Срба у другим крајевима, као и код многих других словенских народа.<sup>9</sup>

У неким селима Срема и Баната девер је невести доносио уз венац, "шлајер" и ципеле, и погачу, коју јој је раскидао изнад главе, а у крило јој изручивао орахе, јабуке и бонбоне што је требало да симболизује богатство и плодност невесте у браку.

Магијским радњама пропраћен је и одлазак младенаца на венчање у цркву, уствари одлазак невесте из родитељског дома, као и увођење невесте у младожењин дом.

Према општем традиционалном схватању биолошка репродукција је једна од основних циљева сваког брака. Стога је разумљиво да су све магијске радње усмераване ка том циљу, нарочито у најважнијем свадбеном обреду приликом напу-

---

<sup>7</sup> *Ибид*, 164-168

<sup>8</sup> Т. Борђевић, *Наш народни живот*, књ. III, Београд, 1931, 36-37; А. Шневајс, *Апотропејски елементи у свадбеним обичајима код Срба и Хрвата*, Гласник Етнографског музеја у Београду књ. II, Београд, 1927, 21

<sup>9</sup> J. Komorovsky, *Tradična svadba u Slovanov*, Bratislava, 1976, 159-167

---

штања невестиног родитељског дома и увођења невесте у нови, младожењин дом. Општи је обичај пре но што пођу на венчање, невеста и младожења морали су се добацити свекрвиним "привезом" или "паћелом" (парчетом тканине) којим ће младенци бити заогрнути на венчању у цркви. То је требало да представља симбол њихове нераскидиве брачне везе, али и заштиту младенаца одозго.<sup>10</sup> У неким селима за време добаљивања привезом млада је прва требала да удари младожењу да би прво родила мушко дете.<sup>11</sup>

У многим селима, на поласку на венчање, мати је невести протурала кроз недра јаје или јој је стављала у недра јабуку. Јаје је симболизовало плодност невесте и лак порођај. Јабуку је невеста носила у недрима на венчање, а по доласку у младожењин дом истресала је из недара и газила ногом да би имала лак порођај. Неке су невесте у недрима носиле орахе као симбол плодности.

По устаљеном обичају младенцима је забрањивано јело пре венчања због причести у цркви. Међутим, у неким селима невеста је пред полазак на венчање морала да поједе два јајета и мало кобасице да би била плодна у браку (Вишњићево).

У селима Срема на путу до цркве младожењини другови "крцкала" или "војвода" чисте пут метлама испред младенаца, да би им рапчистили зле чини. У Шиду и Беркасову младожења на црквеном прагу пали шибице да би "сагорео зле врачке" намењене младенцима.

Распрострањено је веровање да су младенци и на самом венчању у цркви изложени злом погледу и чинима. Стога се у цркви, за време венчања, предузимају одређене магијске радње ради заштите младенаца. Пред сам чин венчања младенце загрђу привезима домаћинским и кумовским, да на њих не би за време венчања неко бацио чини. Привезе након венчања скидају са младенаца и не савијају их сваког понаособ, већ их носе заједно згужване до куће младожење, да би младенци срећно и дуго живели у браку.<sup>12</sup> Привез којим су огртани младенци на венчању свакако је имао и заштитно својство младенаца.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> Т. Ђорђевић, *Наш народни живот* књ. III, 53

<sup>11</sup> М. Босић, наведени рад, 148

<sup>12</sup> М. Босић, *Женидбени обичаји у Срему*, Рад Војвођанских музеја 32, Нови Сад, 1990, 268-269

<sup>13</sup> Т. Ђорђевић, *Наш народни живот* књ. III, 53

---

У Срему су за време венчања у цркви, неке жене из невестине родбине долазиле и чувале звона у звонари, да неко из пакости за време венчања не би везао звона, јер би, по веровању, тим чином везали потенцију младожењи, или пак младу онеспособили да рађа. У Брестачу су жене чувале звона да неко не зазвони за време венчања, јер би тиме "одзвонио" једном од младенаца, неко би од њих убрзо умро. За време венчања у цркви и младенци су предузимали одређене магијске радње да би једно над другим стекли предност у браку. Тако је млада гледала да прва очепи ногом младожењу. Ако би, пак, младожења у том тренутку подигао очепљену ногу, веровало се да неће имати деце (Белегиш). Ако младожења на венчању чврсто стегне руку млади, веровало се да ће невеста у том случају имати тежак порођај. За време венчања родбина на младенце баца цвеће, и терају их да се смеше, да би им била умиљата деца.

Након венчања у цркви сватови су се обавезно враћали другим путем невестиној или младожењиној кући, да би избегли зле чини, или да им се не укрсте трагови, што би, по веровању, могло довести до неслоге у браку.<sup>14</sup>

Пред улазом, на капији, у дом невесте или младожење, свадбаре је обавезно дочекивало корито с водом, "Дунав", преко кога су сви морали прећи уз симболично бацање новца у воду. У Белегишу кум приликом преласка корита с водом изговарао је речи: "Ове године нова млада, до године дете". Вода у кориту поред лустративне моћи симболизује рађање и купање деце младенаца.

По уласку у невестин дом мати невесте посипала је младенце житом или пиринчом и шећером. У неким селима мати је невести на прагу куће протурала кроз недра јаје или јабуку које је млада кад падну на земљу згазила ногом да има лак порођај. У Банату је млада при уласку у собу на прагу ногом обарала и проливала посуду са водом и јајетом. Кад гурне посуду треба да пожели да се тако лако породи, као што кокошка лако снесе јаје.<sup>15</sup>

У невестином дому обављало се ритуално сечење свадбеног кумовског колача, даривање младенаца од стране не-

---

<sup>14</sup> М. Попов, *Свадба у северном Банату*, Београд, 1983, 10

<sup>15</sup> Ђ. Бота, *Народни живот и обичаји у селу Јарковцу (у Банату)*, Сепарат, Прешгампано из Зборника Матице српске, серија друштвених наука св. 9 и 10, Нови Сад, 1955, 25

стине родбине, напијање младенцима и друго. Приликом одласка невесте из родитељског дома, у неким селима Бачке и Срема младожења окреће невесту трипута око себе, да млада брзо заборави родитељски дом, иако је овде свакако у питању магија круга. У Грабовцима невесту пре одласка из родитељске куће одводе по комин да је на путу не би урекли. У северној Бачкој је обичај да ташта на расстанку дарива зету кошуљу и три тањира, које зет треба, газећи их на столу, да полупа. У другим селима зету на расстанку дају чашу с вином које он попије, а чашу разбије о точак кола или о кућну капију. Ако се чаша лако, одмах разбије, верују да ће млада брзо заборавити свој род (Товаришево) или да ће имати лак порођај. Истраживачи, разбијање судова, објашњавају жељом да се одагнају зле силе у најважнијим тренуцима човековог живота.<sup>16</sup> По другима, прелажење међа и прагова увек је обележено ритуалом лупања посуђа и стварањем буке,<sup>17</sup> па и овде прелазак невесте из једног у други друштвени статус, статус уда-те жене, треба да јој олакша прихватање култова у новој породици - младожењином дому.

На поласку из родитељске куће невеста баца преко главе јабуку или марамицу. По народном објашњењу јабуку баца да би у материној кући оставила сан, да код свекрве не дрема при послу. Марамицу, пак, баца да би у родитељском дому оставила сузе, да буде срећна у новој породици, односно да не плаче. О бачену јабуку или марамицу грабили су се момци и девојке. По веровању ако јабуку у лету ухвати момак млада ће прво родити дете мушко.

На изласку из куће младу по имену дозива њена родбина да би се окренула, но, она то не чини, да деца не би личила на њен род, или неки кажу, ако се на дозивање окрене, да ће се растати од мужа. Да се млада не би развела родитељи је не испраћају, већ одлазе у собу и седају на места где су седели кум и младожења (Буковац, Мали Радинци). О овом поступку родитеља има и других народних тумачења. У неким селима кад млада напусти свој дом родбина баца камен или циглу за њом кроз капију, да се не би вратила назад у родитељски дом (Сибач). У другим, пак, селима након одласка невесте из ро-

---

<sup>16</sup> М. С. Филиповић, *Мађијско разбијање судова*, Зборник Матице српске серија друштвених наука, 1, Нови Сад, 1950, 110-116

<sup>17</sup> Е. Лич, *Култура и комуникација*, Београд, 1983, 94-95; И. Ковачевић, *Разбијање предмета као граница појединих фаза свадбеног ритуала*, Симпозијум сеоски дани Сретена Вукостављевића VII, Пријеполје, 1970, 190.

дитељског дома њена родбина се весели, да би млада имала срећан живот у браку.<sup>18</sup> Све ове магијске радње несумњиво су веома старог порекла, из раздобља преласка од матријархалног ка патријархалном браку и успостављању чвршћих патријархалних односа.<sup>19</sup>

*Увођење невесте у младожењин дом.* - И увођење невесте у младожењин дом прате магијске радње за срећу и дуг живот младенаца у браку, а нарочито за обезбеђење плодности младенаца и рађања прво мушког детета. Свекрва је чувар домаћег култа. Она дочекује невесту и обавља већину магијских радњи којима је циљ увођење невесте у тај култ. Она је посредник између невесте и домаћих божанстава. Зато свекрва у свадбеном ритуалу и има централну улогу.<sup>20</sup>

Свекрва уз песму дочекује младенце, посипа их пшеницом или пиринчом и шећером, а потом их залаже медом или коцком шећера, да би им живот у браку био слadak. У Банату, додаје сито невести, која пшеницу разбацује по сватовима и док она то чини присутни вичу "колико зрна толико деце". Сито баци на кров куће.<sup>21</sup> У многим селима млада или кум по доласку код младожење роваше петла, јагње или неку другу животињу, што би могло симболизовати жртву. Општи је обичај још и данас, да се млади у руке додаје мало дете "наконче" које, подиже три пута у вис, љуби и дарива кошуљицом и бонбонама. Млади додају мушко дете, да би и млада прво дете родила мушко. Додавање детета невести у младожењином дому познато је и код многих других народа.<sup>22</sup>

Млада се обавезно у кућу уводи по простртом белом платну. У неким кућама млада прво мора да стане на врећу пшенице, или је свекрва крај огњишта посађивала да седне на врећу са житом. Увођење невесте по платну има за циљ заштиту невесте од злих сила, а стајање прво на врећу са житом, или посађивање младе на њу у кући, требало је да симбо-

---

<sup>18</sup> М. Босић, *Женидбени обичаји у Срему*, 271

<sup>19</sup> Н. Пантелић, *Традиционални елементи у женидбеним обичајима у североисточном делу централне Србије*, Годишњак XIX, Центар за балканолошка испитивања 17, Сарајево, 1981, 206-207

<sup>20</sup> С. Зечевић, *Наведени рад*, 165

<sup>21</sup> Банатске Хере, 243

<sup>22</sup> *Брак у народоџ Централној и Југо-Восточној Европи*, у редакцији Ј. В. Иванова, М. С. Кашуба, Н. А. Красновскаја, Москва, 1988, 50, 150; *Етнографија Блгарија*, том III, Софија, 1985, 187; Р. Беднарник, *Словенска властиведа*, Братислава, 1943, 42, 44

лизује плодност невесте. Свекрва јој даје да унесе у кућу два хлеба и две боце пуне вина, а у Банату уз ове симболе плодности уноси и две запаљене свеће.

У неким кућама младу је преко прага преносио свекар или младожења а негде је то чинила свекрва (Голубинци). У неким породицама млада је на прагу ударала ногом, да би се задржала у младожењиној кући, или љубила довратак, односно праг уз речи: "Овде осетила, овде испустила", што је требало да јој обезбеди лак порођај. У кући млада је морала извесити низ магијских радњи. У многим селима је прво одвођена до огњишта, односно "шпорета" да прочара ватру, или пак да на ватри промеша јело.

Морала је да погледа низ отворен оцак да је не би као нову младу урекли, или по другом објашњењу да би јој деца имала црне очи. Ватра и уопште огњиште, као и кућни праг, имали су велику улогу у обичајима и веровањима Срба у Војводини, сматрају се култним местима са манистичким и магијским обележјима.<sup>23</sup>

Један од веома важних елемената свадбеног ритуала је и свођење младенаца у брачну ложницу, који прате магијске радње у циљу добијања деце. Ништа мање није била важна ни дефлорација невесте, јер је од тога зависио и цео будући живот супружника у браку.

Младенце су након вечере и приказивања "крваља" уз одређен церемонијал сводили у брачну ложницу. Сводили су их обично: кум, или војвода, односно чауш. Негде је то чинила свекрва. При свођењу младенаца у западном Срему било је у обичају да се чауш прво поваља по брачној постељи да би млада прво родила мушко дете. Обично они који воде младенце када затворе врата од ложнице разбијају посуду о врата. При бацању посуде изговарају: "Колико цица, толико деце". Негде младенце воде уз бучну музику и ударање у металне предмете стварајући несносну буку, што је требало да одагна зле силе од младенаца,<sup>24</sup> а неки истраживачи то објашњавају обредом прелаза.<sup>25</sup>

---

<sup>23</sup> Т. Ђорђевић, *Наш народни живот* књ. II, 18-51; В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, Београд, 1973, 100-106; Д. Бандић, *Табу у традиционалној култури Срба*, Београд 1980, 168-179

<sup>24</sup> А. Шневајс, наведени рад, 26

<sup>25</sup> Е. Лич, наведени рад, 94-95; И. Ковачевић, наведени рад, 190

У неким селима Срема младенци су у соби бројали гредице да би толико имали деце у браку. Венчаницу и младожењине чакшире вешали су у ложници на огледало да би имали деце.

У прошлости су жене из родбине долазиле на врата ложнице и ослушкивале шта се дешава у ложници, да деца младенаца не би била глува.

У Баваништу кум је одводио невесту приликом свог испраћаја из свадбе, да спава у његовој кући, а сутрадан је млада спавала у кући старог свата, што је по народном веровању требало да завара зле демоне, да не нашкоде млади, али би овај обичај можда могао указивати и на рудиментарне остатке обичаја права прве брачне ноћи.

Свођење младенаца, и сутрадан у зору испраћањем кума и старог свата, завршава се главни део свадбеног ритуала.

У данима после свадбе у различитим временским периодима остварују се углавном контакти односно посете "погачара". Родбина долази у посету невести у новом дому. Доносе "материне погаче" и дарове младенцима. Одржавањем "великих" гостију узајамним посећивањем две орођене породице завршавао се вишенедељни женидбени церемонијал.

Свадбени обичаји код Срба у Војводини припадају веома архаичном обичајном слоју и све до другог светског рата били су сачувани у потпуности. После тог времена су многи елементи обичаја избочијени. Традиционални свадбени обичаји дају нам потврде о културној сродности и етичким везама са јужнословенским и обичајима народа на балканском простору.

## Обичаји о рођењу детета

У српској традиционалној култури деци је придаван посебан значај зато су многе магијске радње усмерене ка томе да дођу здрава на свет. Стога је и жени кад затрудни, нарочито са првим дететом, одређивано шта не сме трудница да чини, каква јела не може да једе јер храна је у најтепшој вези са одржавањем трудноће и рађањем здравог детета. Тако је трудној жени забрањено да једе зечије месо, јер ће јој дете у том случају имати "зечији сан", трзаће се у сну на сваки шум. Такође, јој је забрањено да једе рибу, јер ће дете које роди имати рибље очи, или, по другом народном обичају, дете ће јој бити немо кад се роди, као што је нема риба. Трудној жени



је забрањивано да једе пужеве, јер ће јој дете стално бити ба-лаво (Илинци).

Трудној жени забрањиван је контакт са одређеним животињама, као и одлазак у просторију где се налази мртавац, а ако би то морала да учини због блиске родбинске везе, на прст руке везивала је црвени конац.

Трудница мора имати припасану кецељу на себи, да јој вештице не би наудиле детету. Кецељу није смела носити наопако припасану, јер ће јој се дете родити "натрашке". Трудној жени је одређено и где сме сести и где не сме пролазити, кога не сме погледати, шта на себе не сме стављати, јер сви ти поступци могу утицати на дете, а последице ће носити читавог свог живота. Стога су се породиле у прошлости строго придржавале утврђених табуа.

**Олакшавање порођаја.** -Већ у свадбеном обреду предузимане су магијске радње да се невести олакша будући порођај.

У неким селима Срема жена је себи приликом порођаја протурала три пута јабуку кроз недра и говорила: "Чим осетим, да се и породим", верујући да ће јој то олакшати порођај. Ако нека страна особа дође случајно у кућу у којој се жена тешко порађа дају јој воду да полије из својих руку породилу, с вером да ће се после тога лакше породити. У фрушкогорским селима породилу су преводили преко метле и секире да јој олакшају порођај.<sup>26</sup> У Банату су породилу запајали водом из свињског папка и то од свиње заклане на светог Игњатија, а затим је тај папак бацала себи преко главе да би се лакше породила. У неким селима жени која се тешко порађала давали су да пије воду из мужевљевог опанка. У Дeroњама у Бачкој жена која се тешко порађа стављала је гаће свога мужа под главу да би се лакше породила.<sup>27</sup> Да би жени олакшали порођај преводили су је три пута преко жеравице, или преко валова где стока пије воду. Неки су је пак преводили три пута око стола. У Ривици (Срем) да би трудници олакшао порођај, муж рукама обухвата жену и истреса је, након чега је запајао из својих уста водом. Да би се жена лакше породила стављали су на породилу срашћену гранчицу од врбе, а негде су је уда-

---

<sup>26</sup> М. Шкарић, *Живот и обичаји "планинаца" под Фрушком гором*, Српски етнографски зборник СКА LIV, Београд 1939, 138

<sup>27</sup> М. Бубало Кордунаш, *Народне празноверице из Дeroња у Бачкој*, Гласник Етнографског музеја у Београду VII, Београд 1932, 82

рали прутем којим је растављена жаба од змије, или пак прутем који је отет из змијских уста.

Данас се порођај углавном одвија у породилиштима, те су и магијске радње око порођаја жене углавном већ заборављене.

Порођај се у прошлости углавном одвијао у кући уз присуство старијих жена које су биле вичне том послу и које су могле помоћи трудној жени при порођају. Трудна жена а нарочито породиља и дете били су подложни уроку. Зато је у прошлости породиља била одвојена у посебну одају или је чешће у просторији закриљивана "комарником", посебно за ту сврху израђеним покривачем, који је закривљао кревет породиље са свих страна. Породиља и дете обично су остајали 40 дана под комарником.

За заштиту од злих погледа, на браву просторије, у којој је била породиља са дететом, везивана је црвена вуна. Црвени конац се везује и на руку новорођенчета, као и за колевку, а под главу детета стављен је нож или бритва, со, црни тамјан и бели лук. Нарочиту улогу имао је бели лук са божићне трпезе.

Пре крштења дете се никако није смело оставити само у соби, јер су веровали да ће вештице подметнути друго дете "подмече". Неки га нису остављали самог до шест недеља. Ако је породиља морала баш изаћи из собе, тада је поред детета остављала метлицу, гребено или пратљачу, а на вратима преврнуту божићну метлу. Све док се дете не крсти, многи нису гасили ноћу светло, да га вештице не би нападале.

Породиља се за време 40 дана сматра нечистом и незаштитањеном, и због тога за то време не напушта кућу. Чак и при изласку у двориште обавезно мора имати припасану кецељу на себи, а у џепу или под пазухом нож или бритву, као заштиту од злих сила. Чак 40 дана није седала за сто са укућанима да једе, јер је сматрана нечистом.

**Купање новорођенчета.** - Купању малог детета придавана је посебна пажња. Чим се дете роди обично је баба или неко други из породице одлазио по "свету воду" или "знамење" коју је свештеник освештао. Флаша са водом затварана је босиљком. "Знамење" се сипало у воду за купање детета до шест недеља, а неко је то чинио до крштења детета. Дете се могло купати само до заласка сунца, и просипати вода од де-тињег купања. Посебно се пазило где ће се бацати та вода.

Неки су је бацали на скровито место у кући где се људском ногом не гази, а други баш на сред дворишта где кола пролазе, јер по народном веровању ту је најмање чини. Вода од купања никако се није смела просипати преко прага, јер се веровало да ће дете стално повраћати. У неким породицама воду су просипали под родну воћку, да би млада жена и даље рађала децу (Мартинци). Неки су пак ту воду просипали на камен да би дете било чврсто и здраво као камен (Грабовци).

*Време рођења и судбина детета.* -По времену када је дете рођено одређивала му се судбина. Тако се веровало да дете, рођено у уторак или петак неће имати пуно среће у животу, а у понедељак биће срећно и дуговечно. За рођено на Бадњи дан или Божић сматрано је у народу да ће бити несрећно или кратковечно, па се чак за децу рођену у те дане скривао дан рођења. Такође предсказивана је лоша судбина и деци која се роде на празник Усекованије.

За судбину детета било је важно и у које је доба дана рођено. Најбоље је, по народном схватању, да се дете роди пре подне док дан напредује, а никако после заласка сунца, јер ће бити кратковечно. Такође се гледало и какав је дан, кишовит, сунчан.

Деца рођена истог дана називају се једноданчићи, а рођени истог месеца су једномесечићи. По веровању она су судбински везана, па су стога предузимане магијске радње приликом њихове женидбе - удадбе или пак смрти једног од њих, да би други једноданчић или једномесечић остао у животу.

Приликом рођења гледало се да ли је дете чисто или је рођено у "кошуљици", "капици" или са пупчаном врпцом око врата. Таква обележја предсказивала су већ нека магијска својства или пак лошу судбину детета.

По широко распрострањеном веровању, судбину детета одређују посебна митска бића "суђенице", "суђаје", "судије", "усуд". Суђенице по веровању долазе прве три ноћи након рођења детета, али му одређују судбину тек треће ноћи. Све три ноћи гори светло у соби, а дете је морало бити чисто и са слободним рукама. Поред детета или на сто стављане су три свеће, три погаче, вино или вода. Неки су остављали и новац и свеће, а све као дар суђеницама, да би детету досудиле што бољу судбину.

*Дојење детета.* - Током трудноће, а и након порођаја предузимане су магијске радње да се породилци обезбеди довољно млека за дојење детета, отуда и многи табуи да породилца не би изгубила млеко. Дете се мора прво задојити из десне сисе да буде дешњак, или су давали дете да прво подоји друга жена, која већ има здраво дете и којој деца нису умирала. У митско-магијском схватању света дојење детета има изванредан значај за физички, психички и морални развој личности.<sup>28</sup> У прошлости се дете дојило до две па и три године. Веровало се да жена неће остати у другом стању док доји дете. Данас се дете доји најдуже до годину дана. Одбијање од сисања прате радње да дете заборави на мајчино млеко.

*Мале бабиње, велике бабиње - повојница.* - Бабиње су стари обичаји. Суседи се обавештавају о рођењу детета и позивају на част, "ракију", "бабиње". Обично баба детета умеси више погача и уз боцу ракије јавља прво матери породилце и куму да се родило дете, а потом иде у најближу родбину и суседство и сваком носи погачу и части их ракијом, те позива на "мале бабиње". Родбина и суседи долазе у кућу породилце и доносе мање дарове за дете и породилцу. У прошлости, у неким селима, долазиле су жене из родбине и суседства након порођаја и чувале породилцу неколико дана и забадале виљушке и ножеве у врата и прозоре да вештице не науде породилци и детету. Неке од њих су долазиле и маскиране. У неким селима јужнога Баната, након рођења детета старије жене и људи седали су у кола из породилцине куће, и на њих стављали вратило са разбоја и тако ишли веселећи се кроз село уз песму "коларом ларом..." Свраћали су у родбинске куће дететових родитеља, а ови су их даривали. Дарове за дете и породилцу су вешали на вратило. Нарочито се тако објављивало рођење мушког детета у имућним породицама. Мале бабиње су се обично држале седам до четрнаест дана, а велике бабиње, односно повојница се доносила касније, после шест недеља. Прву повојницу је доносила породилцина мати. Уз погачу и дар детету, баба обавезно доноси још и данас живу или печену живину, и то за дечака петла, а за девојчицу кокошку. Уз доношење повојнице везани су многи обичаји.

---

<sup>28</sup> Ж. Требјешанин, *Представа о детету у српској култури*, Београд, 1991, 182

Ако се неки момак или девојка на време нису удали у прошлости су им доносили као одраслима повојницу, да би се могли оженити, односно удати.

*Давање имена детету.* - Давање имена новорођенчету чинено је већ на добијању "знамења" у цркви, што је обично чинио поп. Новорођенче није смело до крштења бити без имена. Право име детету давали су родитељи или кум. Првом детету се обично давало име по једном од родитеља. Осталој деци обично је имена давао кум. Крштење детета у цркви гледало се да се обави што пре, а најкасније до шест недеља. Нарочито се журило са крштењем ако је дете било болесно, јер се сматрало за грех ако умре пре но што се крстило. Некрштено дете нису сахрањивали у гробље. И чин крштења прате магијске радње. Тако је мати или оба родитеља, кад дете однесу на крштење у цркву, требала да ради одређене послове у кући, а које жели да јој дете зна да ради у животу. На повратку са крштења обично су ишли другим путем кући да се избегну зле чини. У повратку са крштења ником се није смело казати име детета. На уласку у кућу укућани су морали симболично да плате да би дознали име.<sup>29</sup> Да дете буде добро, да не плаче кад га са крштења унесу у собу, стављали су га мало на зидану собну пећ или у запећак, или под кревет. Ако су породили дотле умирала деца, дете са крштења у кућу су уносили кроз прозор.

*Први зуби детета.* - Ницању зуба посвећивана је, такође, одређена пажња. Гледало се који ће први зуби да никну детету. Ако прво изникну у горњој вилици дете неће дуго живети, ако, пак, никну прво у доњој онда ће живети.<sup>30</sup>

*Говор детета.* - Већ трудној жени забрањивано је да једе рибу, да јој дете не буде немо. Ако дете не проговори после навршене године дана, запајали су га водом из клепетуше, а клепетушом затим снажно би зазвонили да брзо проговори (Самош, Бочар). Неки су дете запајали богојављенском водом из клепетуше.

---

<sup>29</sup> М. Бубало-Кордунаш, *Народне празноверице из Дероња у Бачкој*, Гласник Етнографског музеја у Београду VII, Београд, 1932, 82

<sup>30</sup> М. Бубало-Кордунаш, *Наведени рад*, 84

*Проходавање детета.* - Одређени обичаји везани су и за тако важан моменат у животу детета као што је његово прво проходавање. Да би дете стекло сигуран и чврст ход у породици су после првих корака предузимане одређене магијске радње. Мати или баба месе посебну погачу звану "поступаоница" или "поступача". У Српском Итебеју ову погачу називају "дубача". Поступаоницу обично праве недељом. Позову сву децу из комшилука, а скупи се и родбина. Обично двоје старије деце или две девојке узму дете испод пазуха, а трећа носи погачу детету изнад главе. Тако три пута оптрче око дворишта "летају га", уз речи "лети, лети, лет", а затим мати или баба изломе погачу изнад дететове главе и разделе присутнима. Свако ко добије парче погаче мора да потрчи и да пази да не падне да би дете брзо проходило. Затим на столицу поређају различите предмете и пуне дете, и шта прво узме у руке то ће му по веровању бити занимање у животу. Постоје и друге варијанте овог обичаја у различитим селима.

Нарочита пажња у породицама поклањана је и првом шишању, бушењу упију и стављању минђуша женској деци и мушким јединцима у породици, као и првом мењању зуба. Придавана је и посебна пажња пеленама, као и првој одећи за дете, за које су, такође, везане одређене магијске радње.

Како су се временом проширивала медицинска знања, и код сеоског становништва обичаји и веровања у магијска својства постепено су губила значај, а нарочито након другог светског рата од када се већина жена порађа у здравственим установама - породилиштима, а млађи нараштаји се за лечење детета обраћају здравственим радницима. Обичајне радње, бајање, гашење угљевља уреченој и болесној деци данас представљају само део обичајне праксе која је већ и заборављена код млађих нараштаја. У савременим условима друштвеног развитка променио се и статус жене и породице. Оне су постале пуноправни чланови породице па и друштвене заједнице. Но, може се рећи да су стечени и неки нови обичаји о рођењу детета, крштењу, рођендану и гозбама поводом тих догађаја у породици, а у чему често има и више претеривања него у прошлости, што свакако дозвољава економски просперитет многих домаћинстава на селу.

## Погребни обичаји

Код Срба у Војводини распрострањено је веровање да се људски живот не завршава смрћу, већ, на одређени начин наставља се и даље на "оном свету". Култ мртвих у Војводини је очуван, и данас се у породицама чувају "читуље" предака које се о одређеним празницима, крсној слави, задушницама, односе у цркву или на гробље, где свештеник о парастосима помиње све мртве.

Код Срба у Војводини поклања се велика пажња посмртном ритуалу. Пази се да се сахрана, погреб, као и сви помени обаве по давно устаљеним ритуалима, јер само тако ће душа умрлог наћи спокоја на оном свету, а тиме ће се уједно одагнати и враћање односно вампирење мртвих сродника, да не би наудили живима.

Посмртни обред поред општег жаљења и оплакивања умрлог, састојао се од многобројних елемената који су примењивани од издахнућа покојника па до давања годишњег помена и подизања споменика чиме се и завршавала жалост за покојником.

И данас је присутно веровање да се појединцу или члановима породице, родбине, може предсказати смрт. То је, крштање неке птице, или снови. Ако неко сања да га неко од мртвих сродника дозива, веровало се да ће та особа ускоро умрети. Да би се осујетила смрт, особа треба да оде у кућу покојника који након сна први умре у селу и да га повуче за прст ноге уз речи: "Не вучеш ти мене, већ ја вучем тебе". Кад кокошка прокукуриче, верује се да ће у тој кући неко од укућана умрети. Стога се та кокошка мора одмах заклати, а њена глава бацити преко кућног крова, с вером да се тиме одагнала смрт из породице. По веровању, умреће домаћин ако се сама од себе затрпа јама коју су копали за градњу куће. Изглед мртваца смрт предсказује, исто као и израслине на телу човека, пуцање одређених ствари у кући без разлога, падање слике и друго.

Ако би у кратком периоду умрло двоје чељади из куће верује се да мора умрети и треће лице у породици. Да би то предупредили другом умрлом покојнику стављају у сандук главу од заклане живине, или ставе лутку. У неким селима у Срему уместо лутке стављају дугу од чабра.<sup>31</sup>

---

<sup>31</sup> М. Матић, *Новија етнологија испитивања погребних обичаја Срба у Срему*, Радови XI саветовања етнолога Југославије, Зеница 1970, 272

И данас се свако труди да приликом умирања члана породице да му да свећу у руку, јер, по веровању, свећа умрлом треба да осветљава пут на оном свету. У јужном Банату је обичај да ако неком покојнику при умирању није додата свећа, тад обавезно носе свећу првом умрлом у селу. Још увек постоји веровање, да ако се свећа не пошаље покојнику по првом умрлом, стражариће на гробљанским вратима све док му не пошаљу свећу, или, да ће покојник који је умро без свеће на оном свету живети у вечном мраку. У неким породицама ако, из било којих разлога, свом умрлом сроднику нису приликом умирања дали свећу, за окајање греха држали су "црни пост" од шест недеља.

Дубоко веровање у загробни живот умрлих манифестује се у слању поклона, "посланица", мртвим сродницима по касније умрлим у селу. Поклони "посланице", се шаљу у виду воћа, бомбона и новца, које стављају у сандук поред покојника уз нарицање и гласне поруке за своје мртве сроднике. У неким селима на тај начин шаљу се и делови одеће, нарочито ако то мртви кроз снове живих, од својих рођака траже. Данас младе генерације, изостављају ову врсту дарова мртвима, већ на укуп доносе букете цвећа и венце.

Веома је распрострањено веровање, нарочито у јужном Банату, да се покојник може повампирити. Стога, одмах после смрти члана породице у кући се предузимају одређене радње, како би се умрли у том осујетили и обезбедио му се мир на другом свету, али и да не би узнемиравао живе. И данас, чим неко у кући умре, одмах се затварају пас и мачка, да случајно не би прескочили покојника, јер би се у том случају покојник могао повампирити. У јужном Банату, пре но што се покојник стави у мртвачки сандук, пале барут у сва четири угла сандука. У Дубовцу, и данас, старије жене у сандук поред покојника стављају кесу мака, да би покојник бројао зрна и тако се збунио, уствари да се не повампире. У Шурјану мртвачки сандук изнутра намажу белим луком. Да се покојник не повампире, сутрадан по "погребу", око раке обмотају црну вуну. У Стапару у Бачкој, у прошлости су спаљивали глогово трње на покојниковом гробу да се не би повампире.

Након смрти члана породице одмах се покрије огледало, заустави сат, а обавезно се просипа и вода која се у тренутку смрти затекла у кући.

Изношење покојника из куће такође прате магијске радње. У многим селима кад умрлог изнесу из куће преврну све



столице, а на капију проспу лавор воде.<sup>32</sup> У околини Сомбора, кад погребна поворка крене из куће, бацају кроз прозор куће циглу или камен, да се покојник не би вратио у кућу. У Срему, кад изнесу покојника из куће, једна од жена разбија таџир на капији. Код банатских Хера, приликом изношења покојника бацају камен уз речи: "Кад се врати камен, нек се врати и покојник", или просипају пепео од места где је покојник лежао до улице, да се покојник не би повампирео.<sup>33</sup>

По веровању покојникова душа се свија шест недеља око куће, зато јој треба наћи погодно место. Зато се на видном месту у кући поставља део покојникове одеће, а у прозор ставља хлеб, со, вино или вода за покојника.

У многим селима и данас је обичај да се просипа вода у кући, ако поред куће прође погребна поворка. И водоноша, у сусрету са погребном поворком просипа воду. Ако, пак, неко не проспе из посуде воду, мора преко посуде са водом ставити нож. По веровању, затечена вода је "нечиста, јер је мртавац у њој опро ноге", или по другом веровању у воду, која се у часу смрти затекла у кући, може се преселити душа покојника и тако "опоганити" воду. У религији многих народа вода представља изразито хтонични елеменат.<sup>34</sup>

Вода је иначе, од најранијих времена, имала значајну улогу у посмртном ритуалу код Срба у Војводини, а нарочито у селима јужног Баната, где се и данас одржава обичај доношења воде у кућу покојника, као и непаран број суседних кућа, у трајању од шест недеља, након чега се покојнику излива "извор" на реци или на гробу. Вода се за покојнике доноси у кућу и о великим годишњим празницима као што су Ускрс, Бурђевдан, Спасовдан, Духови, Госпојина.<sup>35</sup> Значај воде у погребном ритуалу у вези је са веровањем да на "оном свету" влада велика жеђ, па преливањем гробова водом и изливањем "извора", умрлом покојнику треба обезбедити воду у довољним количинама. Значај воде огледа се и у другим погребним обичајима, као што је, обавезно макар и симболично купање

---

<sup>32</sup> М. Босић, *Из живота и обичаја Ченејских салаша*, Стари Ченејски салаши, Ченеј - Нови Сад, 1984, 111

<sup>33</sup> Банатске Хере, 250

<sup>34</sup> В. Чајкановић, *Мит и религија у Срба*, 292-293

<sup>35</sup> *Банатске Хере*, 255-259; М. С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Војводине*, 87-89; М. Босић, *Вода у погребном ритуалу и култу мртвих код Срба у Војводини*, Рад Војвођанских музеја 30, Нови Сад, 1986-1987, 159-170

мртваца, па стављање посуде испод одра умрлог, постављање посуде са водом на сред дворишта где пратиоци покојника по повратку са гробља на даћу, морају макар симболично опрати руке. У ту воду у многим селима ставља се жар, или парче цигле или камен, што је требало да заустави даљу смрт у породици, или је камен требало да веже душу покојника за себе и да јој одузме слободу кретања.<sup>36</sup> Прање руку по повратку са сахране, свакако је имало улогу магијског очишћења од додира са покојником.

Једно од важних погребних обичаја су "даће" ,"помени" или "задужбине". То су жртве и сећања на покојника које се и данас одржавају на гробу или након посете гробу и кући покојника. На поменима након сваког служења јела изговарају се речи "спокој души" или "за душу". Даће се дају увече на дан смрти а учествује родбина и најближи суседи. То је "тајна вечера", а одржава се након завршене сахране. Помени се дају на недељу дана, шест недеља, на пола године и годину дана када се обично освећује и споменик покојнику.

У вези са поменима потребно је поменути и обичај, у селима јужног Баната, "облачење" некога од родбине или из суседства за душу покојника. Раније је било у обичају да се, преостала одећа од покојника, даје сиротињи или сродницима, док је данас у вези с тим обичајем развијен читав ритуал. Тако код банатских Хера, облачење се врши о помену на шест недеља. Обично се облачи мушко за мушко приближних година. Обичај облачења се држи недељом. Уочи недеље, на покојников кревет се положи комплетна одећа покојника или се пак купи и нова. Ако се облаче девојка или момак за умрле, стављају још и прибор за јело, чешаљ и огледало. Постави се и прибор за умивање, јер онај који ће се обући пре тога мора се умити. Посебно се припреми још торба и колач. Све се то поклања оном, ко ће се обући за покојника. Облачење се обично врши ујутру рано кад се сунце рађа. Верује се, да ће онај, кога тако обуку, на оном свету предати те ствари покојнику.<sup>37</sup> Лице које је на тај начин обучено сматра се најближим родом оних који су га обукли. У Неузини је у обичају, да ма-ти, оном детету, које је обукла за своје дете, носи ручак до шест недеља, а односи му и колач о Божићу и Ускресу, и сма-

---

<sup>36</sup> В. Чајкановић, *Студија из религије и фолклора*, Српски етнографски зборник XXXI, Београд, 1924, 70

<sup>37</sup> *Банатске Хере*, 260

тра га од тада као своје дете. Србима у другим деловима Војводине овај обичај ритуалног облачења је непознат. Тамо се само дају делови одеће покојника сиротињи "за душу умрлог".

Сви ови обичаји указују на народно схватање да се покојнику од часа смрти, па до одржавања годишњег помена морају извршити све традицијом установљене норме погребног ритуала и то уз потпуно поштовање редоследа, јер ће му се само тако обезбедити мир и спокој на оном свету. "Од односа живих према покојнику и правилног извршавања предвиђених ритуалних поступака зависи и став његове душе према живима, односно карактер њене партиципације у животу заједнице. Иако је могућност негативног утицаја обострана, коначни исход негативних последица везан је првенствено за узнемиравање савести и егзистенцијалног спокојства живих".<sup>38</sup>

Mila BOSIĆ

#### THE MAIN CHARACTERISTICS OF THE LIFE CYCLES CUSTOMS OF THE SERBS IN VOJVODINA

Described elements of the life cycles customs of the Serbs in Vojvodina belong to the very rich and diverse ceremonies, having been created for centuries, and remaining up now in wedding and funeral rituals. Rich customs connected with the birth of the child, nowadays, has almost vanished from younger generation's memory, owing both to organized health education and delivery in hospitals. At the same time, these facts show general connection and equality with the Serbs' customs in other parts, as well as certain transformations which have their origin in multi national environment, as Vojvodina itself is.

---

<sup>38</sup> Б. Јовановић, *Магија српских обреда*, Нови Сад, 1993, 218



Десанка НИКОЛИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 316.732(49 7. 113)

## КОНТАКТИ ДИНАРСKE И ПАНОНСKE КУЛТУРЕ (на примеру црногорских досељеника у Бачкој)

У раду се посредством анализе етнографске грађе о колонизацији Црногораца у Бачкој (1945-47. године) разматрају узроци и последице контаката динарске, сточарске културе црногорских досељеника, и панонске, ратарске културе затеченог, бачког становништва.

*Кључне речи:* колонизација, Црногорци, културни контакт, динарска култура, панонска култура, Бачка.

Додирни култура и процеси који произилазе из њих побуђују трајни интерес етнолошке науке. Дихотомни карактер културе, њена подложност мењању и прилагођавању новонасталим условима, а истовремено и настојање да се очува, подстакли су проучавања која су допринела постављању проблема и развијању метода ових истраживања. За боље разумевање међусобног прилагођавања култура у контакту од важности су, као што је познато, бројни фактори, осим еколошких, привредно-економских и оних који су последица политичких прилика, и историјских збивања, који им често и дају карактер, не могу се мимоићи: бројност група које делују једна на другу, предности једне од њих у асимилационој моћи, временско трајање контакта, већа или мања затвореност култура које се додирују, итд.

Проучавања контаката култура добијају још једну димензију ако се посматрају у контексту масовних, наменских миграција које доводе до додиривања различитих култура, чему је посвећен и овај прилог. Реч је о колонизацији Црногораца у Бачкој непосредно по завршетку другог светског рата и процесу адаптације досељеника, која отвара низ питања у вези са контактом пренете и затечене културе. Највећи број колониста концентрисан је у насељима централне Бачке. За непуне три године (од 1945. до 1947. године) преко 3.000 породи-

---

ца са око 15.000 лица пристизало је у таласима у готово испражњена села до тада насељена Немцима, и малобројним мађарским, русинским и словачким живљем.<sup>1</sup>

Матична подручја исељавања припадају централним областима динарске културне зоне, чија се обележја заснивају на: карактеристикама висинских насеља, сточарском етосу становника, катунском сточарењу и обичајном праву колективног коришћења испаше оваца, док су социјални живот регулисали братственичко-племенска хијерархија, чврсти сроднички односи и патријархални морал. Панонску културу војвођанског становништва, (уз културне особености етничких заједница које у њој живе), у начелу одликује везаност за плодну панонску равницу, бескрајно широких простора и њој иманентна технологија, начин живота и норме понашања. Док животни стил Динараца поседује извесну озбиљност, крутост и уздржаност, у социјалном карактеру особине колективности, приврженост ратничкој традицији и јуначкој песми, панонска култура изражава материјално обиље, некакву мекоћу и питомост, јаче испољену индивидуалност појединца, с тим у вези и слободнији однос полова, о чему говоре лепршавост ношње, раздраганост игре, осећајност лирске, претежно љубавне песме до раскалашности "бећарца". Тако су се једна покрај друге нашле: аутентична етнички хомогена, а затворена култура планинских сточара, чија су насеља скоро до пресељења у Војводину услед недостатка комуникација била прилично изолована од већих градских центара, и култура етнички хетерогеног војвођанског становништва, са развијеном мрежом вароши, вековима отворена за утицаје грађанске и средњоевропске цивилизације.<sup>2</sup>

До додиривања ових, међусобно опречних култура долазило је на тлу Војводине и раније сталним миграционим струјањима са Балкана. Међутим, циљеви миграције о којој говоримо, њена масовност, и сложеност адаптационог процеса који

---

<sup>1</sup> М. Васовић, *Најновије насељавање Црногораца у неким Бачким селима*, Матица српска, Посебна издања, Нови Сад, 1959, 19-22, 47-48, 60-62, 82-86, 108-111; М. Радовановић, *Колонизирање. Бачко Добро Поље - горштаки у равници*, Посебна издања Етнографског института САНУ 18, Београд 1979, 40-43

<sup>2</sup> С. Томић, *Пива и Пивљанин*, СЕЗБ LIX, Насеља и порекло становништва 31, Београд 1949, 379-530; О. Благојевић, *Пива*, Посебно издање САНУ CDXLIII, Одељење друштвених наука 69, Београд 1971; *Ethnographia Pannonica, Žena u seoskoj kulturi Panonije*, Etnološka tribina Posebno izdanje, Zagreb 1982, 9-142

јој је уследио, одредили су нешто другачији карактер и токове додиривања ових култура, у односу на претходна досељавања.

Анализа објављене етнографске грађе и резултати теренских истраживања у оквиру комплексне монографије колониистичког насеља Бачко Добро Поље омогућава да контакте пренете динарске културе досељеника, као културе примаоца, и панонске културе затеченог становништва, као културе даваоца посматрамо на три нивоа, који се поклапају са временским фазама прилагођавања досељеника новој средини. То су:

1. Сучељавање културе примаоца са културом даваоца
2. Делимично усвајање културе даваоца
3. Прожимање културе даваоца са културом примаоца

1. *Сучељавање културе примаоца са културом даваоца* карактерише период непосредно по досељавању Црногораца у Бачку, када се разлике у начину живота и у схватањима између досељеног и затеченог становништва најјаче испољавају. Овде треба додати и неприлагођеност планинаца еколошким условима нове средине (вода, ваздух, клима, и др.), што је имало и драматичне последице. Услед појава разбољевања и морталитета, нарочито старијих, немоћних и мале деце, било је случајева напуштања Војводине и враћања у стари крај.<sup>3</sup> Највише несналажења било је у области привређивања. Ненавикнути на прецизно одређен систем и динамику обраде равничарског тла, а и суочени и са њима дотада непознатим пољопривредним машинама (сејачица, косачица) досељеници су били збуњени и невешти, а њихови први кораци погрешни. Иако су затицали опремљене куће, у којима је, готово, до њиховог доласка пулсирао живот, радије су се придржавали свога оскудног, из завичаја пренетог кућног инвентара ("калица" за млеко, вретена, преслице, вунени покривачи и поњаве поједини делови ношње, посуде за кафу и др.), који је могао да се смести у један сандук. Нису се до те мере одрицали своје културе и навика да су појединци од затечених, а исправних ормана наручивали да им се израде сандуци ("баули") какви су у Црној Гори служили за преношење невестинске опреме.

---

<sup>3</sup> М. Радовановић, *Колонизација*, 46-47

Неке од узрока етнокултурне дистанце мештана према досељеницима требало би, између осталог, потражити у атеизму, другачијем говору, или понашању (на пример на сахранама-нарицање) дошљака, као и у чињеници да нису били подвргнути обавезном откупу од стране државе. То је доприносило стварању пасивног отпора према "дошљацима". Досељеници су, пак, представљајући победничку страну у другом светском рату, у коме су поднели материјалне и људске жртве, осећали неповерење, нарочито према преосталом немачком живљу. У питању је био и понос као препрека за бржу акултурацију, не само у друштвено-културној сфери, већ и за укрштања на биолошком плану. То најбоље илуструје преко 90% тада склопљених бракова међу самим пресељеницима, у којима су, најчешће, оба партнера рођена у истом селу, или срезу матичног краја.<sup>4</sup> Да би се одржали прибегли су територијалној хомогенизацији, чак и у оквиру једне улице, концентришући се према сродству, или припадању истој општини у Црној Гори.

2. *Делимично усвајање културе даваоца* - Превазилажење прве фазе прилагођавања водило је приближавању култура о којима је реч. Подстицали су га усмерени и спонтани интеграцијски процеси. У прве спадају организоване мере државе и месних власти на решавању питања смештаја и додељивања земље досељеницима. То је деловало на смиривање психичке тензије дошљака и на стварање повољније друштвене климе у досељеничким селима. У недељној и дневној штампи из тих година често је истицано: "Колонистима је потребна велика помоћ да би се што пре снапли и прилагодили условима, начину живота и рада у новом крају". Апелује се и на помоћ староседелаца, чија искуства треба прихватити и применити. Писац чланка закључује да је то "пут колониста да се осамостале и постану вични начину рада у Војводини".<sup>5</sup>

Подстицајне факторе ближих додира досељеника и мештана треба потражити и у похађању домаћичких курсева које су водиле мештанке, затим заједничким радним акцијама, и активностима домова културе на друштвеном окупљању и за-

---

<sup>4</sup> Архива месне канцеларије у Бачком Добром Пољу, књига венчаних 1946-1950

<sup>5</sup> "Колониста", Недељни прилог слободне Далмације, 1/1, Нови Сад, 4. Март 1946.



бавном животу у којима су учествовали и једни и други. Значајну интегративну улогу одиграле су земљорадничке, а до 1954. године сељачке радне задруге које су развијале дух заједништва и враћале међусобно поверење.<sup>6</sup> "Јели смо сви с казана, полазили на рад и враћали се с рада певајући; на хармоници нам је свирао мештанин Немац, па бисмо успут и заиграли..." говорили су нам данас већ остарели колонисти.

Разне форме заједничког живота доприносиле су успостављању чврстих интерперсоналних односа, развијању међусудских, па и кумовских и сродничких веза.<sup>7</sup> После 60-их година процеси урбанизације и индустријализације колонистичких села, подизање образовног нивоа друге и треће генерације досељеника, средства информисања и др., са своје стране су подржавали и усмеравали социјалну адаптацију бачких Црногораца, њихово повезивање са осталим колонистима (пре свега са Црногорцима) и придошлицама из Босне, Херцеговине и Србије, али и са инородним војвођанским живљем са ширих простора покрајине.

Друштвене промене у досељеничким насељима доводиле судо прихватања појединих образаца панонске културе. Овде, пре свега, мислимо на усвајање техника, врста усева и начина обраде земље. У једном од претходних радова скренули смо пажњу на удео немачког становништва у обучавању бачкопољских Црногораца пословима пољопривреде.<sup>8</sup> У вези с тим смо записали и овај исказ: "У почетку ништа нисмо знали, помогао нам је агроном Немац, а сада смо у нечему и прстигли мештане!" До неких новина је дошло и у преструктурирању породице, која, по угледу на војвођанску и савремену породицу уопште, смањује број својих чланова. Долази и до повећавања броја мешовитих бракова са припадницима других етничких скупина (највише са Мађарима). Такве бракове сматрамо не само последицом, већ и предусловом уједначавања начина живота и понашања досељеног и затеченог становништва.

---

<sup>6</sup> Т. Живков, *Облици социјалне интеграције у два колонистичка села у Банату*, Прилози за познавање насеља и насељавања Војводине, Нови Сад, 1974, 128, 136-148

<sup>7</sup> Е. Петровић, *Социјална интеграција црногорских колониста у Бачкој*, Етноантрополошки проблеми 7, Београд 1990, 61-63

<sup>8</sup> D. Nikolić, *Conditions and factors which contributed to the formation of present ethnographic characteristics of mountain folk migrants in the Vojvodina region*, Quelques problèmes ethnologiques de l'étude des peuples et des nationalités, Institut ethnographique de l'Académie Serbe des Sciences et des arts, Editions spéciales 2, Beograd 1981, 21-27

3. *Прожимање културе примаоца са културом даваоца* - Овај ниво културних додира одликује виши степен економског и социокултурног прилагођавања Црногораца у Бачкој, који је уследио по завршетку треће деценије од њиховог досељења. Уклапање у друштвену средину, навикавање на природне услове војвођанског тла и привређивање изазвали су у култури ланчану реакцију. Овладавање ратарством, баштованством, шталским сточарством, (уз узгој свиња) и перадарством мењало је по војвођанским узорима технологију припремања хране (клање свиња, прерада меса, израда сира и масла), па самим тим и јеловника. Чорбу са "папром" (бибер) и кромпиром из старог краја, замењује "бистра" супа са резанцима; у исхрану улази свињско и живинско месо, знатно више и поврћа, зелениша, а од посластица "крофне", "штрудла с маком", "мушкационе", итд. И коришћење унутрашњег простора, уз уређење дворишта, (и гајење цвећа) говоре у прилог чињеници да су досељеници готово у потпуности усвојили обрасце панонске културе становања. У погледу одевања, узимајући у обзир генерацијске разлике, могло би се рећи да у свакодневним приликама преовлађују стандарди савременог облачења. У искључиво панонско културно добро убрајамо врсту лаке, кућне обуће од вуне, тзв. "зепе", које су због функционалности и једноставности израде прихватиле од мештанки све генерације досељеничких жена. Треба рећи да се с обзиром на напредак у вођењу домаћинства у новом крају жене досељеника могу сматрати важним фактором трансмисије панонске културе.<sup>9</sup>

Усвајање елемената панонске културе, под којом подразумевамо и културни допринос заједница различитог етничког порекла, не значи да су се бачки Црногорци одрекли матичне, динарске културе. Као у већини исељеничких средина и они чувају етнокултурни идентитет селекцијом сегмената националне културе, чија им симболика надокнађује емотивну празнину за напуштеним завичајем.<sup>10</sup>

---

<sup>9</sup> Д. Николић, *Преображаји*, Етнолошки преглед, Бачко Добро Поље-горшатац у равници, Посебна издања Етнографског института САНУ 18, Београд 1979, 233-275

<sup>10</sup> Е. Петровић, *Приступ проучавању етничког идентитета на примеру црногорских колониста у Војводини*, Етнолошке свеске IX, Београд-Нови Сад, 65-72

Навешћемо неколико сегмената пренете културе црногорских досељеника у Бачкој, који имају истакнуто место у очувању њихове самосвести.

Храна као идентитетски знак заступљена је повременим коришћењем тзв. црногорских специјалитета. То су, на пример, "жгањци" - каша од кукурузног брашна и кромпира, "засмочена" млеком и "скорупом", као и пита "бркалица" и "пригалица" са "киселином", тј. са киселим млеком. Жене их припремају, по њиховим речима, "од жеље", а и "да се не забораве".

Најупадљивији знак распознавања бачких Црногораца је ношња. Традиционални континуитет у облачењу очуван је код старијих мушкараца свакодневним ношењем црногорске капе, чак и у кући, а код старијих жена вишегодишњом црним, "коротом", пре свега, црном марамом везаном на потиљку. Ношња, чији бар по неки део чувају многе породице, врши симболично-ритуалну и репрезентативну функцију. Облаче је и млади приликом веридбе, и других јавних свечаности (гусларске вечери, дочек Нове године итд). Типолошки припада зетској ношњи. То је она свечана одора у триколору оперважена срмом, а овековечена на портретима црногорских главара, коју су за време кнежевине Црне Горе носили перјаници кнеза Николе. Висока новчана цена ове ношње није ни раније црногорском сточару представљала препреку да је набави, као што није ни данас бачком Црногорцу. "Одело је црногорско наш понос и ми га нећемо напустити" речи су једног временског становника Бачког Доброг Поља крајем 70-их година.<sup>11</sup>

Од обичаја пренетих из матице најмање су се изменили свадбени и посмртни ритуали, задржавши и неке аутентичне компоненте динарске културе.

Међу врстама фолклорног стваралаштва епске песме и проза у чијој садржини преовладава херојство и ратни подвизи, заузимају посебно место у самопотврђивању Црногораца Бачке. На изузет се, према нашем теренском искуству, изговарају и понављају стихови "Горског вијенца", чувајући мит о Његошу, чији лик репродукован и у новијим техникама (на пример гоблен) служи као украсни предмет. Истој традицији

---

<sup>11</sup> Д. Николић, *Улога традиционалне ношње у савременом животу црногорских колониста у Војводини (истраживања у Бачком Добром Пољу)*, Етнолошке свеске II, Београд 1980, 66-73

припадају и гусле које нису само украс. Користе их млади гуслари, међу којима има и аутора гусларских плоча.<sup>12</sup>

Очуван је и ијекавски дијалекат, нарочито код старијих. Црногорски досељеници су, у односу на колонисте из других крајева, препознатљиви и по одликама свога менталитета, како по гостољубивости, ауторитативном понашању у породици и достојанственом држању, тако и по речитости и радозналости, затим по изразитој тежњи за учењем и по жељи да се не заостане за другима.

Проучавање адаптације црногорских досељеника у Бачкој за протеклих неколико деценија по пресељењу указало је на неке основне правилности културних контаката. Видели смо да додир двеју културно различитих скупина представља искушење и за једну и за другу, а то се одражава и на њихову међусобну адаптацију. Отпори у циљу одржавања унутар групне кохезије, готово увек, воде ка етничкој дистанци, која се обично исказује формулом "МИ" - "ОНИ", и извориште је позитивних стереотипа о себи, а негативних о другима. Уколико не дође до асимилације једне групе од стране друге, са којом је ова у културном контакту, или се тај однос не претвори у тзв. "антагонистичку акултурацију",<sup>13</sup> тада временом, уз више подстицајних фактора (ми смо истакли друштвене и политичке), долази до приближавања тих заједница, па и до међусобног усвајања културних црта (наши примери говоре о прихватању елемената културе даваоца). Овде је важно установити у којој мери култура даваоца представља модел пожељан за угледање. У овом случају она то јесте, јер је Војводина као дијаспора црногорским досељеницима обезбеђивала виши животни стандард ("бољи живот" како су нас испитаници уверавали), сатисфакцију за активно учење у другом светском рату, па и надокнаду за разарање у земљи матици, истовремено им омогућавајући, с обзиром на своје мултикултурно обележје, неговање традиције матичне, динарске културе.

Као у већини културних додирова прво долази до усвајања технологије и културе даваоца, односно средстава неопходних за подмиривање егзистенцијалних потреба досељеничке групе која прихвата утицаје затечене културе. И према нашим

---

<sup>12</sup> Д. Николић и М. Радовановић, *Континуитет и промене у фолклорном стваралаштву на примеру Бачког Доброг Поља*, Зборник радова XXXII Конгреса савеза фолклориста Југославије, Нови Сад 1985, 30-32

<sup>13</sup> G. Devereux, *Antagonistička akulturacija*, Etnopsihoanaliza, Zagreb 1990, 300-344

подацима тај се процес манифестује првенствено у области привређивања, и у угледању на материјалну страну живота затеченог становништва.

Најтеже и најспорије се усваја вредносни систем културе јер садржи у себи циљеве и архетипску основу сваке културе. На тај начин се и код бачких Црногораца може објаснити тврдокорно одржавање битнијих елемената динарске културе, а то су, уз неке обичаје и ношњу, језик, фолклор и менталитет. Овде додајемо још један моменат који говори у прилог њихове боље очуваности као етнокултурне целине, у односу на остале досељенике Војводине, а то је: населили су се у већим и компактним скупинама, у краћем временском периоду, затекавши малобројно стариначко становништво.

И поред задржавања своје етнокултурне основе, прожимање елемената динарске и панонске културе у културном инвентару данашњих бачких Црногораца, као резултат достигнутог нивоа адаптационог процеса, сматрамо културним обогаћењем, јер, слободно парафразирајући мисао бугарског хуманисте Тодорова (Цветан Тодоров)<sup>14</sup>, научити се живети са другом културом, не значи увек одрећи се сопствене.

Desanka *NIKOLIĆ*

#### DINARIC AND PANONIAN ELEMENTS IN THE WAY OF LIFE AND CULTURE OF THE IMMIGRANTS OF BAČKA

This work is based on studies of social and cultural contacts of the inhabitants, cattle raisers of Dinaric culture (Montenegrans, Serbs from Bosnia) moved to Bačka during the fifties of this century, and local, agricultural inhabitants of the Panonian cultural region (Germans, Rusins and Serbs).

Inter ethnic and inter cultural contacts are being observed in the context of adapting of immigrants among themselves, and the immigrants in a new (natural, economical, social and ethnocultural) environment, which occurred at the same time with acultural process in the global community.

Considering the exact material, the most characteristic examples of inter cultural penetrating are shown, as well as the elements of the immigrants' mother land which have grown into the symbols of ethno cultural identity.

---

<sup>14</sup> С. Тодоров, *Mi i drugi*, Београд 1994, 380



## БИЛИНГВИЗАМ У ИСТОЧНОЈ БАЧКОЈ - на примеру омладине -

У раду се разматрају: нивои језичке употребе, контекст језичке употребе, начин језичке употребе и кôд језичке употребе. Циљ рада је да покаже постојање културног прожимања или акултурације наведених етноса на основу анализе најнепосреднијег средства њихове (и унутар њих) комуникације - језика.

*Кључне речи:* језик; језичко наслеђе; језичка употреба; ниво, контекст, начин, кôд; комуникација; етнос.

У бечејској општини, која обухвата насеља Бечеј, Бачко Градиште, Бачко Петрово Село, Радичевићево и Милошево, живи око 45000 становника, од којих већину чине Мађари (око 53%) и Срби (око 43%)<sup>1</sup>. Самим тим, језици који су у употреби у овом крају су мађарски и српски (односно српскохрватски). Мађарски језик је матерњи за припаднике мађарског етноса и неке припаднике циганског етноса, док је српски (односно српскохрватски) то за припаднике јужнословенских етноса и неке припаднике циганског. У сферама свакодневног живота, међутим, приписивање неког од ова два језика као матерњег појединачном припаднику неког етноса, не одређује тај језик као доминантно средство вербалног изражавања те особе; ово је посебно уочљиво у неким случајевима када је тај језик мађарски, а готово да је правило када се ради о деци из национално мешовитих бракова. За циљну групу истраживања узета је добна група омладине, која овде обухвата узраст од 15 до 28 година, односно орјентационо - од по-

---

<sup>1</sup> Подаци наведени према Информатору Општине Бечеј за 1995; преосталих око 4% становништва чине Цигани, Црногорци, муслимани, Хрвати, декларисани као Југословени и тзв. остали.

---

ласка у средњу школу, до неког доба када се или завршава факултет, или заснива породица.

### Посредници језика у микрозаједници

Оно што се сматра језичком нормом учи се и преноси посредством неколико фактора, од којих су најважнији породица, образовни систем и медији. Образовни систем у бечејској општини је заступљен на нивоу основних и средњих школа. На оба образовна степена настава је организована<sup>2</sup> тако што је родитељима и ученицима остављено да се на почетку школске године одреде на ком од два језика ће ови други да прате наставу, према чему се формирају одговарајућа одељења. У основним школама је тзв. језик средине (тј. за ученике који наставу прате на мађарском - српски, и обрнуто) обавезан наставни предмет (поред још једног страног језика), који је заступљен са три часа недељно, док се у средњим школама настава изводи на оном језику за који су се ученици определили.

Према подацима за генерације уписане у бечејске основне и средње школе од 1976. до 1996. уочљива је генерацијски вертикална тенденција код ученика којима је матерњи језик мађарски (а који су пореклом или из етнички хомогених мађарских бракова, или из таквих у којима ниједном од родитеља српски, односно српскохрватски, није матерњи језик) напуштања мађарског као језика разредне наставе. Деца из бракова у којима је један од родитеља носилац мађарског језичког наслеђа (најчешће мајка), а други српског, по правилу наставу кроз цело основно и средњошколско образовање прате на српском језику.

Поменуто "напуштање" мађарског као наставно-образовног језика, не значи наравно и његово губљење као једног од два основна вербална комуникативна средства у овој области, мада сугерише његово померање у више приватну сферу комуникације. Наиме, већина мађарске деце слуша наставу у прва четири разреда основне школе на матерњем језику, да би се њихов постотак у вишим разредима основне школе спу-

---

<sup>2</sup> О томе како је (била) замишљена настава у језички (самим тим и етнички) мешовитим срединама у СФРЈ в. М. Mikeš, *Tipologija dvojezičnosti u vaspitno-obrazovnom sistemu Vojvodine*, Kultura 25, 1974



стио на четрдесетак процената, док је у средњим школама - спрам укупног броја ученика - готово занемарљив, односно сведен на, у просеку, мање од једног одељења по школи.

Треба рећи да је, између осталог, ова ситуација у доброј мери (била) условљена системом средњошколског образовања који је до скоро био примењиван у нашој земљи: тзв. усмерено образовање је у бечејским средњим школама било заступљено са економским и природно-математичким смером. Мада су изузеци постојали, оваква подела је ученике профилисала углавном као оне који су образовање завршавали средњом школом (они који су похађали школу економског смера) и као будуће студенте (школа природно-математичког смера, чак без обзира да ли се ради о студентима тзв. друштвених или тзв. природних наука). Тако, генерацијама уназад, у школи природно-математичког смера није било формирано ниједно одељење у коме би се настава пратила на мађарском језику, док је у школи економског усмерења било - у просеку, по генерацији - три одељења на четири генерације.

Што се тиче медија као посредника од утицаја на усвајање језичке норме код омладине у овој микрозаједници, они такву заједницу изједначавају са ситуацијом у глобалном друштву. И у овој средини, омладина кроз медије (штампу, радио и телевизију) прати догађаје од општег значаја, или према индивидуалном интересовању - не ограничавајући се, дакле, у том домену на микрозаједницу у којој живи - тако да у највећем броју појединачних случајева медији имају утицаја на норму само једног језика - српског.

### Ниво језичке употребе

У читавој области источне Бачке, употреба мађарског и српског језика у свакодневном животу може се пратити на три основна нивоа, из којих заправо произлазе и остали аспекти језичке употребе; то су говор, писање и давање имена деци. Сва три нивоа своје корене имају у сфери приватног - породице, а усвојено се преноси и у сфере јавног и службеног.

У већини случајева, ситуација са *говором* у оквиру породице је релативно шематска: у породицама мађарског језичког наслеђа се говори мађарски, у породицама српског српски, а у мешовитим углавном српски, али без запостављања мађарског. Ово упућује да би примарни носиоци феномена билингвизма у овој средини требало да буду деца из мешовитих

бракова, али ту стање у стварности излази помало из оквира који допуштају апстраховање; код такве деце се, у великом броју случајева, пре може говорити о *употреби* мађарског, него о његовом говору. Владање са оба језика - у смислу познавања граматике, лексике, синтаксе, фонетике, могућности изражавања и споразумевања у свакој ситуацији и на најразличитијим нивоима, контролисања свесних мисаоних процеса и сл., среће се у статистички готово занемарљивим случајевима. Такође су чести и случајеви да од нпр. двоје деце из мешовитог брака - и поред извесне употребе мађарског језика у кући, затим комуникације родитеља коме је тај језик матерњи са својим етнички истоврсним рођацима и пријатељима на њему - једно остаје на нивоу познавања мађарског језика попут нпр. деце српског језичког наслеђа која су га учила у основној школи као језик средине, што значи на нивоу једносмерне комуникације у смислу препознавања одређених речи, идиома, или њихових скупова, али са немогућношћу, или великом отежаношћу, тачног препознавања реченица, те изражавања на мађарском језику.

На другој страни, код деце из бракова у којима су оба родитеља носиоци мађарског језичког наслеђа, уочљиве су три појаве: *употреба* српског језика, али на нивоу изражавања који омогућава нормалну вербалну комуникацију, свођење комуницирања на мађарском језику у сферу приватног, а *говорење* српског у сферама јавног и службеног (на нивоу "нематерњи језик без акцента") и, најређе, подједнака употреба оба језика. Први случај је најчешћи, али не у оном смислу у коме би се очекивало, и то пре свега квантитативно захваљујући не-градском становништву ове области, док је за градску омладину карактеристичан други случај; трећи је релативно равномерно заступљен у обе средине.

За децу из бракова са хомогеним језичким наслеђем српског језика, поред наведеног, карактеристично је брзо заборављање у школи наученог мађарског језика, услед непостојања неопходности комуникације у микрозаједници на другим језицима осим српског. Случајеви подједнаке употребе српског и мађарског су изузетно ретки и обично се ради о накнадном "враћању у употребу" мађарског језика у раним двадесетим годинама живота, пре свега из разлога пословних контаката са партнерима у Републици Мађарској.

Начин на који се у свакодневном животу у овој микрозаједници употребљава писани језик излази често ван одговарајућих норми употребе писаног језика, што нарочито важи за мађарски. У писању оба језика латиница је доминантно писмо, с приметним (мада, по речима испитаника - несвесним) тенденцијама фонетизовања мађарских речи, нарочито када су у питању антропоними и топоними. Тако нпр. мађарске словне ознаке за "ђ" (gy), "ш" (s), "љ" (ly), "ч" (cz) и сл., бивају замењене латиничном транскрипцијом српског, односно српскохрватског језика у "ђ", или чак "дј", "ш", "лј", "ч", итд. Није баш тако редак случај ни видети писану форму која је хибрид мађарске семанте и мађарског са српским начином писања, попут нпр. "ченгч", уместо "czengö" ("звоно").

На изванредан начин аналогна ствар се дешава и са изговарањем мађарских личних имена, која од свог изворног облика на мађарском језику, након начина употребе у српском (тј. начина који јој је прилагођен), задржавају "нову" фонетску форму и у вербалној комуникацији на мађарском. Овде долази до "претварања" мађарских сугласника (којих има више него у српском језику) у српске, односно до деаглутинације, као и до измене суфикса у форму ближу оној која је заступљена у српском, или додавања таквог суфикса тамо где га у мађарској форми нема. Тако нпр. *Anikó* или *Ildikó* постаје (и изговара се) "Аника", односно "Илдика", док ће особа са именом Золтан и на мађарском и на српском (са различитим акцентима, наравно), бити звана "Золика" итд.

Деца из мешовитих бракова већином добијају српска/словенска и славизирана хришћанска имена, нарочито у случајевима када је мајка носилац мађарског језичког наслеђа, док се давање мађарских имена обично среће када је отац Мађар, али и тад је честа појава да, од обично двоје деце, колико има највећи број породица у овој области, оно друго добије српско/словенско или хришћанско славизирано име. На питање да ли је заступљеност билингва у таквим породицама чешћа, односно да ли се може довести у везу са до сада изнетим факторима за усвајање и преношење језичког наслеђа, одговор је одричан, пошто је у овој области двојезичност феномен насумичног, односно статистичког карактера, који је стварно у корелацији само са личним опредељењем појединца, односно преко тога се везује за све друге факторе.

### Контекст језичке употребе

Могу се разликовати три најопштија контекста језичке употребе: у сфери приватног (породица), те у сферама јавног (неслужбена јавна места попут ресторана, кафића, спортских терена, места за окупљање младих, као и приватна интерперсонална комуникација ван круга породице) и службеног (посао, школа, тзв. опште службе - пошта, банка, општина, милиција и сл.).

У оквиру породице, ситуација је описана напред, док у сфери службеног постоји подједнака тенденција ка употреби оба језика, већ према томе какав однос према употреби језика постоји на релацији појединац-употреба језика у породици. За проблематику овог текста најрелевантнија је ситуација са употребом језика у сфери јавног. У овом домену, она се може повезати са постојањем "интересних" група у оквиру узрасне групе вршњака. У градској средини омладина је - грубо оцртавајући - груписана према оријентацији ка извесним поткултурама присутним у друштву иначе. За проблематику о којој се овде говори најбитније је постојање најбројније такве групе, оријентисане ка савременој западној поп-култури и/или њеним овдашњим дериватима, у коју, са становишта језичког наслеђа, улазе и носиоци српског и мађарског, као и деца из мешовитих бракова. Мање групе су оне које су оријентисане ка тзв. народњачким поткултурама, које су, по носиоцима језичког наслеђа хомогенизоване, с тим што у "српску" групу улазе и деца из мешовитих бракова. У не-градским срединама ситуација је управо обрнута.

Оно што је посебно значајно јесте да од групе оријентисане ка поп-култури постоји друштвено-културна комуникација са друге две групе и након престанка постојања веза формалне природе (нпр. похађање исте школе), што је, пак, између припадника те друге две групе случај готово искључиво ако се између њих (као појединаца) успоставе нове везе формалне природе (нпр. струковне и/или пословне), тако да се може рећи да између њих не постоји комуникација у сфери јавног.

За најбројнију, "попкултурну" омладинску групу, језик међусобне комуникације је, без обзира на припадност језичком наслеђу, српски. Код извесног броја носилаца мађарског језичког наслеђа у овој групи, српски је, на извештан начин, у употреби и у сфери приватног - у оквиру породице, без обзи-

ра на њену етничку хомогеност. Код већине њих, међутим, постоји нека врста одређења за комуникацију на српском у сферама јавног и службеног, детерминисана условима одрастања са децом другачијег језичког наслеђа, формирањем интереса за поп-културне форме, комуникацијски најдоступније на српском и енглеском језику и жељом за стицањем високошколског образовања. Погледи њихових родитеља се разликују утолико што такву ситуацију (када им се на њу обрати пажња) сагледавају као "начин цивилизованог живота", односно као неку врсту комбинације културолошких и прагматских разлога<sup>3</sup>.

Припадници "народњачке" поткултурне групе мађарског језичког наслеђа употребљавају српски у неким доменима сфере службеног, као и у интерперсоналној комуникацији са припадницима српског језичког наслеђа, док је обрнуто изузетно редак случај. Оно што их, међутим, по питању језичке употребе највише разликује од припадника "попкултурне" групе јесте начин (или, кôд) те употребе.

#### Кôд (начин) језичке употребе

Израз "кôд" је овде употребљен у смислу сличном ономе који Бернстајн предлаже<sup>4</sup>, тј. односи се на тзв. основни и тзв. разрађен начин језичке употребе у појмовном, а не граматичко-фонетском смислу. Другим речима, он класификује субјектову могућност појмовног владања одређеним језиком, у овом случају оном различитом од сопственог језичког наслеђа.

На примеру наведених омладинских група - односи се на језичку употребу српског од стране носилаца мађарског језичког наслеђа - може се рећи да је међу припадницима "попкултурне" групе заступљенији разрађен, а међу припадницима "народњачке" групе ограничен код језичке употребе. За прве би се могло рећи да су у стању да потпуно владају језиком другачијим од властитог језичког наслеђа, док други чи-

---

<sup>3</sup> Интересантно је, међутим, да се ради о - додуше у овој средини бројном - друштвеном слоју који би могао да се опише као наша визија средње класе, у коме постоји типичан културно-емпатијски раскорак између "класичног" и "модерног" поимања културе родитеља и њихове деце.

<sup>4</sup> V. B. Bernstajn, *Jezik i društvene klase*, Beograd 1979

не то делимично. Деца из мешовитих бракова која употребљавају оба језика, углавном могу да се уброје у прву групу.

Веза са овом ситуацијом може да се успостави пре свега према учешћу у животу доброг окружења уз које се одраста, затим према образовном опредељењу и, напokon, према остваривању сопствене мреже интерперсоналних односа - успостављању пријатељских, интересних и емотивних веза. Све му томе је заједничко учешће у друштвеној микросредини која је више окренута свакодневnoj језичкој употреби српског у најразличитијим животним ситуацијама, а чије формирање, заправо, почиње од опредељивања за слушање наставе на српском језику.

### Постоји ли "прави" билингвизам?

Билингвизам је и језички и друштвени и културни и психолошки феномен, и као такав је легитиман предмет етнологије и антропологије. Питање на које, међутим, треба одговорити јесте да ли овај феномен треба третирати као да припада сфери виртуелног, или сфери практичног. У смислу Устава СРЈ, образовног система који из њега произлази и виртуелних могућности појединаца, о билингвизму се може говорити као о реалном феномену. Са друге стране, у пракси је - слично као што је немогуће да се у једном временском тренутку буде на више места у простору - немогуће да неко истовремено говори нпр. и мађарски и српски. Као што показује опис ситуације у једном делу Војводине, етнички, културно и језички хетерогеном, пракса комуникације на изванредан начин превладава могућност виртуелности. Овде је дата *скица* тога на примеру омладине коју је, мора се признати, лакше "уклопити" у дескриптивне и аналитичке шеме.

И поред тога може се говорити, с једне стране о друштвеној употреби језика, а са друге о онима који то чине. Оно што ми се чини посебно важним јесте да језичку употребу треба сагледати очима оних који се њом "служе". Из такве перспективе, језик је, с једне стране средство комуникације, а с друге "тихе" акултурације; одатле и став о билингвизму који заправо - можда баш у друштвено-културном смислу цивилизацијског достигнућа - остаје у сфери виртуелног, док у пракси једне етнички и језички мешовите микрозаједнице превладава језик који је основно вербално комуникацијско средство у

глобалном друштву. Другим речима, билингвизам би могао да се сагледа као феномен својствен појединцу, а даљим, продубљенијим истраживањима треба оставити показивање како у срединама попут описане долази до друштвене употребе језика.

Војан *ŽIKIĆ*

BILINGVISM IN EASTERN BAČKA, on Youth

Ethnically dominant population in the Већеј county are Hungarians and Serbs, and hungarian and serbian are the languages used by almost every inhabitant in this community. The subject of this paper is using one or both of these languages in everyday-life of this community, concerning it as a dual ethno-cultural entity. The paper is dealing with: levels of using the languages (speaking, writing, naming etc.), context of using the languages (at home, in the public, private, on work), the way of using the languages (absolute or partial use of non-mother tongue), code of using the languages. This papers goal is to show if in this community exists cultural interference or it is aculturation, as a realation between hungarian and serbian ethnos, based on the analysis of using the language, as their basic communication tool.





Младена *ПРЕЛИЋ*  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 316.356.2(=861=945.1)(439)  
УДК 314.7(=861)(439)

## СРПСКО-МАЂАРСКИ БРАКОВИ У БУДИМПЕШТИ И ОКОЛИНИ

Овај рад је део ширег истраживања етничког идентитета савремене српске популације у Будимпешти и околини. Осим Будимпеште, обухваћена су и насеља Помаз, Калаз, Чобанац и Сентаддреја. Најпре ће бити речи о неким статистичким подацима о мешовитим браковима који указују на промене у току XX века - изразито отварање заједнице према другима и велики пораст броја мешовитих бракова, затим, о ставовима припадника српске заједнице према оваквим браковима, као и о томе какве последице има велики број мешовитих бракова по одржавање етничког идентитета, посебно како се осећају и опредељују деца из оваквих бракова. Подаци се заснивају на личним теренским истраживањима и на евиденцији Православне цркве (шематизми, матице венчаних, домовни протоколи).

*Кључне речи:* Националне мањине; Срби у Мађарској; етнички идентитет; мешовити бракови; асимилација.

Српска заједница у Мађарској данас је једна од тринаест признатих етничких и националних мањина. Стара је свакако више од три стотине година, а печат јој је дала Велика сеоба 1690. године. Српска заједница није никад на територији данашње Мађарске била многобројна, а од краја XIX века, карактерише је изразита малобројност, као последица асимилације, пада наталитета и повратне сеобе. Данас је број њених припадника изразито мали - према попису становника од 1990 - броји око 3000, а по процени Српског демократског савеза / Српске земаљске самоуправе која је и званично прихваћена око 5000<sup>1</sup>. Српског живља данас има у пограничној зони и у Будимпешти и околини. У пет насеља обухваћених овим истраживањем (Будимпешта, Сентаддреја, Помаз, Калаз, Чоба-

---

<sup>1</sup> Корекције бројева добијених пописом су вршене и у случају других мањина, а оне су потребне због специфичне методологије пописивања становништва у Мађарској.

---

нац) процењује се да их има око 1500, од тога у Будимпешти око 1000.

Иако малобројна, српска заједница у Мађарској, међутим, још увек настоји да очува свој посебни етнички идентитет. Традиционално одређење припадности српској заједници подразумевао је православност, владање српским језиком као матерњим, српско име, и етничку ендогамију, односно порекло из етнички ендогамног брака. Током XX века, међутим, уследиле су неке промене - које су као што ћемо видети - утицале да почне да се мења и оваква концепција припадности заједници. Једна од упадљивих промена је и отварање у погледу избора брачног партнера, тако да се чак може рећи да су мешовити бракови и порекло из таквих бракова данас постали карактеристични случајеви. Неки квантитативни подаци говоре речито о овоме:

Према евиденцији Карловачке митрополије, у Помазу је, на пример, 1905. године било 776 Срба, 170 српских домова, и 211 брачних парова од чега 206 етнички ендогамних, а 5 мешовитих (М. Косовац, 1910: 1112-1113)<sup>2</sup>. Дакле, број мешовитих бракова почетком века није прелазило ни 2%<sup>3</sup>. Године 1974, међутим, према Домовном протоколу, било је у истом месту 212 српских становника у 99 домова. Брачних парова било је 68, од којих је 25 било мешовито, што је већ износило 36,7%. Године 1996, од 74 домаћинства која сам евидентирала у Помазу, у којима живи 59 брачних парова, 27 је мешовитих, што представља преко 45% . Дакле евидентно је, с једне стране, опадање броја становника, а са друге процентуално повећавање броја мешовитих бракова. Иначе, на основу сеоске црквене матице венчаних, види се да је први мешовити брак у овом насељу у православној цркви склопљен 1879. године, а до краја XIX века још 6. У току XX века, у сеоској православ-

---

<sup>2</sup> У то време, на територији данашње Мађарске број Срба је износио преко 26 000. Најзначајнији узрок депопулације ове групе у току XX века био је тај што је после I светског рата велики број Срба искористио могућност оптирања за новостворену Краљевину Срба, Хрвата и Словенаца. После пресељавања становништва извршеног почетком двадесетих година, на територији Мађарске остало је тек нешто више од 7 000 Срба и њихов број се од тада полако још више смањује (цф. М.Прелић, 1995: 45-53).

<sup>3</sup> У истом извору евидентирано је и 8 "дивљих" бракова. По мишљењу Д. Дрљаче, могуће је да је и у овим "дивљим" такође било и мешовитих (Д. Дрљача, 1990: 297). Ово се може само претпоставити, међутим чак и ако би се узели у обзир сви ови бракови као мешовити, проценат је у случају Помаза још увек само 6,1.

ној цркви склопљен је још 41 брак, од укупно 245, што представља 18,8%, али с тим да је процентуална заступљеност мешовитих бракова на прелазу векова била 7,1%, а шездесетих година XX века 43,6%, а данас је овај број још већи. На почетку века, матице рођених евидентирале су мање од 5% потомака из мешовитих бракова, а у периоду 1960-1965 чак 66,6%.

Сличне вредности добијају се и за насеља Калаз и Сентандреју.

У Чобанцу, у коме је 1905. било 296 душа, 70 српских домова, и 65 етнички ендогамних бракова, а мешовити ниједан (М. Косовац, 1910: 1112-1113), данас, 1996, има само 10 домова и 27 душа. Од 10 брачних парова 3 су српска, а 7 је мешовитих.

Будимпешта почетком века, према евиденцији православне цркве, од регистрованих 144 такође није имала ниједан мешовити брак (*ibid.*). Између два рата од 22 брака која сам евидентирала по сећању казивача 15 је било ендогамних, а 7 егзогамних, што већ износи 31,8%, а данас, од 62 евидентирана брака, 20 је хомогено, а 42 хетерогена, или (приближно) 33% према 67%.

Укупно посматрано, мешовити бракови се у највећем броју склапају са Мађарима (86,6% од укупног броја евидентираних мешовитих), а осим тога, у знатно мањем броју и са Словацима, Хрватима, Јеврејима, Немцима. Број бракова у којима је муж Србин, а жена припадник неке друге (најчешће већинске групе) нешто је већи у градској, а обрнут случај, жена - Српкиња, муж - изван српске заједнице, је нешто већи у приградским насељима. Разводи се дешавају с времена на време, нешто више у случајевима егзогамних бракова, али не изразито. Образовање, порекло, припадност градској, приградској или сеоској заједници у прошлости су играли улогу, али данас више нису од значаја као фактори избора супружника у оквиру сопствене заједнице или изван ње. Ако се посматрају социјални слојеви - прво је у мешовите бракове још током XVIII века почело да ступа племство, које се и прво асимиловало у мађарску средину, затим до краја XIX века средњи слојеви, па нижи урбани слојеви, а становници села и приградских насеља - земљорадници - у већој мери тек од II светског рата. У начелу, данас је сваки члан српске заједнице потенцијални кандидат за склапање мешовитог брака. Чак и српски свештеници, за које је још у годинама после II светског рата било скоро незамисливо да се ожене изван своје заједнице, да-

нас по правилу склапају мешовите бракове (мада су све свештеничке супруге прешле у православну веру).

Можемо се свакако запитати о узроцима склапања овако великог броја мешовитих бракова, а њих најпре треба тражити у изразитој малобројности српске заједнице. Најважнији узрок свакако је немогућност да се у оквиру заједнице нађе одговарајући партнер, а уз то и све потпунија интеграција у већинску заједницу<sup>4</sup> као и, посебно за урбану и образовану популацију, ширење схватања да је избор брачног партнера - лични избор на који не треба да утичу породица и традиција<sup>5</sup>.

Што се тиче ставова о мешовитим браковима, предрасуде још увек свакако постоје, али са повећавањем броја склапања оваквих бракова - када је скоро свака породица доживела суочавање са таквом, раније готово незамисливом ситуацијом - карактерише их подељеност и флексибилни и толерантни ставови паралелно са негативним. Гледано генерацијски, код најстарије генерације преовлађује став затворености ("Не може под истом дуњом бити два оченаша" - распрострањена изрека у старијој генерацији), али са друге стране и схватања да је затвореност неодржива - које изражава став "Бољи је макар какав брак него небрак" и "Неће свет пропасти ако Србин само Српкињу не буде узимао". Средња генерација изражава углавном флексибилнији став, који се одражава и на њихов сопствени избор брачног партнера. Заправо, чак и они који имају сами позитиван став према ендогамним браковима - често нису успели да га реализују. Речима једног казивача, и самог у мешовитом браку - "Лепо је то рећи да треба да се жени Србин са Српкињом, и можда је то боље, али кад је требало да се ја женим, било је само неколико српских девојака за удају, и мени се ниједна није свиђала". Реализам одражава и став "Нас је овде тако мало, да ако могу да се пронађу двоје (Срба) да се допадају и одговарају једно другом, утолико боље, али то је све ређе могуће". Мада још увек има припадника

---

<sup>4</sup> Као један пример, може да се наведе нестајање језичке баријере. Почетком века, по сећању данашњих најстаријих казивача, велики број припадника српске заједнице, нарочито женске особе и сеоско становништво владали су мађарским језиком само у минималној мери, док данас сви Срби у Мађарској потпуно владају њиме.

<sup>5</sup> Малобројност једне етничке групе која живи у хетерогеном окружењу, као и схватање да је избор брачног партнера - лични избор, спадају у најзначајније факторе склапања мешовитих бракова, потврђене и у другим истраживањима (цф. Р.Петровић, 1985: 10-17).

данашње средње генерације који би се супротставили жељи своје деце да склопе мешовити брак, толеранција је знатно чешћа (око 2/3 испитаних родитеља се не би супротставили таквој жељи). Подељена је и млађа генерација, а и у том случају знатно преовлађују толерантни ставови над нетолерантним. Већина сматра да етничка ендогамија није важна, али потомци из оних малобројних породица које се још нису мешале са већинском заједницом ту чињеницу истичу са поносом и за њих ово остаје и даље важан симбол идентитета - они сматрају да се, за разлику од већине других Срба "нису пустили" (тј. препустили асимилацији). Они често сматрају да породице које су мешовите неосетно клизе у правцу асимилације, да се у таквим породицама језик занемарује, да су ставови према етничкој припадности све компромиснији - мења се начин мишљења и ставови. "Кад се са стране неко умеша, то већ није исто". Они често траже решење у браковима са Србима из Југославије. Целибат је још увек решење за неке особе које не могу да прихвате мешовити брак нити да нађу одговарајућег партнера у својој групи - чешћи је међу женама него међу мушкарцима (објашњење за то је можда да је понашање мушких особа независније у односу на породицу и традицију).

Питање које може да се постави је и: на који начин избор брачног партнера - припадника већинске групе и живот у мешовитој брачној заједници, а нарочито порекло из мешовите породице утичу на осећање и одржавање српског етничког идентитета? У овом раду прикупила сам податке за 55 савремених мешовитих бракова и породица - 35 приградских и сеоских и 20 градских.

Мешовите бракове и породице свакако карактерише мешање културних образаца. Међутим, у случају језика, једног од свакако најснажнијих и најзначајнијих етничких симбола, мађарски данас има превагу. Од 55 посматраних бракова, само у 3 је супруга - Мађарица научила српски, и у још неколико брачни партнер разуме, али не говори српски језик. Обред венчања се, међутим, у највећем броју случајева (преко 80%) обавља у православној цркви, мада брачни партнер, католик или протестант остаје у својој вери. У око 65% породица празнују се и православни и католички /протестантски празници, у око 15% искључиво православни, у исто толико искључиво католички, а неколико породица у Будимпешти (око 5%) се декларисало као атеисти. Слава - у великом броју се слави у

сопственом домаћинству или се одлази код родитеља (преко 80%) , такође се и деца у великом броју крштавају у православној цркви. Последњих година преовлађује тренд давања имена које се не може превести на мађарски (на пример Милорад, Владимир) или искључиво српске варијанте (на пример, Софија, а не Зсофиа). Српски родитељ се труди да бар повремено говори српски са дететом у више од половине од укупног броја посматраних случајева. Све то ипак не значи да ће се деца из мешовитих бракова у сваком случају осећати као Срби. Речима једног старијег казивача из Чобанца, "венчају се код нас, ту крсте децу, па се онда изгубе..." .

Социјализација деце се показује као сложен и комплексан процес, који зависи од низа фактора, од којих је породично порекло и васпитање само један, свакако важан, али можда не и најважнији. Релативан утицај породице показује случај из прве половине XX века: отац - Србин, пореклом из Алмаша, који је већ слабо говорио српски - оженио се 1912. у Будимпешти, где је био запослен у фабрици, Мађарицом која је прешла у православну веру. Од њихових шесторо деце која су се родила у Будимпешти од 1913 до 1925. године, коју је са српском заједницом повезивало порекло по оцу, православна вера и очигледно српско презиме - један син се осећа искључиво као Србин (штавише, он је постао српски свештеник), двоје се осећају као Срби, али као лојални мађарски грађани, двоје искључиво као Мађари, а једна кћерка не жели, односно не може да се изјасни о својој припадности. Они који се осећају као Срби сами су научили српски језик који се у породици већ није говорио.

У различитим случајевима као важни показују се врло различити фактори или сплетови околности, на пример, постојање групе вршњака - Срба, са којим млада особа формира своје "друштво", идентификација не са родитељем него са неком другом личношћу - на пример, истакнутим чланом српске заједнице, идентификација женске деце са мајком, а мушке са оцем, да ли је мајка Српкиња или је отац Србин, да ли је мајка запослена, с ким дете проводи време, и, што је заправо најважније, не порекло само по себи, него заинтересованост и мотивисаност родитеља - Србина да и деца стекну и одрже српски идентитет, и васпитавање деце у духу осећања солидарности и заједништва са српском групом, као и активност родитеља у друштвеном раду и њихов углед у српској заједници. Уз породицу, друга важна институција која социјализује дете је

школа, и социјализација у српску групу се показује као најуспешнија кад су ове две установе у садејству. Сви они који су прошли кроз српску школу по правилу се осећају као Срби, без обзира на ендогамно или егзогамно породично порекло.

Етнички идентитет и његово одржавање зависи и од ставова глобалног друштва, толеранције и могућности које оно пружа, а са друге стране - од снаге саме мањинске заједнице. Постојање српске заједнице је пресудни фактор одржавања идентитета - изван ње оно постаје бесмислено. Породица сама по себи је фактор социјализације, али социјализације за живот у заједници - ако ње нема - не постоји ни мотивација ни сврха за социјализацију нових чланова.

На основу до сада обављених теренских истраживања у овој малобројној заједници, број оних који се опредељују за потпуну интеграцију односно асимилацију у већинску заједницу износи око 30% (од броја рођених од оба или бар једног српског родитеља). Овако великом проценту, свакако, мада не искључиво, доприносе и мешовити бракови. Међутим, око две трећине родитеља Срба у мешовитим браковима жели да њихова деца остану Срби, а око половине њих још увек и успева у томе, и у урбаној средини и у приградским насељима. Међу родитељима постоје генерацијске разлике - старија генерација сматра питање идентитета своје деце изузетно битним - и, ако се деца не осећају као Срби - својим неуспехом. Млађи, међутим, већ почињу свесно да одустају - чак и када су у етнички ендогамним браковима. Речима казивача - "Кажу да нам прети опасност да нас кроз две три генерације неће више бити. Али ја видим да је крај већ ту - ми смо већ стигли дотле..." - стога нема ни сврхе инсистирати на српском идентитету деце, или, "Потребан је велики труд (да се деца васпитају у српском духу), а већ смо надвладани, и тако нас је мало да то нема ни смисла..."

Такође се примећује и да слика унутар оних 60-ак % особа српског порекла који и даље желе да одржавају свој посебни идентитет, постаје шаролика, а то утиче и на постепено мењање критеријума за припадност заједници.

Данас је тешко утврдити чврсте објективне границе и симболе који неопозиво одређују припадника српске заједнице. Могуће су различите комбинације - од идеалног типа - данас сасвим ретког - који је и пореклом од оба српска родитеља, и крштен у православној цркви, говори српски, похађао је школу на матерњем језику и активно учествује у животу српске

заједнице, до особе која је мешовитог порекла, није крштена нити религиозна, или је крштена у католичкој цркви<sup>6</sup>, сасвим слабо влада српским језиком, али се ипак сама осећа као Србин. У последњих неколико година десила су се чак и прелажења из већинске заједнице у мањинску (евидентирала сам четири таква случаја етничких Мађара, који су, ступивши на разне начине у везу са српском заједницом, почели и сами да се осећају и изјашњавају као Срби, који су се прекрстили у православној цркви, научили језик, дали децу у српску школу...).

Због овога је занимљиво питање - шта данас значи припадати заједници за младу генерацију која је сама већином мешовитог порекла? У овом раду узета су у обзир мишљења 14 гимназијалаца Српске гимназије у Будимпешти - с обзиром да похађају српску школу и да су будући интелектуалци, претпоставља се да ће они једног дана представљати језгро српске заједнице.

Што се тиче ставова о потомцима из мешовитих бракова, иако се у старијој генерацији још увек понекад може чути да неко "није сасвим Србин", јер "у себи има и мађарске крви", за ове младе људе, у већини случајева, потомак из мешовитог брака јесте Србин, као и сваки други, ако се сам осећа Србином. Они и сами познају ову ситуацију двојног порекла "изнутра" - од 14 анкетираних, 12 су потомци из мешовитих бракова. Они су уопште склони редефинисању критеријума припадности заједници - од заједнице по пореклу, омеђене чврстим објективним границама (вера, језик, име...), ка арбитрарној и субјективној. За већину њих - Србин је онај који се тако осећа и изјашњава без обзира на објективне критеријуме, какви су на пример, порекло, религија или језик. Ово је интересантно због тога што схватање ових младих људи постаје блиско неким становиштима која се могу наћи у научним круговима у последњих двадесетак година, али врло ретко изван њих - свакодневна схватања идентитета уопште, а поготову етничког, обично карактерише есенцијализам. Да ли ће, међутим, ова флексибилност критеријума припадности заједници од стране самих њених чланова убудуће допринети даљем одржавању

---

<sup>6</sup> На пример, од четрнаест средњошколаца који су похађали трећи и четврти разред Српске гимназије у Будимпешти 1995-96, и који се осећају као припадници српске мањине, троје је крштено у католичкој цркви.



или ће напротив још више утицати на ерозију ионако мало-бројне заједнице - може да покаже само време.

ИЗВОРИ:

Протоколи крштених православног храма св. Георгија у Помазу 1860-1996.

Протоколи венчаних православног храма св. Георгија у Помазу 1860-1996.

Протокол венчаних православног храма св. арх. Гаврила у Калазу 1896-1996.

Протокол венчаних православног храма св. арх. Гаврила у Чобанцу 1896-1996.

Домовни протокол православног српског парохијског звања у Помазу, за год. 1974.

ЛИТЕРАТУРА:

Дрљача, Душан

1990. *Национално мешовити бракови Срба у околини Будимпеште*, у: Сеобе Срба некад и сад, ур. В. Гречић, Матица Срба и иселјеника Србије, Београд, 295-310

Косовац, Мата

1910. *Српска православна Митрополија карловачка, по подацима од 1905. године*, Српска манастирска штампарија у Карловцима.

Петровић, Ружа

1985. *Етнички мешовити бракови у Југославији*, Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета, Београд.

Прелић, Младена

1995. *Срби у селу Ловри у Мађарској током XX века*, Издан, Будимпешта

Mladena PRELIĆ

SERBIAN-HUNGARIAN MARRIAGES IN BUDAPEST AND SURROUNDING AREA

This work is a part of the wider exploring of ethnic identity of contemporary Serbian population in Budapest and surrounding area. Besides Budapest, there are also the settlements of Pomaz, Kalaz, Čobanac and Sentandreja. First of all, some statistical data about mixed marriages are mentioned, and they induce changes in the twentieth century - very strong opening of the community towards the others and the great expenditure of mixed marriages, the attitudes of the members of the Serbian community towards these marriages, and the consequences of these mixed marriages on maintaining ethnic identity, especially the feelings of children from these marriages. The sources of these data come basically from personal exploring in the very area and the evidence of the Orthodox Church (different documents concerning schemes, marriages and home).



## ПРИЧАЊА О ЖИВОТУ Срби у Батањи

О доживљеном и искуственом се прича и препричава - свакодневно, понекад, изузетно. У овом раду се анализирају причања о животу као посебни израз усменог говора. О свом животу причају житељи Батање српског порекла. Садржај причања и њихове поруке откривају симболичке и комуникацијске елементе у њиховом тумачењу.

*Кључне речи:* живот, сећања, причања, Срби, Батања, поруке, симболи, комуникација.

Живи се у исечцима доживљене и недоживљене стварности који се памте или заборављају. Запамћено остаје у тишини људског ума или излази у свет јавне причаонице. Тако настају причања из живота и причања о животу. За многа етнолошка проучавања причања о животу представљају релевантну фолклорну грађу.<sup>1</sup> Оне су база података које се користе у тумачењу разноврсних друштвених појава. У фолклористици животне приче су жанр усменог стваралаштва које омогућавају ишчитавање свакодневице као мисаоне и стваралачке творевине. Приповедања о свакидашњим догађајима се појављују у давним делима и списима Вука Ст. Караџића који их је забележио у аутентичном усменом облику, али и у писаној литератури. Оне се као самосталне структуре налазе у предговорима збирки, деловима описа народног живота итд.<sup>2</sup> Последњих деценија овај жанр скреће пажњу како фолклориста тако и етнолога. У аналитичким студијама фолклориста Сироватке (Sirovátka), Бахтина, Баузингера (Баусин-гер) и

---

<sup>1</sup> Миљана Радовановић, *Свадба у Црном Врху крајем 19. и почетком 20. века*. Етнокултуролошки зборник, књ. I, Сврљиг 1995, 134-139. Обимна грађа је коришћена из прича о животу Давида Савића; Ђурђица Петровић, *Мала историја нових Бановаца, Успомене Косте Петровића, професора из Сремских Карловаца*, Рад Војвођанских музеја, 35, Нови Сад 1993, 117-129

<sup>2</sup> Снежана Самарџија, *Вукова "прича о животу"*, XVII међународни научни састанак слависта у Вукове дане, Београд 1988, 199, 200

---

др. износе се разноврсна тумачења овог феномена која се, пре свега, односе на појмовну номенклатуру, сврставање и дефинисање овог жанра - од сказа као књижевне творевине, усмене приче, причања о свакидашњици, причања о сећањима. Сандра Штал (Sandra Stahl) је установила значајне везе ових прича са другим врстама и облицима причања, као што су: предања, анегдоте, јуначке приповетке, лагарије, вицеви, гласине, трачеви, реминисценције итд., наглашавајући и њихов особен карактер.<sup>3</sup> У студији *Life History as Cultural Construction/Performance*<sup>4</sup> интересовање аутора је усмерено ка анализи аутобиографских прича као наративних модела - *life story* i *folktale*. Оне се заснивају на важнијим догађајима из живота појединца и колектива као и искуствима из свакодневице. У аналитичким и креативним поступцима, овај жанр пружа широке могућности проучавања комуникацијских процеса у којима још увек неприкосновено влада усмена реч. Савремена проучавања усменог стваралаштва обухватају и такве теме као што су: приче рудара, приче ратника, приповедања о породичним искуствима, приче комерцијалних риболоваца, приче о каријери жене итд.<sup>5</sup> Маја Бошковић-Стули (Stulli) у студији *Usmeno pjesništvo u obzorju književnosti* систематски и аналитички обрађује усмено стваралаштво с посебним освртом на жанровски облик - **причања о животу**. Оне представљају аутентично говорење о догађајима, животним фактима у виду документарности уз изражену естетску функцију. Реч је о причању стварних догађаја и поредака из живота, о казивању које из разговора израста у више или мање уобличену причу о сопственим успоменама, или таквих које је доживео неко из уже околине и доживљајима ближих предака.<sup>6</sup> Дакле, причања о животу су наративни процес који се приказује као сегментна или заокружена исповест - повест односно животопис. У ширем контексту причања о животу могу постати и део предања или предања могу ући у животну

---

<sup>3</sup> Маја Бошковић-Стули, *Usmeno pjesništvo u obzorju književnosti*, Nakladni zavod Maticе Hrvatske, Zagreb 1984, 354

<sup>4</sup> Радови са III америчко - мађарске фолклорне конференције одржане 1987 у Будимпешти. *Life History as Cultural Construction/Performance* ed. Tamás Hofer and Péter Niedermüller, Budapest, 1988

<sup>5</sup> Linda Dégh, Beauty, *Wealth and Power. Career Choices for Women in folktales, fairytales and Modern media*, Life History as Cultural Construction/Performance ed. Tamás Hofer and Péter Niedermüller, Budapest, 1988, 15-17

<sup>6</sup> Маја Бошковић-Стули, Op. cit., 317, 322

причу.<sup>7</sup> Према садржају, разликују се причања о личним, субјективним доживљајима и она о објективним догађајима у којима је приповедач само сведок.<sup>8</sup> Приповедачи су истовремено и јунаци прича. Они описују посебним одабиром и редоследом искуства из свог живота с евокацијом низа одређених личности и догађаја. То је **властита прича**. Поред тога, постоје и **заједничке приче** које су производ колективног наступа и колективне меморије. Колективно се памте и преносе важнији сегменти живота једне заједнице (*моја прича је и твоја прича, а то је наша повест*).

\* \* \* \*

Године 1990. (са Мирјаном Павловић) су започета истраживања српске мањине у месту Батања (Battonya) које припада провинцији Бекеш (Békésc) у Мађарској.<sup>9</sup> Теренска истраживања су усмерена ка сакупљању грађе за изradу монографије. Основни циљ проучавања је праћење друштвених и културних процеса, промена и функција у обликовању и испољавању етничког идентитета у интернетничкој средини.<sup>10</sup> Батања је мала варошица у којој се вековима стварао и опстајао мултиетнички амбијент који има своје универзално правило: Они јесу и Батањци и Мађари и Срби и Румуни и Словаци...ратари и чиновници...православци и католици...Они су *исто* онолико колико и *друго*.<sup>11</sup> Да би схватили сву сложеност овакве свако-

---

<sup>7</sup> Предања се деле на субјективно непосредна излагања - меморате и формирана предаја - фабулате. Она се могу, даље, класификовати на : етиолошка, демонолошка и културно-историјска. *Речник књижевних термина*, Нолит, Београд 1986, с. v. *предања: Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*, Нада Милошевић-Ђорђевић (ур.), Српски етнографски зборник ХСIV, књ.4, САНУ, Београд 1988, 592

<sup>8</sup> Маја Вошковић-Stulli, *Op. cit.*, 356

<sup>9</sup> У оквиру подпројекта Етнографског института САНУ "Срби изван Србије" у сарадњи са Мађарском академијом наука започета су 1990. године истраживања српске мањине у Батањи. Теренска истраживања су обављена у периоду 1990. и 1991. године. До сада су публикована четири рада на ту тему у ГЕИ САНУ XL, Београд 1991, и Kultúrák Találkozásá - Kulturák Konfliktusai, Bekescsaba 1995. (аутори: М. Лукић-Крстановић и М. Павловић)

<sup>10</sup> Mirjana Pavlović, *Ethnicity factors among the Battonya Serbs*, Meeting of Cultures - Conflicts of Cultures, Lectures of Vth International Conference on Ethnographic Nationality Research 1993, Békéscsaba-Budapest 1995, 316

<sup>11</sup> Miroslava Lukić-Krstanović, *Intra and Intergroup Relations According to the Battonya Serbs' Reports (1990-1991)*, Meeting of Cultures - Conflicts of Cultures, Kultúrák Találkozásá - Kulturák Konfliktusai, Bekescsaba 1995, 281

дневице која опстаје у свом складу и нескладу, овог пута, ћу се осврнути на усмена казивања у виду причања о животу, која нам откривају другачији начин ишчитавања батањске свакодневице.

*Ко су казивачи?* - Истраживачки поступак сакупљања грађе на терену подразумевао је контакт са извесним бројем житеља Батање српског порекла и припадницима других етничких група, прикупљање писане документације, посебно архивске грађе као и видео записи.<sup>12</sup> Основни оријентир у упознавању потенцијалних саговорника су биле институције где се окупљају Батањци српског порекла: Српски клуб, црква, школа. Казивачи су били појединци који су се пријавили као помагачи у нашем теренском раду по критеријумима функција које обављају у мањинској енклави, према старости (између 60 и 80 година старости и око 40 година старости), као елоквентни фактографи и хроничари животне средине и ширег мађарског окружења, као зналци традиционалних и иновацијских модела различитих културних система.<sup>13</sup>

Прва истраживачка сазнања и запажања су стварана на кратким вестима која су подразумевала сакупљање основних информација. На основу оваквих одговора добиле смо базу података - личности, институције, догађаје у временском и просторном контексту. Међутим, иза тих означених показатеља остаје **живот**. Стога, смо се у истраживањима оријентисале на усмене изворе који фаворизују вид **развијене нарације**. Нашим саговорницима смо оставиле могућност да сами креирају сценарио својих причања, односно да издвајају оне секвенце из прошлости и садашњости које сматрају важним моментима у свом животу и заједничкој свакодневици.

Причајте нам о свом животу у Батањи? - започињемо разговор.

---

<sup>12</sup> У првој фази истраживања углавном смо обавиле разговоре са Батањцима српског порекла и неколико Румуна. У следећој фази смо планирале интервјуисање већег броја припадника других етничких група: Румуна, Словака, Мађара што је због објективног прекида теренских истраживања у протекле три године одложено.

<sup>13</sup> То су : свештеник Јакшић који је дуго година водио батањску парохију, а сада живи у Будимпешти, управитељ школе Пандуровић, Петков и Грунчић најстарији Батањци Срби, Пера Видицки председник црквеношколске општине, Миленко Роцков "познат по певању бећараца", његов син Мирослав председник Српског клуба, Жива Луганов, чланови старих породица Ђурошки, Видицки и др.

За старије казиваче то је била једна врста животне исповести, а за млађе то су актуелни проблеми са којима се суочавају. У овом раду анализирамо причања старијих Батањаца. На основу снимљеног материјала - разговора могу се издвојити наративне целине које прате одређену хронологију догађаја из прошлости појединца и батањског колектива, као и мишљења, ставови и уверења који формирају систем вредности у комуникацијским процесима.

### *Причања о пореклу и настанку*

Почетак причања о животу има своју уобичајену форму: "Рођен сам у Батањи у породици..." Најважнија идентитетска ознака у представљању је породично презиме. На тим приповедним јединицама су се највише задржавали старији казивачи, представљајући се као водичи кроз породичну прошлост. Они су истицали далеке корене свог порекла, старост својих породичних родослова, личности и дела својих предака и њихов значај у стварању батањске повеснице.

Миленко Роцков је почео са предањем попа Срете у коме се каже да су Роцкови с неба пали и зато имају криве ноге. По родослову који је израђен 1927. године први преци Роцкових су два брата Јаков и Исак који су у Мађарску дошли још за време сеобе Срба. Причао нам је о својим прецима који су били познати тамбураши (браћа Роцков) и фудбалери. Стари Грунчић верује да Грунчића има већ 300 година, али се није много тиме занимао. Зна да му се деда звао Викендије, а баба Маца, али не зна одакле су. Тодор Видицки највише зна о свом деди "по матери који је био здраво богат сељак, а отац му је био познати шалјивџија". Бивши управитељ школе Пандуровић прича о својим прецима, посебно свештенику Михаилу Пандуровићу који је био заслужан у раду Српске вероисповедне школе.

На ове приче се надовезују предања која представљају формирану повест батањских Срба. Казују оно што су слушали, начули, прочитали, а затим препричавали. Старији се позивају на речи свештеника Јакшића и Парохијски летопис.<sup>14</sup>

---

<sup>14</sup> Мирослава Лукић-Крстановић, *Значај извора у проучавању етничког идентитета - Срби у Батањи*, Гласник Етнографског института XL, Београд 1991, 152

Посебно се наглашава да су Срби староседеоци у Батањи;<sup>15</sup> Петков прича: "То је била пуста земља, мочвара. С обе стране су подизане куће од блата и са кровом од рогоза". Ђурошки наставља: "Ту су доведени граничари да брану Мађарску око воде Мориш. У овим тврђавама, не би знао све да кажем, Арадска, Темишварска, Ђула су све били Срби. Ондак ко је какву снагу имао, није било коња ни волова и добијало се 12 јутара земље. Тешко се живело, али се полако дизало". Приповедачи посебно спомињу легендарне личности из српске повести: брата Краљевића Марка, браћу Јакшић, Петра Сегединца, Саву Текелију и др. који су долазили у Батању.

Причања о животу имају свој почетак који говори о постанку - први тренутак и трајање. Дакле, постоје родоначелници и њихови наследници који представљају прво начело у идентификацији једне стварне и замишљене прошлости. На симболичком нивоу, моћ постанка се огледа у интензитету снаге деловања и величини. Моћно је оно што је **најстарије** односно **прво**, **дуговечно** и **бројно**. Тиме се једна индивидуална и етничка повест уздиже на ниво **посвећености** - апсолутну самосвојност.

### *Простори - места догађања*

Места окупљања Срба у Батањи и епизоде из живота су везане за цркву, школу, Српски дом и сокак. С једне стране, казивања се заснивају на историјским подацима о настанку и функционисању ових институција као старих меморијалних здања и популарних центара. С друге стране, у властитим сећањима се издвајају епизоде посебно из детињства и младалаштва које су везане за цркву, школу, Дом и сокак.

Набрајам неке епизоде и описе некадашње свакодневице: прва јутрења и учење веронауке што је старом Грунчићу остало у ружном сећању; опис свадбе Петкова која је била "здрово богата". Наши старији саговорници најрадије се сећају дружења и забављања у Дому и на сокаку. Грунчић прича: "Пре ту код нас се седело на сокак суботом после подне већ се није радило, а жене сручиле посо, па се каже - диван на диван. Недељом поред сваке куће се скупљао по један чопор на

---

<sup>15</sup> У Парохијском летопису из 1917. године пише: "Ко је Батању основао и населио не зна се"; а, затим под бр. 8 стр.6 пише: "Староседеоци Батање су били Срби".



диван. Било је ту и Срба и Румуна и Мађара. Седело се мешано. Недељом до један сат сви шетамо на сокак, а онда свако иде на своју игранку - Румуни на своју, Мађари на своју..." Тодор Видицки се посебно сећа игранки и тамбураша. "Младеж се у време момковања забављала недељом у Сали. Девојке су на игранке ишле са мамама или теткама. Ондак је био познат тамбураш жанац чика Прока. Ту се играо билијар и карте". Жива Луганов прича о првим симпатијама, о бесаним коцкарским ноћима, о првим џез свиркама после рата... Причања се допуњују анегдотама, вицевицама и песмама које су на тим окупљањима настала - посебно бећарци. Данас, на заједничким скуповима Миленко Роцков запева по неки бећарац из своје младости.

У индивидуалним и колективним сећањима ова места су била ритуална **средишта** (обреди прелаза) батањске свакодневице. Као таква она симболизирају коегзистенцију разноврсних система и жаришта динамичког интензитета личних и колективних искустава.

### *Егзистенција - салаши*

Основно занимање становника Батање, деценијама, била је земљорадња. Поседовање и обрађивање земље као извора егзистенције и стицања одређеног социјалног статуса су умногоме одређивали судбину појединца и батањских породица. У причањима из живота Срба у Батањи се тематски заокружује ова појавност. Могу се издвојити следећи приповедни мотиви који граде једну заједничку наративну структуру:

1. Стварање земљишне својине у време деда и прадеда који су "тешко радили са своје две руке". Приповеда се како су се имања увећавала и поједине породице удруживале. Јер, "ондак се гледало имање, богати су били са богатима, а сиромаси са сиромашнима" прича стари Грунчић.

2. Описује се салашки начин живота и детињства проведена по салашима. Видицки се сећа. "Мој отац је имао много земље. Доста је радио, али није жњео. Имао је четири жанца и обашка три породице које су живеле на салашу. Њих је отац плаћао у житу, кукурузу, пшеници, оделу. На салашу су радили и Срби и Румуни и Мађари.

3. Описи сиромаштва и сељење у Овчје поље (Македонија) 1923. године у потрази за бољим животом, разочарења и повратак у Војводину.

4. Успомене из послератног периода - долазак Руса, колективизација земље, одузимање земље, одлазак у веће градове и рад у задругама. Нижу се догађаји: Роцковима је све узето; отишли су далеко да раде у фабрике, сећа се Роцков. "Има један млади тако што је отишао само с леба и лонцем пекмеза. А, ја сам остао због родитеља. Много смо се сељакали - са салаша до куће, па по другим кућама, собама". Видицки наставља: "Ондак, кад су Руси дошли земља нам је одузета. Направили су да син буде против оца, девојка против матере".

Земља као хранитељица је симбол животности.<sup>16</sup> За наше приповедаче, имати или немати земљу је борба између живота и смрти. Причања прате судбину батањских салаша, односно њихових власника од идиличних призора - описа до драматичних заплета.

Причања о животу као меморати и фабулати откривају симболичке поруке у ишчитавању батањске свакодневице. У кодираном систему издвајају се универзалне релације: живот/смрт, стварање/разарање, почетак/крај... У структури нарације они се смењују, чиме се успоставља одређена равнотежа у описима различитих животних искустава.

\* \* \*

Како је реч о мултиетничкој средини у историјском и друштвеном контексту, животне приче су испуњене описима, али и ставовима у вредновању **истог, сличног и различитог**. Идентитетска обележја у међугрупним односима се посматрају на релацијама етничко, политичко, социјално, конфесионално, старосно. Зато се износе ставови о међуетничким односима, о политичким превирањима (доба комунизма и посткомунизма), о социјалним статусима, о традиционалним културним системима, о старима и младима, о сопственој судбини и судбини других. У поређењима и поларизацијама одређени ставови се генерализују те улазе у зону стереотипизације која води ка поједностављивању сличности и разлика односно минимизирању или преувеличавању групних одлика. Набрајају се елементи, њихова употреба који се сматрају српским у односу на мађарске, румунске, словачке; говори се о њиховом очувању или губљењу; о ономе што их зближава и раздваја; о

---

<sup>16</sup> Ласта Ђаповић, *Земља - веровања и ритуали*, Посебна издања 39, Етнографски институт САНУ, Београд 1995, 121

актуелним проблемима њихове модификације. Фаворизује се значај једних и умањује вредност других културних система (као позитивно и негативно, пожељно и непожељно, аутентично и неоригинално). Причања о животу, стога, у идентитетском кодираним систему, од фактографије преко митологизације до идеологизације, постају **канони** који откривају различитости и противуречности у једном локалном амбијенту. С једне стране, они освећују етничко заједништво (у овом случају српску мањину), а с друге стране, освећују заједнички живот житеља Батање. "Свађамо се и подмећемо се, а кад треба ходимо једни другима на славе и имендане. Раније нас је музика и сокак зближавала, богами и раздвајала, данас... има и једног и другог" - Ђурошка казује свој епигло.

Батањска грађа нам је открила да причања о животу улазе у комплекс повесних предања, али она су такође савременици актуелне свакодневице - сећања на прошлост и садашњост. "Живимо старачки, окупљамо се у цркви и клубу. Дружимо се с комшијама. Унуци нас посећују. Син много ради па ређе долази. Снаја је Мађарица, добра је не можемо да се пожалимо. Они имају свој живот...." - причају нам Петкови. Животне приче се заснивају на индивидуалним изворима, али у њима доминира колективни модел који изражава традицијске ставове.<sup>17</sup>

У контексту наших истраживања батањска причања испуњавају свој основни задатак као база података и као вид усменог стваралаштва са одређеном приповедачком структуром и стилем изражавања.<sup>18</sup> Оне осликавају живот као **ситуацијесистеми** који подразумевају уобичајени и поновљив код животне путање (породица, образовање, рад, празновање...) и **ситуације-догађаји** који представљају (често) јединствену, невероватну, изненадну збиљу. Приповедачи посебно наглашавају судбоносне тренутке из властитог живота (за неке је то одлазак у рат, интернација, или заснивање породице, губље-

---

<sup>17</sup> Маја Вошковић-Stulli, Op. cit., 348

<sup>18</sup> Наши су се саговорници углавном служили говором који припада војвођанском варијетету, (источно-сремски елементи говора). Жива Луганов каже: "Ми говоримо кухињским језиком". Многе речи су задржале своје архаично порекло, али дуговековни живот у мултиетничкој заједници указује на комбиновање и преузимање мађарских и румунских речи, односно њихова модификација у српском говору. Ево неколико локализама батањског говора: диван - седељка, здраво богат, доцкан, чопор - дружина, откален-одакле, свирац, жанац, сокак, дођош.

ње земље-салаша итд). Такође, малу варошицу не заобилазе догађаји који су означена знамења у глобалном повесном поретку. У причањима се спомињу велики датуми, познате историјске личности и њихова дела. Тада, неприметна свакодневица постаје значајна у сопственом ишчитавању. Системи-догађаји<sup>19</sup> у причањима обликују драмске елементе (експозицију, заплете, расплете). Одабиром описа одломака из поновљиве и непоновљиве стварности подстиче се напетост и динамичност приповедачеве инспирације и слушалачке пажње. На релацији приповедач - истраживач поруке су обједињене у основном постулату - објаснити и заинтересовати. Зато су наши саговорници били спремни да одговарају на питања претварајући их често у проширене наративне целине ослобођене исказне скучености. Причања *из живота* су, стога, прелазила у причања *о животу* и коначно *приче о животу*. То значи да је живот у свом трајању преточен у приповедни тренутак који је коначно трајно забележен (али, можда и у неком тренутку избрисан). Сегменти живота излазе из свог природног временског и просторног окружења улазећи у поље где владају другачија правила у сврставању, тумачењу и преношењу (не)доживљеног. Причања модификују искуствено и стваралачко време и простор: више деценија се може претворити у један сат који, даље, опстаје у дуговечности слушаног и препричаног.

### *Коме и зашто су важна ова причања?*

*Идентитет* - Ко сам? Ко смо? У сопственом огледалу приповедач обраћајући се другима слуша свој глас. Кроз приповедачево излагање често су присутне оцене, објашњења и асоцијације које дочаравају атмосферу. Такође, ова причања излазећи из анонимног света постају део јавне причаонице која има своја правила у одржавању групне хомогености. У њима се препознају они који познају кôд у ишчитавању доживљене или недоживљене свакодневице.

*Истина* - Све у причама је истинито за оне који у њих верују. То искључује могућност верификације, односно утврђује смер од реалистичког до идеалистичког. Такође, причања о животу откривају и тзв. међуговор у коме нема стандардизо-

---

<sup>19</sup> Edgar Moren, *Duh vremena* (2), Biblioteka XX vek, BIGZ, Beograd 1979, 69

ваних класификација, већ постоје сумње, недоречености, или пак одређени вид толерантности (*има и једног и другог, можда јесте, а можда и није...*)

**Традиција** - Живот се памти, а запамћено се преноси, чиме се одржава сигурност трајања и за појединца и за колектив. Исечци батањских свакодневица имају дуговечну путању: преузимање и предавање. На том путу се успоставља "међуигра између колективних образаца и индивидуалног стваралаштва".<sup>20</sup>

**Ритуал** - Догађаји улазе у приче, а приче постају догађаји. Не увек и не на сваком месту, оне су несвакидашња ритуална творевина у зближавању, препознавању и дружењу, али и у раздвајању и сукобљавању. Тако причања о животу круже батањском свакодневицом остављајући моћан траг у комуникацији.

Miroslava LUKIĆ-KRSTANOVIĆ

#### TALES ABOUT THE LIFE OF SERBS IN BATTONYA

This work represents the analysis of tales - recollections and legends that frame a mutual chronicle of a multiethnic environment, as well as the history of Serbian national minority in Battonya. The occurrences from Serbian and Battonya past are particularly stressed and they become, on the symbolical level, parameters of ethnic identification and the communication within the group. The analysis of the tales shows how the way how they survive, last and vanish in the collective memory.

---

<sup>20</sup> Maja Bošković-Stulli, Op. cit., 348-349



Мирјана ПАВЛОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 316.72:323.1(497.113)

## ИСТО И РАЗЛИЧИТО СРБИ У БАТАЊИ

У раду се разматра схватање и улога традиције у очувању етничности и регулацији међунационалних односа Срба у Батањи из угла самих казивача.

*Кључне речи:* традиција, етничност, симболи, међуетнички контакти.

Већину становништва Батање, градића у Мађарској провинцији Бекеш чине три етничке/националне групе: Мађари, Срби и Румуни. У тој плуралистичкој средини анализираћемо испољавање симбола заједништва и различитости Српске етничке заједнице с намером да прикажемо међугрупне/међунационалне односе као и успостављање етничких граница на релацији Ми/Они. Проучавања су заснована на посматрању свакодневног и празничког живота с посебним нагласком на схватање традиције и њену улогу у очувању или губљењу српске етничке припадности и то из угла самих казивача.

Проучавања етничких група обично су усмерена на одређивање степена њихове асимилованости или очувања етничког/културног идентитета. Како у науци не постоји усаглашеност о значењу ових термина, не износећи детаљно њихове дефиниције, задржаћемо се само на неким карактеристикама, најважнијим за наша разматрања.

Под успешном асимилацијом најчешће се подразумева утапање мањинске у доминантну групу, дакле њено нестајање као посебног етничког ентитета, док се акултурација дефинише као преузимање туђе културе, али уз задржавање свести о посебности.<sup>1</sup>

Увођењем проблема идентитета у етничка проучавања, међутим, нагласак је стављен на субјективну димензију и сим-

---

<sup>1</sup> Т. Shibutani и К. Kwan (ur), *Ethnic stratification, A comparative Approach*, 1965, 470-480, 504-515

---

болички карактер етничког заједништва, односно на етничке границе. Тако схваћен етнички идентитет је динамичка категорија, па се може развијати, мењати и унапређивати.<sup>2</sup>

На сличан начин у савременим дефиницијама традиције наглашава се да она није непроменљива, већ представља историјски феномен. Традиција је процес преношења предања и одржавања идеја, вредности, начела, образаца, модела културе са генерације на генерацију.<sup>3</sup>

Живот Срба у Батањи до другог светског рата наши казивачи у већој мери идеализују приказујући своју заједницу као компактну средину.<sup>4</sup> Породице су биле чврсте и нису се разилазиле, а друштвени и културни живот у највећој мери одвијао се у оквиру етничке оазе (српски сокак, црква, школа, српски клуб, читаоница и кафана, спортска друштва и тамбурашки оркестри). Тако затворена етничка средина је неговала, чувала и преносила елементе српске традиције строго водећи рачуна да не дође до промена и напуштања посебно оних елемената које је на вредносној скали сматрала најважнијим, а то су у првом реду били културни елементи којима је приписивана улога етничких симбола: језик, вера и низ обичаја. У школи и у породицама говорило се само српским језиком. Поштовани су сви традиционални обичаји. "Није било слободно старе празнике напустити".<sup>5</sup>

Поред тога, српска средина је спречавала и усвајање туђих културних елемената. Једино што се толерисало, па чак на шта се и благонаклоно гледало, је знање мађарског језика. "Како може ја нећу мађарски да говорим, ја нећу мађарски да

---

<sup>2</sup> М. Павловић, *Појмовно-методолошки оквир проучавања етничког идентитета Срба у Батањи*, ГЕИ САНУ XL, 133-135 и ту наведена литература.

<sup>3</sup> *Енциклопедија политичке културе*, Београд 1993, s. v. традиција и Д. Давидовић, *Улога традиције у структурисању културног идентитета Срба-миграната у западноевропским друштвима пријема*, ГЕИ САНУ XLIII, Београд 1994, 101-102 и наведена литература.

<sup>4</sup> О стереотипизацији и идеологизацији прошлости Срба у Батањи и њиховој улози на релацији Ми/Они видети у: М. Лукић-Крстановић, *Intra and Intergroup relations according to the Battonya serbs' reports (1990-1991)*, Meeting of cultures-conflicts of cultures, Lectures of Vth International Conference on Ethnographic Nationality Research, Bekescsaba - Budapest 1995, 281-285

<sup>5</sup> Сви примери у раду изнети су на основу теренских истраживања спроведених заједно са М. Лукић-Крстановић у Батањи у току 1990. и 1991. године.



учим, јер ја сам Србин, а у Мађарској хоћу да живим. У ту државу што живим држим да треба научити језик". Његова употреба, међутим, била је строго забрањена у кући и у Српској школи. "Код мог оца у кући није се смео проговорити мађарски". "Ако смо у школи говорили мађарски учитељ би нам одмах ударио шамар".

Етничке границе су биле дубоке, стабилне и тешко их је било прекорачити. Свака етничка група имала је своје институције. Односи међу њима били су добри, али површни. Ретко су се посећивали, али су се на улици љубазно поздрављали и застајали у разговору. На дубље везе, међутим, није се благонаклоно гледало, посебно на склапање мешовитих бракова који су стога у то време били права реткост. Та строга ограничења углавном су се односила на контакте Срба и Мађара. По нашим казивачима те две етничке групе биле су у потпуности одвојене и живеle су паралелно једна поред друге. Међунационални односи заостравали су се у периодима криза, посебно за време Хортијеве<sup>6</sup> владе. "Тада су мрзели Србе; Тада су Мађари мало тероризирали Србе" или "Срби нису српски престали говорити, али је требало да се чувају шта раде". Али чак и тада лошије односе наши казивачи најчешће приписују власти, а не мештанима друге етничке припадности.

Истовремено етничке границе између Срба и Румуна много лакше су се прелазиле. Срби и Румуни су одржавали пријатељске везе, а њихове породице су се посећивале. "Румуни су долазили на нашу игру, а ми смо у Румунској кафани имали наш сто". Флексибилност граница омогућила је у првом реду иста верска припадност. "Румуни су око сто година служили службу у нашој цркви." Чак ни мешовити брак између Срба и Румуна није био забрањен. "Са Румунима је одувек било мешања; то је исто".

Иако наши казивачи истичу да је српска етничка група била компактна и да су сви њени чланови били исто одани традицији која их је уједно потпуно разликовала од других посебно Мађара, у њиховим приповедањима, али ређе и из другог плана, избијају и разлике међу Србима у Батањи. Оне, међутим, нису етничке, већ социјално-економске природе. "У Батањи богати су се дружили с богатима, а сиромашни са сиромашнима. Ја да станем у разговор са оцем Тереске Видицки,

---

<sup>6</sup> Миклош Хорти регент краљевине Мађарске од 1920. до 1940. године.

па то није било могуће". Поред тога, сиромашни Румуни дружили су се са сиромашним Србима, а богати с богатим. Међу богатим Србима било је, мада ретко, и породица које су одржавале блиске везе и са Мађарима: "Када смо били свечари на св. Јована било је и Мађара. Мој отац је знао да живи с њима и долазили су. Долазили су и када смо клали". За исте слојеве различитих етничких група етничке границе су, мада ретко, биле флексибилније.

Дакле у очима наших казивача заједница батањских Срба све до другог светског рата у *етничком* смислу обележена је као међусобно *исто* и *различито* у односну на друге, посебно Мађаре, док је у *социјално-економском* смислу српска заједница представљена као међусобно различито, па чак и исто са одговарајућим слојевима других етничких заједница. Већ тад је поред традиције, и друштвена моћ утицала на формирање етничких граница.<sup>7</sup>

Данашњицу, међутим, наши казивачи приказују у сасвим другим бојама. Стицајем различитих друштвено-историјских околности Срби у Батањи сада представљају изразито малобројну групу чије су обичаје, ставове и вредности захватиле корените промене.

Српски језик се и даље сматра најважнијим обележјем њиховог идентитета које по сваку цену треба одржати. "Ми у кући говоримо само српски и кера нам зна српски". Ипак уз све уложене напоре можемо констатовати да се он све више повлачи из употребе. У Српској школи чешће се говори мађарски, на шта посебно старији Срби не гледају благонаклоно. "Некада су биле српске школе, а сада су мађарскосрпске". Исто тако и у српским породицама он више није једино средство комуникације. "Моја ћерка се помађарила, у кући говоре мађарски и дете јој ни незна наш језик, иако је удата за Србина". Многи припадници млађе генерације стога не знају српски језик, а често и одбијају да га говоре или уче. "Моја унучад неће да говори српски, унук ме пита: "Деда како то говориш?". Чак и у старијим генерацијама, данас се јављају особе

---

<sup>7</sup> Опширније о различитим факторима који утичу на очување етничког идентитета видети у: М. Pavlović, *Ethnicity factors among the Battonya Serbs*, Meeting of cultures-conflicts of cultures, Lectures of Vth International Conference on Ethnographic Nationality Research, Bekescsaba - Budapest 1995, 316-321

које се лакше изражавају на мађарском или реченице започињу на српском, а затим неосетно прелазе на мађарски језик.

Али борба за очување матерњег језика не значи одбацавање мађарског. Напротив и даље се високо цени билингвизам. "Кад сретнем Румуна поздравим га на румунском, а Мађара на мађарском". Забележили смо и мишљење да у мешовитим срединама треба обавезно учити језике свих етничких група.

Процес атеизације у мађарском друштву после другог светског рата захватио је и српску заједницу. Најдубље промене јављају се у обичајној пракси како оној везаној за критичне моменте у животу појединца (рођење, свадба, смрт), тако и оној везаној за поједине празнике (Слава, Божић, Ускрс). Прво нестају црквени елементи, затим долази до сажимања обичаја, скраћивања времена прослављања (славе и свадбе се одржавају само један дан), изостављају се поједини обредни реквизити, (на слави нема колача или свеће, а на Божић чеснице или положајника), па се чак поједини обичаји потпуно напуштају. "Раније се више славило, сада само за славу, Божић или Ускрс буде бољи ручак и свећа"; "Слава је као сви остали дани, не идем у цркву и понекад прве наредне суботе направим бољи ручак" или "Божић мало више славим, а за Ускрс носим фарбана јаја на гробље". Исто тако црквених венчања готово да није ни било, а крштења су обављана тајно, понекад и ноћу. Већина венчања и данас је у општини и уједначена су за све етничке групе. Много више традиционалних елемената јавља се на сахранама, посебно старијих људи, док бабине представљају мешавину традиционалних и нових обичаја.

У истом периоду нагло расте број мешовитих бракова између Срба и Мађара што је довело и до промене односа према њима. Већина посебно млађих казивача више их не сматра негативном појавом, наглашавајући да различита етничка припадност не утиче на успешност брака. Осим тога, мешовити бракови су и разлог што се код Срба у Батањи јављају нови обичаји непознати њиховој традицији. Ипак треба нагласити да у почетку нису усвајани традиционални обичаји других етничких група, већ много чешће елементи настали под утицајем атеизације као и они масовне културе. Такве промене, пак, нису указивале на етничку припадност. Осим тога, нови елементи били су много чешћи у јавном животу док је породични живот дуже одолевао променама. У каснијим фазама, међутим, долази и до усвајања туђих традиционалних обичаја.

"Испрва се имендан није славио, а од када смо се помешали с Мађарима ми славио; Преузели смо од Мађара Дан мртвих, јер је леп обичај".

Према коренитим променама традиције припадници етничке заједнице који су јој оданији врло су нетолерантни, а то су обично старије генерације. Они нарочито замерају напуштање језика, цркве и обичаја, посебно млађима који традицију треба да наставе. "Батањски Срби то је ужас, тако не маре и неће". "Срби се нигде не држе." или "Док смо још ми стари у месту живеће српство, а да ли ће и шта они запамтити не знам".

Ипак и неки старији казивачи су свесни да је до промене и напуштања традиције дошло већ у њиховим генерацијама. "Кад човек не зна да је то тако важно, нисмо се ни досетили да питамо. А сада у селу више немамо кога. Када у младости нисмо распитали бадава се жалимо и кајемо, све касно". Осим тога, под утицајима последњих друштвених промена у Мађарској, и код припадника средње и млађе генерације батањских Срба јавља се повратак традицији, обичајима, а посебно цркви. Иконе се скидају са тавана, а један шездесетогодишњак наглашава да је први пут ушао у цркву на Ускрс 1990. године. Исто тако сви батањски Срби посебну пажњу поклањају прослави црквене славе, која постаје важан догађај и за припаднике других етничких група у месту. Оснивају се тамбурашки оркестри, организују се кампови школских фолклорних група и низ других манифестација. Тако данас посебно млађе генерације редесфинисањем традиције успостављају свој систем вредности и издвајају оне елементе који највише одговарају њиховим потребама и савременом тренутку, а и даље означавају заједништво и посебност групе.

Дакле, за разлику од предратног периода, Српска заједница у Батањи у свести њених чланова данас у *етничком* смислу није компактна средина, а основни критеријум разграничења је оданост традицији. Тако старије генерације Србе деле: на Србе који се "држе" и Србе који су се "испустили", "помађарили", асимилovali, док их млађи виде као "застареле" и "савремене" Србе који се мобилније и лакше прилагођавају променама. *Социо-економски* положај, пак, више се не сматра фактором разграничења у етничком смислу.

Дубоке послератне промене, посебно вишенационалне породице и мешовите школа, утицале су и на схватање и интерпретацију међуетничких контаката. Етничке границе данас су

много флексибилније. Према другим етничким групама изражава се толерантнији став, а покушавају се пронаћи и модели заједништва. "На њиове празнике не радимо, дамо част". Мађарске и српске породице данас се много чешће друже и посећују, чак и на празнике. "Сада већ када смо се толико помешали и Мађари знају када нам је имендан и слава па дођу без да их зовеш". Заједништво са Румунима и даље је врло дубоко.

Ипак као предратне тако су и послератне кризе утицале на међуетничке контакте. Наши казивачи виде неке сличности између Хортијевог времена и промене политичког уређења у Мађарској непосредно после рата. "Када су комунисти дошли на власт похапсили су све угледније Србе; Када су српски празници мало смо се склањали" или "После рата славе су биле скромније него раније, били смо тиш". Ипак и тада се заостренији став, приписивао власти, а не мештанима, уз нагласак да се однос према Србима није разликовао од онога према Румунима и Мађарима.

Осим тога, јачање свести о угрожености ове заједнице од асимилације донекле је изменило и однос према Румунима. Они се више не доживљавају као исто. Чак се сматра да су Румуни мање захваћени асимилацијом: "Румуни се боље држе и умеју више да покажу, него ми Срби." Али се ипак још увек истиче да и породице које су румунизоване одржавају везе са српском заједницом, а посебно се наглашава да се српски језик најчешће сачувао.

Срби у Батањи сматрају да су данас много толерантнији него раније, па такав однос очекују и од припадника других етничких група, посебно од Мађара. "Раније није било преузимања, а сад је само једносмерно". "Могли би Мађари нешто од нас узети, кад смо већ ми од њих толико прихватили". Осим тога, став према другима данас није само уопштен, већ се уз етничке стереотипе, посебно негативне наводе и конкретни примери. "Има у комшилуку једна српска породица и ми када се сретнемо само српски говоримо, а комшија Мађар када то чује каже: "Само мађарски да и ми други разумемо". Ја му одговорим "Научи српски, од када станујеш овде са Србима, како смо ми мађарски научили. Али нису сви такви. То највише смета таквима који нису учени, који нису писмени. Ко је мало више озбиљнији тиме не смета" или "Наш зет 6 година слуша и дан и ноћ српску реч, и неће да проговори. Када сину говори о нама каже мама и деда, и то је једино што

хоће да каже на српском, али и то каже так некако да вуче на мађарски".

Дакле, корените промене у традиционалној култури Срба у Батањи, као и нов однос чланова заједнице према њој довели су до унутаргрупне поделе на етничкој основи, али и до флексибилнијих међуетничких односа. Срби у Батањи се више не опредељују или за исто или за различито; за очување етничности или за асимилацију. Напротив, они данас желе да истовремено буду **и исто и различито**; да очувају етничке ознаке и да се адаптирају, али у различитим сферама живота и на начин како то највише одговара групи и тренутку у којем живи.

Mirjana PAVLOVIĆ

#### THE SAME AND DIFFERENT: THE SERBS IN BATTONYA

This work is the analysis of expressing the symbols of mutuality and differences of a nationality in several centuries stay in ethnically foreign environment of the neighbouring country. All the studies are based on observations of both everyday and holiday life of the Serbs in Battonya.

Мирослав НИШКАНОВИЋ  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 7268(=945.11)(497.113)

## "МАЏАРСКА ГРОБЉА" У ПРЕДАЊИМА ПОДУНАВЉА И ПОСАВИНЕ

У раду се анализирају предања о "Маџарским гробљима" у Посавини. Познато је да у овим просторима постоје рецентна гробља која се у предањима приписују Маџарима. Фонд предања о Маџарима као старом становништву припада тзв. лутајућима мотивима усмених предања које налазимо код разних народа, па и код Маџара, где се између осталог и Срби означавају као старо становништво.

*Кључне речи:* "Маџарска гробља", усмена предања, старо становништво.

Предмет овог рада су гробља која се у нашем народу називају *Маџарска гробља*, и у вези са тим предања о Маџарима.

Проблематику Маџара код нас разматрали су Душан Дрљача, Влајко Палавестра и Миленко С. Филиповић.

Душан Дрљача је разматрајући порекло етничке групе Маџари у северозападној Босни закључио да је "Име 'Маџар', дакле, настало, прво као ознака за ове малобројне стране држављане (Аустријанце, Немце, Сасе, па чак и за наше ускоке) које Турци затичу на нашој територији. Невелики број правих странаца међу овим људима, представљао је олакшицу за брзу и потпуну асимилацију насталу после турског освајања северозападне Босне."

Влајко Палавестра смешта предања о Маџарима у контекст предања о старом становништу и закључује да нема историјских потврда да је у крајевима где постоје оваква предања живео маџарски етнички елеменат, те да је у њима вероватно сачувано сећање на угарску владавину у тим крајевима у средњем веку.

Миленко С. Филиповић, користећи и коментаришући резултате њихових истраживања и резултате својих истраживања на терену закључује да је на просторима где налазимо традицију о Маџарима било у прошлости контаката Маџара и

Срба. Он у традицији разликује два слоја: један старији, који употребљава етнимон Угри, и други, млађи који користи етнимон Маџари. Термин Маџар не означава у нашој традицији, ни у живом говору, само етничког Маџара него и уопште католика, па и сваког човека или људе који су пореклом или су имали неке везе с Маџарском, па чак и Србе из Маџарске.

Свако гробље има свој назив, који настаје по месту где се налази, по вери којој припадају верници који се ту сахрањују, или по роду који има засебно гробље.

Стара и напуштена, рецентна гробља, означавају се између осталог као: грчка, каурска, латинска, маџарска,...

Податке о оваквим гробљима налазимо у усменим предањима која говоре о некадашњем становништву посматраног подручја, које се назива Грцима, Каурима, Латинима. Маџарима ...

У крајевима где налазимо маџарска гробља опште је предање да "су пре данашњег становништва ту живели Маџари". Њима се приписују дивовске особине и различити материјални остаци из прошлости: цркве, градови, вароши, рала, ограде, воденице. Иза њих су остали остаци винограда, стара перуника, крушке, шљиве. Честа су предања о затвореним изворима и казивања о закопаном благу и његовом налажењу. Одлазак тог старог становништва ("Маџара") са ових простора објашњава се најчешће природним условима - неродним годинама и зимом која је трајала више година.

У северозападној Босни налазимо предања о Угрима а даље на исток све до ушћа Велике Мораве налазимо предања о Маџарима. Северна граница је река Сава и делом Дунав, а јужна граница се не може прецизно одредити. У северозападној Босни постоји и етничка група Маџари - католици, Хрвати српскохрватског језика.

Податке о овим гробљима црпимо пре свега из антропогеографских монографија, од којих је највећи део публикован у Српском етнографском зборнику, а сакупљани су у распону од краја прошлог века, па до шездесетих година овог века.

Гледано од запада према истоку помене *маџарских гробља* налазимо у областима: Вучјак, Требава, Мајевица, Семберија, Спреча, Зворник, шабачка Посавина и Поцерина, Рађевин и Јадар, ваљевска Тамнава, Драгачево, околина Београда, шумадијска Колубара, Колубара и Подгорина, Таково, Крагујевачка Јасеница ...



Ти подаци су у правилу шгури и најчешће доносе само обавештење да у одређеном селу постоји једно или више старих гробља које народ назива маџарским.

У истим насељима постоје стара гробља која се приписују Грцима, Маџарима, Римљанима, Србима. За нека гробља се наводи да су маџарска или римска.

Маџарска гробља на основу доступних података и описа из литературе су највећим делом запуштена рецентна и девастирана. Из описа се види да се ради пре свега о гробљима са стећцима, али и о гробљима која се на основу натписа или облика надгробника датирају у XVII, XVIII, XIX век а нека су саставни део савремених православних гробља. На неким гробљима налазимо надгробнике са ћирилским натписима и различитим ликовним представама.

На основу реченог може се рећи да су представе о Маџарима и постојање маџарских гробља, као једног од материјалних доказа њиховог присуства на посматраном простору одраз реалних контаката Срба и Маџара у прошлости.

Од X века када су се населили у Панонској низији, Маџари су постали стални суседи Срба и током векова културно и политички снажно су утицали једни на друге. У средњем веку Маџари су једно време имали јурисдикцију над великим делом северне Босне и Србије. То је било у XV и XVI веку када су постојале Јајачка (1463-1528), Сребреничка (1464-1512) и Мачванска бановина (1247. са прекидима до 1526).

Предања о Маџарима као старом становништву и маџарска гробља налазимо на просторима некадашње Сребреничке и Мачванске бановине и њихово распрострањење се поклапа са простором који су оне обухватале.

На простору некадашње Јајачке бановине преовладавају предања о Грцима и спорадична предања о Угрима.

Предања о маџарским гробљима, као саставни део предања о старом становништву носе у себи елементе историјских и митолошких усмених предања. То су локална предања која се у формално-морфолошком погледу сусрећу или као кратко саопштење или као развијени фабулат.

Временом представе о старом становништву све више губе реалне основе и задобијају митска обележја, тако да се данас, осим одреднице маџарски, не разликују од предања о старом становништву у другим крајевима: Грцима, Каурима, Латинима ...

Истовремено присуство традиције о Маџарима, Грцима, Латинима, Римљанима ..., те датирање гробаља у распону од средњег века до краја XIX века потврђује прелазни карактер посматраног простора смештеног на прелазу између планинске области динарског система и равничарског простора панонске зоне, где се сусрећу и прожимају средњоевропски и балкански културни елементи.

Фонд предања о Маџарима као старом становништву припада тзв. лутајућим мотивима усмених предања које налазимо код разних народа, па и код Маџара, где се између осталог и Срби означавају као старо становништво.

#### Литература:

*Arheološki Leksikon Bosne i Hercegovine*, Tom 2, Sarajevo 1988, 63, 67, 94

Šefik Bešliagić: *Stećci - kataloško topografski pregled*, Sarajevo 1971, 193, 415, 417, 418

Тодор М. Бушетић: *Левач*, Српски етнографски зборник V, Београд 1904, 500

Михаило Драгић: *Гружа*, Српски етнографски зборник XXI, Београд 1921, 235

Dušan Drljača: *Prilog proučavanju porekla imena "Madžar" u severo-zapadnoj Bosni*, Zbornik krajiških muzeja I, Vanja Luka 1962, 122-130.

Боривоје М. Дробњаковић: *Космај*, Српски етнографски зборник V, Београд 1904, 15, 61, 69

Јован Ердељановић: *Доње Драгачево*, Српски етнографски зборник IV, Београд 1902, 77, 161-162

Milenko S. Filipović: *Ozrenjaci ili Maglajci*, Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu, Nova serija VII-VIII, Sarajevo 1952, 341

Миленко С. Филиповић: *Takovo*, Српски етнографски зборник LXXV, Београд 1960, 306

Milenko S. Filipović: *Nekolike napomene o proučavanju predanja o starom stanovništvu*, Godišnjak Društva istoričara Bosne i Hercegovine XVI, Sarajevo 1965, 236

Milenko S. Filipović: *A magyarok az észak-boszniai és az észak-serbiai néphagyományban*, Múveltség es hagyomány X, 1968. 37-53

Milenko S. Filipović: *Majeвица s osobitim obzirom na etničku prošlost majevičkih Srba*, Djela XXXIV, Odjeljenje društvenih nauka 19, ANUBiH, Sarajevo 1969, 216, 221, 225, 227, 231, 234, 240, 242, 243, 245, 248, 249, 251, 254, 257, 261

Milenko S. Filipović: *Prilozi etnološkom Poznavanju severozapadne Bosne*, Građa XVI, Odjeljenje društvenih nauka 12, ANUBiH, Sarajevo 1969, 8,9, 24-26, 36, 65, 80, 113

Миленко С. Филиповић: *Таковци - Етнолошка посматрања*, Српски етнографски зборник LXXXIV, Београд 1972, 214

Јов. Хаџи-Васиљевић: *"Маџарско гробље" у Ставама*, Гласник етнографског музеја VI, Београд 1931, 15-116

Радомир М. Илић: *О Љубићским селима*, Српски етнографски зборник V, Београд 1904, 24, 40

Коста Јовановић: *Горње Драгачево*, Српски етнографски зборник XI, Београд 1908, 354

Radmila Kajmaković: *Semberija, etnološka monografija*, Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu, Etnologija, N. S. XXIX, Sarajevo 1974, 114-116

Милан Карановић: Поуње у Босанској Крајини, Српски етнографски зборник XXXV, Београд 1925,

Станоје М. Мијатовић: *Темнић*, Српски етнографски зборник VI, Београд 1905, 273

Боривоје Милојевић: *Рађевина и Јадар*, Српски етнографски зборник XX, Београд 1913, 81, 114, 125, 176, 182, 188, 191, 196, 208, 211, 214

Риста Т. Николић: *Околина Београда*, Српски етнографски зборник V, Београд 1904, 982, 967

Љуб. Павловић: *Колубара и Подгорина*, Српски етнографски зборник VIII, Београд 1907, 457, 461-462

Љ. Павловић: *Антрополографија Ваљевске Тамнаве*, Српски етнографски зборник XVIII, Београд 1907, 484-485

Љуб. Павловић: *Ужичка Црна Гора*, Српски етнографски зборник XXXIV, Београд 1925, 31

Љуб. Павловић: *Соколска нахија*, Српски етнографски зборник XLVI, Београд 1930, 327-328

Vlajko Palavestra: *Narodna predanja o starom stanovništvu u dinarskim krajevima*, Glasnik Zemaljskog muzeja Bosne i Hercegovine u Sarajevu, Etnologija, N. S. XX/XXI, Sarajevo 1966, 5-86

Vlajko Palavestra: *Historijska usmena predanja naroda Bosne i Hercegovine*, Institut za književnost, Sarajevo, 1991, 42-49

Petar Ž. Petrović: *Šumadijska Kolubara*, Српски етнографски зборник LIX, Београд 1949, 106

Т. Радивојевић: *Лепеница*, Српски етнографски зборник XV, Београд 1911, 35, 36

Т. Радивојевић: *Насеља у Лепеници*, Српски етнографски зборник XLVII, Београд 1930, 16, 30, 58

Петар Рађеновић: *Бјелајско поље и Бравско*, Српски етнографски зборник XXXV, Београд 1925, 149-150, 255, 265

Петар Рађеновић: *Унац*, Српски етнографски зборник LXVI, Београд 1948, 477-478

Војислав С. Радовановић: *Шабачка Посавина и Поцерина*, Шабач 1994, 53, 60, 66, 69, 112, 120, 128, 131, 141, 146, 151, 157, 160, 163, 166, 208, 211, 217, 223, 241, 260, 289, 307, 313

Зоран Симић: Маџарско гробље у Цветовцу, *Колубара 1*, Београд 1992, 23-34

Видосава Николић-Стојанчевић: *Рађевина и Јадар у необјављеним рукописима Цвијићевих сарадника*, Српски етнографски зборник LXXXVIII, Београд 1975

"MADŽARSKA GROBLJA (HUNGARIAN CEMETERIES)" IN THE  
TRADITION OF PODUNAVLJE AND POSAVINA

Traditions about "Hungarian cemeteries" in Podunavlje and Posavina are analyzed in this paper. It is known that there are recent cemeteries in this area which are, according to tradition, Hungarian. The tradition fund about the Hungarians as old inhabitants belongs to so called strolling motifs of oral traditions, which could be found in many peoples' settlements and consequently in the Hungarians' ones, and the Serbs are mentioned as old inhabitants.

Зорица *Ивановић*  
Етнографски институт САНУ, Београд

УДК 392.5-055.5/.7(=869)

## О ЗАБРАНИ БРАКА СА АФИНАЛНИМ СРОДНИЦИМА

У оквиру нових антрополошких теорија о инцесту, овај рад разматра питање ширења забране сексуалних односа и брака и на афиналне сроднике, у првом реду на мужевљевог оца и брата односно женину мајку и сестру. Правило које забрањује да се две сестре удају за два брата посматрано је, у оквиру сродничког система у Срба, као саставни део комплекс негативних брачних одредаба у вези са левиратским и сороратским браком.

*Кључне речи:* инцест, забрана, хомосексуални, сексуалност, афинални, представе.

Сложени брачни системи, какав је и наш, заснивају се, за разлику од елементарних и полуконфлексних система брака, на негативним брачним правилима и као такви не дефинишу категорије сродника који представљају потенцијалне супружнике, већ само оне који то не могу бити. Правило о забрани инцеста, односно сексуалних односа и брака са одређеним категоријама како консангвиних тако и афиналних сродника чини основни и довољни услов њиховог функционисања.

Савремена антрополошка истраживања показују да забрана инцеста не доводи неопходно до размене жена и да је више не можемо посматрати као универзалну чињеницу.<sup>1</sup> Сматрајући да научна мисао, да би избегла догматичност, треба увек да буде спремна за преиспитивање старих проблема у светлу новопонуђених решења, у овом раду ћемо, у оквиру нових антрополошких теорија о инцесту, настојати да схватимо зашто се забрана инцеста шири и на афиналне сроднике. Потребно је рећи да овде не претендујемо на коначне закључке. Желимо, пре свега, да укажемо на теоријски оквир у коме је могуће разматрати питање забране сексуалних односа и брака са

---

<sup>1</sup> Видети: M. Godelier, *L'Occident-miroir brisé*, Annales ESC, 5, septem-bar-oktobar 1993, 1183-1207; A. B. Weiner, *Trobriand kinship from another view: The reproductive power of women and men*, Man, n.s. vol. 14, 1979, 328-348

одређеним категоријама афиналних сродника унутар сродничког система у Срба, у првом реду са женином сестром и мајком односно мужевљевим оцем и братом. Овај рад се бави културним правилом у вези са овим односима, не занемарујући чињеницу да постоје примери другачије праксе који, често, могу допринети свеобухватнијем разумевању испитиване појаве.

Непосредан подстицај за овде изнета разматрања било је правило са којим смо се сусрели током теренских истраживања у селу Петки код Лазареваца<sup>2</sup>, а које каже: Две сестре не треба да се удају за два брата, односно два брата не треба да узму две сестре. Зашто међусобно несродни парови блиских крвних сродника истог пола не би требало да ступају у брак? Настојаћемо да покажемо да ово правило представља саставни део комплекса негативних брачних одредаба у вези са левиратским и сороратским браком.

\* \* \*

Указаћемо најпре на представе које се везују за појам забрањеног брака и инцестуозних односа.

Бавити се представама као "менталним делом реалности" једног друштва и културе не значи рећи да се крајње објашњење друштвених односа налази у менталном, а нарочито не у његовим несвесним структурама.<sup>3</sup> Представе као идејни ред друштвених односа не налазимо само у мисли. Оне представљају онај део менталног који се материјализује у реалном, у конкретним социјалним односима који, са друге стране, доприносе обнављању постојећег идејног реда.<sup>4</sup>

Забрањен брак најпре значи забрану инцеста међу крвним сродницима. Представе у вези са овим забранама заснивају се на идеји о негативним последицама спајања и мешања истих телесних супстанци, "исте крви" две сродне особе ("Споји се иста крв па остане и ћораво и сакато"). "Крв" као елемент

---

<sup>2</sup> Ради се о личном теренском истраживању сродства и породице у овој области које је још току. Стога овај реферат треба схватити као претходно излагање, као почетна размишљања усмерена ка одређивању могућег оквира разумевања и тумачења овде постављеног питања.

<sup>3</sup> M. Godelier, *L'Énigme du don*, Fayard, Paris, 1996, 143

<sup>4</sup> *Ibid.*, 143-147 ; О представама као менталном делу реалности видети више у: M. Godelier, *The Mental and the Material, Thought Economy and Society*, Verso, London, New York, 1988

сродничког идентитета је схваћена као нешто што потиче и од оца и од мајке и преноси се на дете у процесу копулације и оплођења. Сматра се да је улога оба родитеља у зачећу и развоју детета иста, међутим, казивачи неретко износе став да је дете биолошки ипак ближе мајци. Мушкарац оплоди жену, а "дете мајка носи, она га доји". "Ближе је мајци, организму њеном је ближе, она га храни". "Једна је мајка, а отац може да буде било ко". У овом раду се не можемо бавити народном "теоријом" о развоју јединке и њеног идентитета, а која је садржавајући како хришћанске ("Један је бог на небу и једна је мајка на земљи", "Мајка је светиња") тако и анимистичке елементе, много комплекснија од овде изнетих запажања. Овде бисмо само желели да укажемо да истраживање овог проблема захтева откривање механизма којима патријархална идеологија почетну идеју о комплементарности улога оба родитеља на крају претвара у концепт о доминацији мушкараца и да оно собом неопходно повлачи испитивање савремених трансформација "традиционалног" модела. Такође, "крв" као елемент идентитета појединца представља једну нехомогену мешавину телесних супстанци не само родитеља, већ патрилатералних и матриллатералних сродника, који на тај начин учествују у стварању не само физичких и менталних особина личности, већ могу да утичу и на судбину детета.<sup>5</sup>

Размотримо представе о "истој крви" као симболу ширег сродничког идентитета.

Код казивача се појављују разлике на нивоу одређивања генеалогског обима апсолутно "забрањених" сродника који се поклапају са идејним концептом о ближим, односно даљим сродницима. Као апсолутно најнижа доња граница забране брака међу сродницима, како са очеве тако и са мајчине стране, показује се III колена сродства, док се горњом границом "сродничког универзума" може означити IX колена. Ове границе не треба схватити као линеарне међе, већ пре као прела-

---

<sup>5</sup> Идеју да преци, пре свега патрилинеарни, али и матрилинеарни, утичу на судбину појединца налазимо у схватању да неко од потомака може да испашта грех сродника из претходних генерација, као и да буде тај на кога ће "пасти" клетва изречена неком од његових предака. По народном схватању, "Не испашта баш онај ко учини зло, него само његови млади". Навешћемо причу, која се јавља у две варијанте, а коју су казивачи наводили у прилог овом схватању: "На дан славе (у недељу) отац послао сина да оре. А син му рекао: Како да орем, данас нам је слава (недеља). Отац каже: Иди ори и на коју ти бразду падне врана дођи да ми кажеш. И оно, кажу, падне на IX (VII) бразду. Отац каже: Иди ори даље, IX (VII) колена ће да испашта".

зне зоне од једне до две генерације (колена) у коме владају недовољно одређене представе о сродном и не-сродном, истом и различитом. Тако V и VI генерација сродника представља простор у коме владају до краја недефинисани појмови о блискости и удаљености, док се, VIII и IX колена појављују као културном логиком омеђено поље у коме се постепено прелази из света сродника у свет не-сродника.

"До III колена не могу да се узимају, ипак је то сродство, *једно-крвно* сродство, али поштује се и после, боље не узимати се уопште". "Оно кажу, од IV колена губи се та крв, ал<sup>□</sup> ја још нисам чуо да се то ради" "Сродство смо до XIII колена, сви гени се после тринаестог колена бришу. То је по тим божјим законима, а не по нашим. У народу се каже VII колена". "Не смеју да се узимају ако је IV, V колена. После IX колена може да се узима. То је прешло седам родбина, осам родбина, девет родбина, после се не испуњава никакав род. Нисте никакав род, већ је *крвна слика изишла*, како каже старији народ *истрајала*, после може да се узима. Каже се најпреча је крвна родбина до V колена, а после IX-X колена, *крв истраје*".

Видимо да се унутар поља које се простира између IV и IX колена сродства сусрећемо са појмовно недовољно издиференцираним категоријама крвних сродника који су апсолутно забрањени као потенцијални брачни партнери. То даље говори да се и сам појам родоскрвног, инцестуозног односа, на нивоу општег народног схватања, јавља као флуидна и недовољно структурирана идејна категорија.<sup>6</sup> Потрага за одређивањем "забрањеног сродничког света" и не-сродника указује на тежњу ка одређивању "савршено уравнотежене дистанце између блиског окружења и једног удаљеног света, између инцеста и спајања са странцем, а такође и потрагу за савршеном хармонијом крви".<sup>7</sup> Међутим, то не значи да сродство можемо објаснити опозицијом идентично-различито, јер између ових граничних тачака постоји низ различито хијерархизованих односа чија се структура може објаснити као мање или више слично/различито.

Народне представе о сродству као крвној, биолошкој вези, заснивају се на идеји о деоби једне заједничке супстанце,

---

<sup>6</sup> Регионалне, па и локалне разлике које се односе на табу инцеста у традиционалној култури Срба потврђују наше мишљење. Д. Бандић износи да забране орођавања немају у свим областима исту ширину и да су њима, зависно од краја, обухваћени сродници од IV до IX колена. Видети: D. Vandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, BIGZ, Beograd, 1980, 337-338

<sup>7</sup> F. Héritier, *Les deux soeurs et leur mère, Anthropologie de l'incest*, Editions Odile Jacob, Paris, 1994, 219



"исте крви", која се генерацијама преноси са једног тела на друго, полним односом и оплођавањем, али и храном (сродство по млеку) и афилијацијом друге природе (симболичка адопција). Преносење "крви" са предака на потомке, замишљено је као процес сегментације у коме на нивоу сваке генерације долази до дељења заједничких елемената те "једне крви" међу потомцима. На тај начин, њена снага временом слаби. Део заједничких елемената је све мањи са сваком новом генерацијом, тако да су телесне супстанце генеалогски удаљених сродника, као симбол сродничког идентитета, све мање сличне, а све више различите.

"Виш□ кол □ко је сад то отишло далеко. Иако су из једне мајке и једног оца, из једне куће, виш□ како то излази и просто грана се. Виш□ како овај дош□о са три сина отуд, један проп□о, ово се иже-нило, разројило се и раздвојило се. Једна крв, а измакло се".

Како сроднички односи нису одређени само биолошким, крвнородничким везама, идеологија патрилинеарног система налази свој израз и у овим представама. На тај начин мушка крв се појављује као "јача" и истрајнија, а мушкарци као њени бољи "преносници".

Сроднички односи, у зависности од историјске епохе и друштвеног контекста, могу имати различите функције које немају ништа заједничко са сродством као крвнородничком везом. Кроз репродукцију сродничких односа и сродничких група, у ствари се репродукују сасвим други односи: политички, економски, религијски, који сродничке односе потчињавају условима свог постојања и обнављања.<sup>8</sup> Никола Павковић је већ указао на примере у којима забрана сексуалних односа и брака не проистиче из чињенице сродства<sup>9</sup>. Стога можемо рећи да се табу инцеста, као и обим забрањених сродника, не заснива искључиво на поштовању крвног сродства, односно да његово објашњење не може бити на то сведено. Забрана инцеста проистиче из неопходности друштвеног регулисања људске сексуалности. Како износи Морис Годелије (Maurice Godelier) људска сексуалност је по својој природи, када је ли-

---

<sup>8</sup> M. Godelier, *Meurtre du Père ou sacrifice de la sexualité? Conjectures sur les fondements du lien social*, у: *Meurtre du Père, Sacrifice de la sexualité, Approches anthropologiques et psychanalytiques*, sous la direction de Maurice Godelier et Jacques Hassoun, Arcanes, Les Cahiers d'Arcanes, Paris, 1996, 46

<sup>9</sup> N. Pavković, *Zajednica života (na nivou porodice i sela) kao osnova isključenja endogamije*, Etnoloski pregled 11, Beograd 1973, 91-98

шена друштвеног садржаја, полиморфна и политропна - то значи а-социјална<sup>10</sup>. Друштвено каналисање сексуалности која се, "одвојена од императива биолошке репродукције људске врсте, дакле, изједначава се Жељом, жељом за Другим, за свим другима, истог или различитог пола", представља основни предуслов не само стварања, већ и репродуковања сваког друштва.<sup>11</sup>

На основу изнетих запажања можемо рећи да појам родоскрнављења није једнозначан и да нема исту тежину у свим случајевима. Постоји одређена градација забрањених односа, хијерархија инцестуозних односа. Јер, иста врста осуде и исти осећај нечега непримереног и скаредног не везује се за инцест између брата и сестре, оца и кћерке или мајке и сина и сродника који су у IV или V колону родства. Такође, не постоји иста структура ни у свим забрањеним односима који се тичу најближих сродника оца, мајке, брата односно сестре. Откривање и разумевање основних принципа функционисања сродничког система неизоставно захтева испитивање ових односа и њихове унутрашње хијерархије коју ћемо, надамо се, моћи да објаснимо са већом сигурношћу на крају наших истраживања.

\* \* \*

Видели смо да се забрана инцестуозних односа у првом реду односи на крвне сроднике. Представе о родоскрвним односима почивају на идеји о негативним последицама мешања истих телесних супстанци две сродне особе. Стога се може рећи да је оно што се забрањује, у суштини, полни однос међу сродницима, било да се ради о брачној или ванбрачној вези.

Питање које се намеће јесте: зашто се забрана сексуалних односа и брака шири и на афиналне сроднике, и то првенствено на оца, мајку, брата односно сестру супружника (тј. мужа или жене)?

Неки од аутора који су се бавили питањем левиратског и сороратског брака код Срба износе да, чак и у крајевима где ови бракови нису непозната пракса, "народ на њих не гледа најбоље", а да се брак између девера и снахе "чак сматра за

---

<sup>10</sup> М. Godelier, *Op. cit.*, 28

<sup>11</sup> *Ibid.*, 32 и даље

велики грех"<sup>12</sup>. Такође се наводи да је снохачество (полни однос између свекра и снахе или девера и снахе) у народу третирано као родоскрнављење<sup>13</sup>. Дакле, примери ових односа на које наилазимо у пракси не одражавају правило већ одступања од обичајне праксе.<sup>14</sup> Потребно је рећи да правила не руководе увек понашањем. Правила и норме, као идејни ред стварности, потврђују одређен облик понашања као пожељан и потребан и истовремено доприносе његовом обнављању и трајању унутар групе. Сасвим је друго питање, које свакако захтева посебну пажњу, да ли је правило о забрани сексуалних односа и брака са мужевљевим оцем и братом односно женином мајком и сестром некада било другачије и да ли је у току еволуције сродничког система дошло до његове трансформације. Етнолошка наука за сада не располаже фактографским материјалом који би нам омогућио да са поузданошћу закључимо да су ови облици брака код Срба били некада обавезни и да су представљали нормативни облик понашања.

Грађа са наших теренских истраживања такође показује да забрана сексуалних односа и брака са мужевљевим братом и оцем односно женином мајком и сестром представља културно правило. Свест о томе да "ту нема крви" сасвим је јасно изражена. У досадашњем току истраживања ми нисмо наишли на конкретне примере оваквих односа. Овде је потребно рећи да говоримо о мање или више формализованим односима који би били познати сеоском мњењу. Са друге стране, наилазили смо на казивања о томе да "муж умре, а снаја живи са девером, дешава се то" или да је "жена једног колеге отишла са његовим рођеним братом". Према казивању, у околини је био и случај да је мушкарац прво "ишо" са мајком, а онда са кћерком. ("То су ненормални људи, де то иде") Примери за које су казивачи "чули" наводе се углавном као нарушавања правила. Известан број млађих информаната (рођени после 1940. год.) износи мишљење да "сваја није ништа" и да брак са мужевљевим братом односно женином сестром не спада у категорију инцестуозних односа које они везују ис-

---

<sup>12</sup> Н. Пантелић, *Село и породица (Етнолошка истраживања у Горњој Ресави)*, ГЕМ, књ. 25, Београд 1962, 124

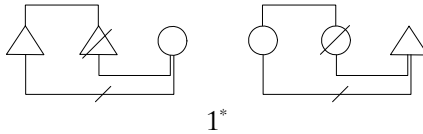
<sup>13</sup> Н. Пантелић, *Снохачество у Србији и његово порекло*, ГЕМ књ. 36, Београд 1973, 34; Видети: Д. Дрљача, *Женски сениорат у браку становника југоисточне Србије*, Етно-културолошки зборник I, Сврљиг 1995, 150-159

<sup>14</sup> Видети такође: D. Vandić, *Op. cit.*, 341

кључиво за крвне сроднике. Међутим, сматрамо да се овде може говорити о новијим трансформацијама унутар сродничког система које проистичу из другачије улоге и значаја афиналних сродника у савременим друштвено-економским условима. У прилог овој претпоставци навешћемо нека од казивања која одражавају народна схватања о сексуалним и брачним односима са овим сродницима:

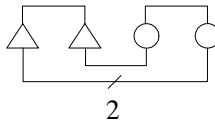
"Сачувај боже, то немој ни да питаш. Ја сам свог девера звала батом и поштовала сам га, ма какви". "Ако је не поштује (жену), може све, па и да узме њену сестру, ако је поштује онда неће. Онај ко сматра некога и то цени, он неће да уради тако нешто". "Жена не може, не треба, да спава са два брата". "Толики свет, не мораш баш свога".

Забрана левиратског и сороратског брака важи било да се ради о смрти супружника или пак о разводу. Сматра се да деца из ових бракова не морају бити дефектна, "нема крви, али не треба то радити, није добро". Према казивању, "ако се нешто деси сумња се да је то због тога. А и ко зна на којем колону ће то да се види".



У испитиваном селу до сада се нисмо сусрели са конкретним примерима ових бракова, како на нивоу актуалне брачне праксе, тако ни међу браковима претходних генерација.

Још општије правило кажа да две сестре не треба да се удају за два брата.



Исту врсту забране, прилагођену условима савременог живљења, налазимо у и схватању да два брата, односно две се-

\*

△ мушкарац

○ жена

□ мушкарац и/или жена

□  
□  
родитељ  
дете

— братско-сестрински однос

— брак

стре не би требало да се "забављају" тј. да имају предбрачне сексуалне односе са истом особом, без обзира да ли ће једна од тих веза завршити браком.

Уопштено, можемо рећи да забране сексуалних односа и брака са афиналним сродницима немају исту тежину као када се ради о консангвиним сродницима, а њихово кршење не изазива исте реакције потпуног одбијања и осећања скаредности као у случају инцеста између крвних сродника. За њих нису везане тако јасне представе о негативним последицама родоскрвних односа, стога можемо рећи да као такве у хијерархији родоскрвних односа заузимају ниже место.

Из овде наведених правила можемо да запазимо да постоји представа о нечему непримереном у томе да блиски крвни сродници истог пола деле истог сексуалног партнера. Потребно је упитати се о пореклу ових представа.

Франсоаз Еритје (Françoise Héritier)<sup>15</sup> сматра да управо забрана да један мушкарац има однос са две сестре и, симетрично, једна жена са два брата, представља основу и суштину свих забрана сексуалних и брачних односа који се односе на афиналне сроднике. "Једини однос који постоји међу овим особама јесте телесни, сексуални однос где се сусрећу тела и телесне течности"<sup>16</sup>, стога, како сматра ова ауторка, порекло овог правила треба тражити у забрани мешања телесних течности два блиска крвна сродника истог пола, чак и у телу треће особе. Управо из овог забрањеног односа, "конструирају се транзитивне серије забрана на бази реципроцитета и симетрије које се односе на сроднике по браку..."<sup>17</sup>. Разматрајући структуралну логику постојећих сродничких система Франсоаз Еритје закључује да нема примера где је појам идентичног, као општа категорија, израђен на основу изједначавања укр-

---

<sup>15</sup> Франсоаз Еритје је професор на Collège de France и директор Лабораторије за социјалну антропологију у Паризу. С обзиром на њен општи теоријски приступ изучавању сродства Ф. Еритје је један од најдоследнијих следбеника Клод Леви Строса, иако се нова теорија инцеста коју развија у својим радовима разликује од класичног леви-стросовског објашњења које се заснива на размени, тј. позитивним ефектима забране инцеста. Изнашемо, у можда нешто већем обиму него што то овај рад захтева, основне поставке њене теорије инцеста, не само стога што представљају новину антрополошкој литератури, већ пре свега јер се ради о јединој општој теорији која се односи на овде постављени проблем.

<sup>16</sup> F. Héritier, *Les deux sœurs et leur mère*, 144

<sup>17</sup> *Ibid.*, 144

штених сродника.<sup>18</sup> Једино објашњење налази у томе да сва друштва, на основу полних разлика као универзалних биолошких датости, приписују сваком од полова различито место на скали вредности и "озакоњују" доминацију мушкараца над женама. Стога сматра да "диференцијална вредност полова" ("la valence différentielle des sexes") представља један од основних закона сродства.<sup>19</sup> Полазећи од тога да основну парадигму конструкције симбола налазимо у опозицији између два пола, поставља хипотезу о "различитом трансферу супстанце" са родитеља на потомке у зависности од пола детета. Кћерке добијају више, или на различит начин од мајке, него синови, тако да се се као "привилеговани вектори идентитета" у свим друштвима и свим сродничким системима јављају односи отац-син, мајка-кћерка.<sup>20</sup> Брат и сестра не могу бити концептуализовани као идентични. Идентични могу бити само сродници истог пола, отац и син и два брата, односно мајка и кћерка и две сестре. Како је суштински критеријум инцеста довођење у контакт идентичних телесних супстанци,<sup>21</sup> јавља се забрана да један мушкарац има однос са две сестре тј. једна жена са два брата. На тај начин долазимо до почетне хипотезе о забрани спајања идентичних телесних супстанци чак и у телу треће особе. Ову врсту односа Франсоаз Еритје назива "инцестом другог типа" или хомосексуалним инцестом и сматра да његова забрана, иако није универзална, чини основу забране инцеста уопште.<sup>22</sup> Неуниверзалност овог типа забрана објашњава тиме да одређена друштва и културе спајање идентичног сматрају позитивним и пожељним, док га друга означавају негативним и забрањују.

Видимо, дакле, да забране сексуалних односа и брака са афиналним сродницима ова ауторка своди на проблем прено-

---

<sup>18</sup> У антрополошкој литератури о сродству термини "паралелни сродници" (engl. parallel cousins, fr. cousins parallèles) и "укрштени сродници" (engl. cross cousins, fr. cousins croisés) се користе као техничке и аналитичке категорије. "Паралелним сродницима" се означавају, у односу на субјекат (Ego), деца очевог брата и мајчине сестре, а "укрштеним сродницима" деца очеве сестре и мајчиног брата. Брат и сестра представљају "укрштене сроднике".

<sup>19</sup> F. Hérítier, *L'exercice de la parenté*, Hautes Etudes, Gallimard, Le Seuil, Paris, 1981, 43-50; F. Hérítier, *Les deux soeurs et leur mère*, 255-271; F. Hérítier, *Masculin/Féminin, La pensée de la différence*, Editions Odile Jacob, Paris, 1996, 14-29

<sup>20</sup> F. Hérítier, *Les deux soeurs et leur mère*, 259, 322

<sup>21</sup> *Ibid.*, 12

<sup>22</sup> *Ibid.*, 15

шења телесних течности са једног тела на друго и да по њеном мишљењу ове забране немају "ништа ни са браком ни са репродукцијом"<sup>23</sup>

На исти начин, полазећи од идентичности два брата тј. две сестре, коју, као што смо видели, посматра као универзалну симболичку представу, Ф. Еритје објашњава и правило које забрањује да се две сестре удају за два брата. Жена не може да се уда (тј. да има сексуалне односе) за мужа своје сестре, јер би на тај начин телесне супстанце сестара, концептуализоване као идентичне, у телу заједничког партнера дошле у контакт, што би представљало хомосексуални инцест међу сестрама. Како су браћа идентична, забрањује се удаја и за брата сестриног мужа, јер би се у том случају радило о дво-струком инцесту; између браће и између сестара. Исто објашњење се односи и на мушкарца.<sup>24</sup>

Теорија инцеста коју предлаже Ф. Еритје представља свакако новину у антрополошком истраживању сродства. Међутим, ова нова "антропологија инцеста" собом носи и неке старе проблеме који се тичу теоријског приступа изучавању сродства. Указаћемо на неке од њих, настојећи на тај начин да одредимо оквир тумачења и разумевања наше етнографске грађе у вези са постављеним проблемом.

Најпре, објашњење сродства и сродничког система не може бити сведено на "симболичку манипулацију реалног"<sup>25</sup> у чијој је основи "суштинска концептуална опозиција": идентично-различито. Друштвени односи, свакако, не могу бити посматрани одвојено и независно од идејног нивоа стварности. Међутим, социјални односи и представе у вези са њима не могу се објаснити само путем симболичког мишљења, на које их, међутим, како сматра М. Годелие увек можемо свести<sup>26</sup>. "Симболичко чини сроднички систем видљивим, "пре-носи га", али није његов крајњи извор, не заснива га".<sup>27</sup>

Забрана сексуалних односа која се односи на сроднике по браку, посматрана уопштено, почива на истом принципу који је у основи табуа инцеста као опште друштвене категорије и у том смислу разлика коју прави Франсоаз Еритје између инцеста "првог" и "другог" типа нема своју утемељеност. Забрана

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, 307

<sup>24</sup> *Ibid.*, 154-155

<sup>25</sup> F. Héritier, *Masculin/Féminin*, 67

<sup>26</sup> M. Godelier, *L'Énigme du don*, 143

<sup>27</sup> *Ibid.*, 144

инцеста значи свесну, дакле друштвену, контролу и каналисање људске сексуалности.<sup>28</sup> Концептуализација полова и сексуалности је у функцији репродуковања друштва, различитих друштвених односа на којима је оно засновано, а који нису у директној вези са половима и биолошком репродукцијом. Као основни услов функционисања сваког друштва јавља се "структурална потчињеност" сексуалности условима репродуковања самог друштва и одређених друштвених односа, при чему "друштво утискује у најинтимнију субјективност сваког, у његово тело, онај ред или оне редове који треба да владају у друштву и морају бити поштовани ако друштво мора да се репродукује".<sup>29</sup> У том смислу, забрана инцеста не значи забрану брака, већ забрану друштвеног хаоса.

Ширење забране сексуалних односа и брака и на афиналне сроднике потребно је, дакле, посматрати као симболички израз самог сродничког система који и кроз домен сексуалности испољава своје основне принципе и на тај начин интимне људске односе потчињава условима свог постојања и обнављања.

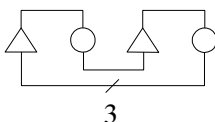
Европски системи сродства, па тако и наш, заснивају се на два неklasификаторна термина: отац и мајка. Замењивост браће или сестара се, за разлику од неких класификаторних система сродства, не јавља као принцип функционисања система. Напротив, када се ради о нашем сродничком систему, мислимо да о супституцији једне сестре другом или једног брата другим братом можемо говорити као о елементу његове нестабилности, а који сам систем искључује пре свега кроз правила брака. Ако размотримо негативна брачна правила са којима смо се сусрели током својих теренских истраживања, уочавамо да се ради о отвореном систему који одбацује репродукцију истог типа брака, а тиме и затварање самог брачног система. Као пример ћемо навести правило које каже: између две фамилије женидба или удаја могу да иду само у једном правцу; нпр. ако се девојке из фамилије А удају у фамилију Б, девојке из фамилије Б не могу да се удају у фамилију А ( $A \rightarrow B \rightarrow C$ ).

---

<sup>28</sup> M. Godelier, *Meurtre du Père ou la sacrifice de la sexualité?*, 39

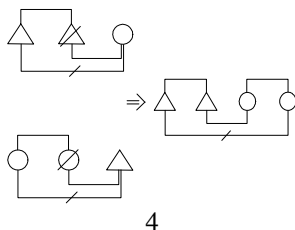
<sup>29</sup> *Ibid.*, 40





Уочавамо да се директна размена, размена сестара искључује и да је систем оријентисан на ширење поља потенцијалних брачних партнера.

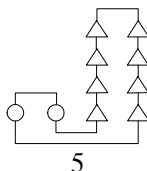
У том смислу можемо разумети и забране које се односе на женину сестру и мајку односно мужевљевог брата и оца. Како у "традиционалном" друштву брак представља не личну ствар појединца, већ шире сродничке групе, женидба са деве-ром односно свастиком представљала би, са становишта групе, само обнављање већ постојећих брачних веза. Такође, удаја две сестре за два брата значила би за сродничку групу само дуплирање једног истог односа, доводећи до мешања и преплитања сродничких односа и улога, а тиме и до анулације сродничког система, онаквог каквим га је култура осмислила и идејно конципирала. Стога, ово правило можемо схватити као логичко уопштавање негативне брачне одредбе у вези са левиратским и сороратским браком и тежњу ка отварању брачног и сродничког система<sup>30</sup>.



У прилог овом тумачењу позваћемо се и на правило које забрањује да се две сестре удају не само за два рођена брата већ и за браћу од стричева, рођену и нерођену, најмање до III колена сродства, односно да се два брата ожене сестрама од стричева. Једини пример оваквог брака са којим смо се сусре-

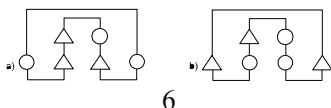
<sup>30</sup> Ако упоредимо брачне одредбе нпр. код Срба у Имљанима такође уочавамо тенденцију ка отварању система (забрана левиратског брака, забрана да два брата узму две сестре као и забрана размене сестара). Видети: N. Pavković, *Društvene i običajno-pravne ustanove u Imljanima*, Posebni otisak iz "Glasnika Zemaljskog muzeja u Sarajevu", Etnologija, Sarajevo 1962, 122

ли био је између две рођене сестре и два нерођена брата од стрица, у IV колелу сродства. Према казивању, у време његовог склапања (1941. год.), чак је и овај брак наилазио на неодобравање сеоског мњења.



5

Удаја две сестре односно два брата за браћу/сестре од ујака и тетка се такође сматра непожељном. Навешћемо примере ових бракова са којима смо се сусрели у пракси (склопљени после другог светског рата).



6

Насупрот овде изнетим брачним правилима у областима са левиратском и сороратском праксом сусрећемо се са њиховом негацијом. Наилазимо не само на бракове између зета и свастике и девера и снаје, већ и на размену сестара, удају две сестре за два брата и два брата за две сестре од стрица<sup>31</sup>, што говори у прилог нашој почетној претпоставци да је ове типове бракова потребно посматрати не као посебна и међусобно независна правила, већ као комплекс брачних одредаба проистеклих из структуре самог сродничког система.

Још једну потврду нашег тумачења налазимо и у брачним правилима Срба у Ливањском пољу. Наиме, у овом крају правило омогућава да два брата узму две сестре (иако у пракси нема примера ових бракова), као и узајамну женидбу и удају између два рода (што се реализује и на нивоу брачне праксе)<sup>32</sup> (A→B→A). На тај начин, у овим областима можемо говорити

<sup>31</sup> Видети: Н. Пантелић, *Село и породица* (Етнолошка истраживања у Горњој Ресави), ГЕМ 25, Београд, 1962, 124-125

<sup>32</sup> Видети: Н. Павковић, *Село и задруга* (у Ливањском пољу), Посебни отисак из "Гласника Земалског музеја у Сарајеву", Етнологија н.с. XVI, Сарајево, 1961, 189

о извесној тенденцији затварања брачног система и сродничког система уопште.

Да ли нам овде наведени примери брачних правила из различитих крајева дају могућност да претпоставимо извештај динамизам брачног система и флексибилност нашег сродничког система уопште или пак указују на његову структуралну нестабилност? Мислимо да у даљим истраживањима сродства ово питање не би требало да буде занемарено.

Друга напомена у односу на теоријску оријентацију Ф. Еритје тиче се такође самог њеног полазишта. Наиме, ова ауторка основном реалношћу сматра биолошко и у том смислу себе сматра материјалистом.<sup>33</sup> Полазећи од биолошких, анатомских разлика међу половима, све оно што је социјално и културно посматра као њихову симболичку обраду засновану на елементарним логичким комбинацијама. Међутим, друштвени односи се не заснивају на полним разликама, већ се полне разлике заснивају на успостављеном друштвеном и културном реду. Такође, овакав приступ занемарује не само друштвени садржај сродничких односа већ и специфичности културе чији су део.

Правило патрилинеарног рачунања сродства и патрилокалне брачне праксе, као основни принципи система сродства у Срба, свој израз и своју потврду налазе у концептуализацији полова која женама на скали вредности приписује ниже место у односу на мушкарце. Асиметрија односа брат-сестра је најјасније изражена кроз потчињен положај старије сестре млађем брату.<sup>34</sup> С обзиром да се ради о логици заснованој на неједнакости међу половима, јасно је да односи структуралне симетрије могу да буду успостављени само међу сродницима истог пола. На тај начин, уочавамо извештај ступањ идентификације детета са родитељем истог пола. Тако се у Доњој Ресави каже: "Коња гледај по главе, а девојку по мајке"<sup>35</sup>, а у лазаревачком крају где ми вршимо истраживања представу о идентичности мајке и ћерке налазимо у изреци "Каква мајка, таква ћерка", или "Гледај мајку, бирај ћерку".

Наилазимо и на схватања која указују на симболичку обраду идеје о еквиваленцији и замењивости рођених сестара.

---

<sup>33</sup> F. Héritier, *Masculin/Féminin*, 23

<sup>34</sup> Видети: R. First, *Distribucija autoriteta u seoskim porodicama i domaćinstvima, položaj i problemi porodice*, Политичке свеске, V/1, Београд 1968, 173

<sup>35</sup> Н. Пантелић, *Село, сродство и породица (у Ресави)*, ГЕМ 28-29, Београд 1996, 168

---

Никола Пантелић износи да се у Ресави, где сороратски бракови нису непозната пракса, као разлог брака са свастиком, наводе деца која су остала без мајке и коју ће најбоље пазити мајчина сестра.<sup>36</sup> У том смислу можемо рећи да се у овој области на овај тип брака гледа као на најбоље решење проблема удовиштва мушкарца који је остао сам са децом. Претпоставља се да ће женина сестра, која је већ тетка по мајци, бити боља мајка деци него нека друга жена која би тежила да предност да својој сопственој деци. Позитивне предрасуде које се тичу узајамности осећања двеју сестара не представљају крајње објашњење сороратских бракова. Стратегије наслеђивања, на које исправно упућује аутор<sup>37</sup>, морају да буду узете у обзир приликом објашњења, нарочито с обзиром на то да се ради првенствено о браковима домазета са женином сестром : ако две сестре немају брата, женидба свастиком омогућила би наслеђивање имања без деобе.

Односи једнакости између мајке и кћерке и две сестре са којима се сусрећемо на нивоу представа нису у супротности са патријархалном идеологијом. Напротив, они су њен симболички израз и потврда. Како унутар патрилинеарног сродничког система однос брат-сестра одликује структурална неједнакост, жена може бити изједначена једино са својим најближим сродницима истог пола. Међутим, успостављањем односа једнакости/различитости у зависности од пола сродника не можемо до краја објаснити како ни левиратске и сороратске бракове, тако ни негативна брачна правила у вези са њима.

\* \* \*

Када се ради о сродничком систему Срба, можемо ли се сложити са тумачењем да суштину забране сексуалних односа и брака са афиналним сродницима чини табу инцеста "другог типа" односно хомосексуалног инцеста?

У основи ових забрана налазимо идеју да мушкарац не треба да има полне односе са две сестре, нити са мајком и кћерком, односно жена са два брата, или са оцем и сином, међутим рећи да се у суштини ради о забрани хомосексуалног инцеста значило би занемарити културни концепт из кога ова

---

<sup>36</sup> Н. Пантелић, *Село и породица (Етнолошка истраживања у Горњој Ресави)*, ГЕМ 25, Београд, 1962, 124

<sup>37</sup> *Ibid.*, 124

правила проистичу и на коме се заснивају. Друштвени односи, па ни сроднички, не постоје без једног замишљеног садржаја који им даје смисао и значење, и тако одређује њихову улогу у друштву. Са којим се то светом замишљених представа овде сусрећемо?

Ако анализирамо сродничку терминологију<sup>38</sup>, оно што можемо запазити, нарочито када се ради о жени, јесте терминолошка консангвинација афиналних сродника<sup>39</sup>. Када се ради о мужевљевом оцу, мајци, брату, сестри, постоје посебни термини који их означавају као афиналне сроднике (HF=свекар, HM=свекрва, HB=девер, HZ=заова)<sup>40</sup>. Међутим, ако размотримо вокативну терминологију и различите називе који се користе за ове сроднике уочавамо исту појаву и у односу на ове термине. Тако је HF=F, HM=M, HB=B, што значи да у односу на жену, долази до изједначавања консангвиних и афиналних сродника, до негирања опозиције консангвиност/афиналност. Крвнородничке везе и односи су, дакле, замишљени као оквир који треба да регулише понашање између жене и рођака њеног мужа. На тај начин, имати сексуалне односе са девером или свекром, значило би починити инцест са братом односно оцем.

У односу на мушкарца, ова појава није тако изразита. WZ=свастика, а ако размотримо остале називе који су у употреби<sup>41</sup> уочавамо да не долази до консангвинације термина. Како износи Р.Ракић термини "мама" за женину мајку и "тата" за жениног оца су, нарочито на селу, новијег датума.<sup>42</sup>

Разлози за асиметрију мушке и женске терминологије у односу на блиске афиналне сроднике захтевају, свакако, дубљу анализу и представљају један од основних елемената за разумевање не само односа са сродницима по браку већ и нашег сродничког система уопште. Овде ћемо само рећи да сматрамо да се основни разлог налази у патрилинеарности и патрилокалној брачној пракси која афиналним сродницима му-

---

<sup>38</sup> Видети: R. Rakić, *Terminologija srodstva u Srba*, Etnoantropološki problemi, Monografije 13, Beograd, 1991

<sup>39</sup> У лазаревачком крају WF=старац, WM=баба, WB=шурак, WS=свастика, сваја.

<sup>40</sup> Овде користимо енглеске скраћенице сродничких назива које су уобичајене у антрополошкој литератури о сродству. Навешћемо ознаке основних сродничких термина: F=отац; M=мајка; B=брат; Z=сестра; S=син; H=муж; W=жена

<sup>41</sup> Видети :R. Rakić, *Op. cit.*, 76

<sup>42</sup> *Ibid.*, 80

шкарца не даје прворазредну улогу у репродуковању самог сродничког система. Термиолошка неједнакост и задржавањање опозиције консангвиност/афиналност у односу на мушкарца, показују да концептуални оквир који одређује однос мушкарца и жене са блиским афиналним сродницима, а тако и значење које се придаје сексуалним забранама везаним за ове сроднике, није исти и да се ради о односима који су у оквиру сродничког система структурирани на различит начин.

На крају ћемо рећи да, када се ради о сродничком систему у Срба, суштину забране сексуалних односа са женином мајком и сестром, односно мужевљевим оцем и братом не можемо тражити у забрани инцеста "другог типа" или хомосексуалног инцеста. У њиховој основи налазимо идеју да блиски крвни сродници истог пола не треба да деле истог партнера. Међутим, као и све сексуалне забране, и ове су одређене самим сродничким системом и њихову суштину ту треба и тражити, а представе у вези са њима треба схватити као симболички израз оног типа друштвених односа који треба репродуковати ако систем жели да функционише.

Зорица *ИВАНОВИЋ*

#### ABOUT MARRIAGE PROHIBITION WITH AFINAL RELATIVES

Prohibition of marriage and sexual intercourse with afinal relatives is based on the same principle which is the basis of incest taboo as the general social category. The basis of incest prohibition is "structural subordination of the sexuality" to the conditions of reproduction of the society.

In the frame of kinship system among the Serbs, prohibition of marriage and of having sexual intercourse with father-in-law and brother-in-law, and mother-in-law and sister-in-law, appears as structural rule. At the base of these prohibitions we find the same idea: close relatives of the same sex, a father and a son or two brothers, a mother and a daughter or two sisters must not share the same partner. As all sexual prohibitions, these are determined by kinship system, and their origin should be searched for within this frame, and representations concerning these are to be understood as a symbolic expression of the certain type of social relation, which should be reproduced if the system is to function.

## ПРИПРЕМЕ ЗА БРАЧНИ ЖИВОТ У СЕЛИМА СЕВЕРОИСТОЧНЕ СРБИЈЕ

У селима североисточне Србије склапање брака је обавеза сваког појединца. Припреме за брачни и породични живот почињу од најранијег детињства. Породица и цела сеоска заједница учествују у васпитању дечака и девојчица за будуће зетове, снаје, очеве, мајке, раднике, домаћине, домаћице, па и за мужеве и жене. Припреме младих за брачне дужности су обрађене у овом раду. Наиме, о појединим празницима било је обичајно утврђено и јавно одобрено, слободници понашање младих и њихово интимно упознавање, мада су у традиционалном селу строга правила патријархалног морала налагала смерност у понашању младих у свакодневном животу.

*Кључне речи:* предбрачни односи, обичаји, стрпцање, муткалуј.

Уважавани и поштовани чланови традиционалне сеоске заједнице су они појединци који су ожењени, имају децу, вредни су, поштени, ауторитети у својим кућама и добре комшије. Може се казати да је први корак ка постајању пуноправног одраслог члана заједнице управо склапање брака. Успостављањем нове брачне везе започиње и живот још једне породице, а то за заједницу значи сигурнију будућност, напредак, осигурану старост и потомство. Стога су сви, младићи и девојке, удовци и удовице, тежили да се удају и ожене, а неудати и неожењени су остајали само они који су били тешко болесни.

Схватање брака као обавезе сваког појединца пратиле су одговарајуће припреме које су отпочињале у раном детињству. Деца су учена да обављају послове који их очекују као будуће домаћине, спрема се мираз, невестина опрема и подучавају се обавезама које их чекају преузимањем породичних обреда. О свим овим подукама у етнолошкој литератури је опширно писано, међутим, породица и сеоска заједница су водиле рачуна и о полној зрелости младих. У срединама где су били уобичајени рани бракови посебно се водило рачуна да

---

се код дечака и девојчица убрза процес полног сазревања и тако омогући успостављање нове брачне везе и нове породице.

Испитивања интимних и љубавних односа између полова који се одвијају изван породичне заједнице, у традиционалној сеоској култури уз то, имају утврђен церемонијални и обредни оквир, спадају у један од најделикатнијих домена теренског рада. То је вероватно и разлог, што су сасвим ретки етнолошки радови о предбрачном животу младих у сеоским заједницама као посебном предмету истраживања.

Стога се у литератури грађа о предбрачном животу своди углавном на описе начина састајања и забављања на сеоским и породичним скуповима а налазимо је у неколиким монографијама Српског етнографског зборника. Тако у оквиру ове значајне, и са дугом традицијом, етнографске публикације, аутори С. Грбић и С. Милосављевић дају детаљан опис ашиковања у бољевачком и хомољском крају.<sup>1</sup> Од савремених истраживача предбрачним односима девојака и момака бавили су се и С. Зечевић<sup>2</sup> истражујући игру и музику, и Н. Пантелић<sup>3</sup> који је дао до сада најкомплетнији материјал истражујући друштвени живот и женидбене обичаје у североисточној Србији. Ову проблематику су дотицали и аутори антрополошког, социолошког, психолошког профила, међу којима бих издвојила Веру Ерлих,<sup>4</sup> која анализира односе неожењених и неудатих, али изван обичајног оквира.

Треба напоменути да се готово сви подаци односе на област североисточне Србије. Етнолози су, управо, обредно утврђено понашање младих и забележили у североисточној Србији. Ова област је и иначе истицана као пример другачи-

---

<sup>1</sup> С. М. Грбић, *Српски народни обичаји из Среза бољевачког*, Српски етнографски зборник, Живот и обичаји народни, 8, Београд 1909; С. Милосављевић, *Српски народни обичаји из Среза хомољског*, Српски етнографски зборник, Живот и обичаји народни, 11, Београд 1914

<sup>2</sup> С. Зечевић, *Српске народне игре*, Београд 1983; Исти, *Оргигијастичке свечаности летње солстиције*, Народно стваралаштво, св. 13-14, Београд јануар-април 1965, 1053-1062

<sup>3</sup> Н. Пантелић, *Друштвени живот у Неготинској крајини*, Неготинска крајина, Гласник Етнографског музеја 31-32, Београд 1969; Исти, *Друштвени и породични живот на територији Зајечара*, Зајечар и околина, Гласник Етнографског музеја 42, Београд 1978; Исти, *Из друштвеног и породичног живота - Женидбени обичаји у околини Бора*, Гласник Етнографског музеја 38, Београд 1975

<sup>4</sup> V. Erlih, *Jugoslovenska porodica u transformaciji*, Zagreb 1971



јег морала, велике слободе у предбрачном и брачном животу. Специфична је и по нестабилности брачне заједнице преовлађујућим *обичајним* браковима, систему једног детета, малолетничким браковима и општој прихваћености домазетских бракова. Ове посебности у погледу друштвеног живота Н. Пантелић<sup>5</sup> објашњава чињеницом да су Срби и Власи, мешајући се, уједначавали и иначе блиске културне традиције. С друге стране, недостатак података о предбрачним односима у другим областима Србије могао би се приписати, како сматра Р. Кајмаковић<sup>6</sup> истраживачима, који су занемаривали и избегавали ове обичаје јер се никако нису уклапали у официјелне представе о патријархалном животу сеоске заједнице. Можда се пак ради, како заговара В. Стојаковић<sup>7</sup> о трансформацијском облику, који је због идеализоване представе о патријархалном животу истраживача измакао детаљној научној обради. Могуће је, такође, и да етнолози нису наилазили на такве податке јер их у другим крајевима и није било. Међутим, на простору североисточне Србије су забележена дружења младих која су обредно регулисана а одржавају се о појединим годишњим празницима.

Календарским празницима су обележене етапе развоја природе и човека, које се сваке године понављају. Готово да нема важнијег празника који није праћен различитим облицима обредног понашања. Уклопљени у оквире црквеног празничног календара са често претхришћанском основом, календарски празници осликавају једногодишње активности људи од земљорадње и сточарства до празника посвећених дрвећу, биљу, водама, атмосферским приликама, оностраним бићима и др. Тако се у одређеним временским интервалима према променама у природи обезбеђује разноврсним обредима плодност земље, вегетације, стоке али и здравље и срећа људи и породице.

Годишњи обичаји су, не ретко, прилика да се обредним радњама утиче на породицу, брак, будуће потомке и др. Наравно да је за једну породицу најважније било њено обнављање, ширење кроз склапање успешног брака и добијање новог члана - мушког наследника. Стога је важно да се младићи и

---

<sup>5</sup> Н. Пантелић, *Друштвени живот у Неготинској крајини*, 306

<sup>6</sup> Р. Кајмаковић, *Narodni običaji stanovništva Lištica*, Glasnik Zemaljskog muzeja, Nova serija E, XXIV/XXV, Sarajevo 1970, 300-301

<sup>7</sup> В. Стојаковић, *Etno-socijalni okviri života stanovništva Drežnice*, Glasnik Zemaljskog muzeja, Nova serija E, 37, Sarajevo 1982, 205

---

девојке донекле припреме за будући брачни живот. О томе брину родитељи, породица и цела сеоска заједница.

Истраживања која сам вршила у североисточној Србији показала су да се у традиционалном селу водило рачуна о припреми младића и девојака за будући брачни живот. Тако је о појединим празницима било обичајно утврђено и као такво одобрено од села упознавање, зближавање и забављање. Овакво забављање младих назива се у бољевачком крају и Хомољу *ашикованье* код Срба, а код Влаха *стрнцање*. Слично другим календарским обичајима, и ови, назовимо их предбрачним, били су у традиционалном селу везани за промене годишњих доба, за почетак летње сезоне, за период обнављања вегетације, бујања река и сл. Тада су млади мислили на љубав, а празници су били добра прилика да се дође до вољене особе. Такав је празник последњи дан пред почетак ускршњег поста који се назива покладе, беле покладе. Управо зато што је падао уочи најдужег и најстрожег поста у години, празновао се изузетно весело, кроз забаве, песме и игре. Тог дана уочи вишенеделног периода уздржаности, људи су неумерено јели и пили, и уопште се опуштали, понашали се раскалашно. На тај празник и у таквој атмосфери, претежно код Влаха североисточне Србије, одигравао се обичај познат под именом стрнцање. Дробњаковић је забележио да је код Влаха у Хомољу обичај да "о белим покладама момци и девојке на сред селу пале велике ватре, прескачу их и око њих играју. Момци хватају девојке, одводе их даље од ватре и са њима се забављају. Ако коју девојку момак није одвео њени родитељи то сматрају неуспехом јер ниједан момак није њихову кћер бегенисао."<sup>8</sup> С. Зечевић, такође, обичај стрнцања у традиционалном селу везује првенствено за беле покладе.<sup>9</sup> На такве податке сам и сама наилазила истражујући по селима Неготинске крајине.

Под стрнцањем (што значи грлити се, миловати) управо се и подразумевало грљење и миловање. Младима је био дозвољен разговор, грљење и миловање, али само изнад паса. Дешавало се то на одређеном месту, обично на неком пропланку са високом травом и покојим жбуном. Доба дана је такође било одређено - увек по дану између 17 и 19 часова. Младићи су бирали девојке, а оне су обавезно пристајале. На том про-

---

<sup>8</sup> Б. Дробњаковић, *Етнологија народа Југославије*, Београд 1960, 194

<sup>9</sup> С. Зечевић, *Ор. cit.*

планку се стрнцало увек више парова који су се међусобно видели и чули. Родитељи су такође били у близини и посматрали са благонаклоношћу како се деца забављају. Одређени узраст - када се могло отпочети са стрнцањем није био прописан. Сами дечасти и девојчице су одлучивали када ће се прикључити забави. Чим су почели да се интересују за супротни пол стрнцали би се и тако постајали младићи и девојке. Дешавало се то обично са децом од десет - дванаест година. Стрнцање је било једна врста иницијације, увођења у ред одраслих, оних који су спремни за брак. Сами родитељи су подстицали децу да се што раније стрнцају. Пре свега, због жеље и потребе да их ожене/удају, а као што је познато у овом делу Србије су рани бракови готово правило.

Овај обичај упознавања и зближавања младежи од традиционалне сеоске средине био је дозвољен и пожељан. Ништа се није крило, јер није ни имало шта да се крије. Вредност девојке се мерила према томе колико је бирају момци. Сматрала се добром и поштенom девојком она која са свим момцима разговара и милује се, док је девојка која увек има само једног удварача побуђивала подозрење, оговарана је и мало поштована. Најгоре су пак били окарактерисани они који се не стрнцају, или пак оне које су момци ретко бирали. За њих се причало да су ненормални или болесни. Стога су родитељи упућивали своје кћерке како да се понашају: о чему да разговарају, како да милују и љубе младића, шта смеју а шта не да дозволе, не би ли их више младића бирало. Родитељи су се у таквим случајевима хвалисали "Тако мала а већ се са свим момцима стрнца" - говорили су са поносом. И били су поносни што ће њихова ћерка ускоро да се уда, јер је овим обичајним понашањем, код деце већ у раном пубертету подстакнута жеља за браком, а самим тим и за потомством.

Упознавање младића и девојака и њихово забављање није значило да су млади самостално бирали свог будућег брачног партнера. Напротив, родитељи су већ према имовинском стању и угледу породице бирали снају или зета. Због тога је и било важно да се млади посебно не везују за једног партнера, већ да се стрнцају са свима подједнако.

Како је обичај стрнцања вишеструко строго контролисан - од самих парова, родитеља и целе заједнице, ретка су била одступања од дозвољеног понашања и општег става да девојка мора да уђе невина у брак. У прилог томе наводим податак забележен у селу Манастирици, да је касних четрдесетих го-

дина био случај у селу да се девојка при стрнцању преварила и затруднела, те је родила код мајке. Чињеница да овај догађај памти село четрдесетак година и да је девојка остала код мајке и није се удала, указује да су овакви случајеви били ретки, те да је средина осуђивала кршење постојећих правила.

Осим стрнцања у североисточној Србији је забележен још један обичај слободнијег понашања младих. То је обичај "муткалуј" код Влаха и "лажа" код Срба, који је забележен у борском крају,<sup>10</sup> а држи се другог уторка по Ускресу. То је једна врста седељке коју организују девојке. Девојке доносе на седељку преслицу, треножац, ускршње јаје и нешто за јело. Оне већ припремљена дрва за ватру запале и поседају око ње бавећи се својим ручним радовима. Оне нису саме, ту је и једна старија жена која је маскирана, а зову је "моаша", односно бабица. Моаша надгледа седељку и на неки начин је води јер се њој сви обраћају. На седељци је такође и тобоже незвани, али добродошао гост, који је велики шаљивџија, пун досетки, те је задужен за добру атмосферу и ласцивност. Ту су и свирачи који све време свирају. На седељку последњи стижу момци, и то када виде наложену ватру и чују свираче. Момци седају између девојака и са њима причају, мало једу, па поведу коло у које се хватају и девојке. Када престане музика младићи брже од девојака стигну до ватре и заузму девојачке треношце. Девојке тада храбрене, наговаране од моаше и веселјака седају младићима у крило. Оне у недрима имају сакривено по једно ускршње јаје које младићи уз шалу и смех покушавају да пронађу. Ако би неки младић желео да пољуби девојку, отео би јој рад и побегао у шуму где би га она потражила. Кад се седељка растури, при повратку кућама сваки момак се труди да отпрати девојку, нарочито ако је она дошла сама. Када се, пак, седељка одужи, онда се неко од родитеља обуче у поцепано одело, нагарави лице и тако прерушен разјури младеж.

Слично стрнцању, и ова седељка је омогућавала младима остварење ближих контаката. Упућивала их је у свет одраслих и спремала за пуноправне чланове друштва, а пуноправни чланови друштва су ожењени и имају децу. Ова забава је, такође, била контролисана и вођена од старијих. Старији учесници у забави имају посебне функције: моаша или бабица је и иначе обавезни учесник порођаја и обичаја везаних за рође-

---

<sup>10</sup> Забележио Власта Јовић, село Лука, Бор.

ње детета. Она се у североисточној Србији посебно поштује, јер је примаља на порођају која, осим практичне, има и ритуалну улогу представљајући духовног заштитника детета и породице. Други одрасли учесник у забави је шаливција који, слично чаушу у свадбеном ритуалу, забавља и усмерава седељку. У овом обичају учествују, дакле, две личности из обичаја животног циклуса везаних за порођај и свадбу. Они истовремено, воде и контролишу обичај муткалуј, којим се подстиче буђење сексуалности код младих.

У магији плодности позната је велика моћ ускршњег јајета. Јаје као извор свега постојећег користи се као средство помоћу којег се живот стварао, чувао и одржавао. Широка је употребна магијска моћ јајета, које између осталог и штити људе, пре свега њихово здравље. Јаје се као платежно средство појављује и у обичају који је забележио С. Зечевић у Текији и Сипу: "Уочи Ускрса се играло коло намењено иницијацијама девојака. Иницијанткиња би на игриште дошла са одређеним бројем јаја којим би платила музику. Пошто би одиграла коло примала би честитке и од тада постајала пуноправна чланица кола, постајала је удавача. Током игранке је морала да одговара на љубавне понуде. Ако би такве понуде одбила била би изложена општем бојкоту, тешко би се удала. Мајке чије кћери би више пута биле одабране нису криле свој понос и задовољство."<sup>11</sup>

Слободније понашање младих је обичајно дозвољено и за празник назван Биљни петак, када су се брале лековите траве. Како је забележио Н. Пантелић, "Увече би момци и девојке ишли на конак у планину. Тамо би провели заједно целу ноћ. Забављали се и веселили... Ујутру би набрали траве здравац, љиљан и друге па би отишли до реке да вију витице. Ни овде се није прекорачивало дозвољено, није било бруке, већ су се поштовала правила о дозвољеном слободнијем понашању."<sup>12</sup>

Ово су били примери предбрачних слобода које су се у обичајној форми одржавале приликом одређених годишњих празника у селима североисточне Србије. Сви они одржавали су се у пролећном периоду обично на преласку из посних у мрсне дане и обрнуто. Улога ових обичаја у традиционалној

---

<sup>11</sup> С. Зечевић, *Српске народне игре*, 88

<sup>12</sup> Н. Пантелић, *Друштвени и породични живот на територији Зајечара*, 356

култури села је очигледна - они би требало да подстакну, већ у првим годинама пубертета, код деце жељу за браком и породицом. Њима се, дакле, покушава да убрза сексуална зрелост деце и омогући рани брак по жељи родитеља. Чињеница да се није дешавало (или је била права реткост) да током ових обичаја девојка изгуби невиност и затрудни, указује да су се поштовала правила, те да се опште прихваћен образац понашања "девојка мора ући невина у брак" поклапао са праксом.

Обичаји стрнцања о белим покладама, муткалуја други уторак по Ускрсу, ноћне забаве у планини на Биљни петак и сл, имали су и функцију контролисања сексуалног понашања, јер се дозвољавањем оваквих контаката спречавао, уствари, потпун сексуални живот са свим могућим последицама. Тиме је омогућено одржавање моралних норми шире заједнице, постизање породичних интереса и контролисано задовољавање еротских потреба појединца.

Zorica *DIVAC*

*PREPARINGS FOR MARRIED LIFE  
IN THE NORTH-EASTERN SERBIA*

North-eastern Serbia is particularly interesting for ethnologists, because of the specific way of life of the Serbs and the Wallachian people, who are the inhabitants of this area. Research completed up to now showed that in this part of Serbia, narrow or wider family of direct descendants is a characteristic, as well as the system of one child, spreading of under age marriages mostly without official form of wedding, the instability of marriage relationships and "the freedom" of pre marriage relationships. The very pre marriage relationships are much different from idealized family life of the traditional family, so the subject of this work is pre marriage freedom and its role in the Serbian and Wallachian community.



---

CIP - Каталогизација у публикацији  
Народна библиотека Србије, - Београд

316.347 (497+439)(082)

ЕТНИЧКИ и етнокултурни контакти у панонско-карпатском простору / [уредник Никола Пантелић], - Београд : Етнографски институт САНУ, 1997 (Београд : Интерпринт). - 142 стр. ; см 21. - (Посебна издања) / Српска академија наука и уметности, Етнографски институт ; књ. 42)

Тираж 600. - Белешке уз текст

Библиографија уз поједине радове. -  
Summaries

ISBN 86-7587-019-1

1. Пантелић, Никола

39(497+439)(082)

а) Етнички односи - Панонско-карпатска област - Зборници

б) Етнологија - Панонско-карпатска област - Зборници

ID=52722444

---