

Сања Златановић

СВАДБА — ПРИЧА О ИДЕНТИТЕТУ
Врање и околина

SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS

ETHNOGRAPHICAL INSTITUTE

SPECIAL EDITIONS

Volume 47

SANJA ZLATANOVIĆ

THE WEDDING
— A STORY
OF IDENTITY

VRANJE AND ITS SURROUNDINGS

Editor

Dragana Radojičić, PhD

BEOGRAD 2003

СРПСКА АКАДЕМИЈА НАУКА И УМЕТНОСТИ
ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ

ПОСЕБНА ИЗДАЊА
Књига 47

САЊА ЗЛАТАНОВИЋ

СВАДБА — ПРИЧА
О ИДЕНТИТЕТУ
ВРАЊЕ И ОКОЛИНА

Уредник
Проф. др Драгана Радојичић

БЕОГРАД 2003

Рецензенти

проф. др Никола Ф. Павковић
др Миљана Радовановић

Примљено на III седници Одељења друштвених наука САНУ одржаној
26. марта 2002. године, на основу реферата академика Димитрија
Стефановића и дописног члана САНУ Војислава Становчића

Књига је штампана захваљујући финансијској помоћи Министарства за
науку, технологије и развој Републике Србије

Садржај

УВОД	7
Свадба као парадигматичан догађај културе Срба . . .	7
I. ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР	
ИСТРАЖИВАЊА	11
Основне теоријске поставке	12
Методологија истраживања	26
II. ДРУШТВЕНО-КУЛТУРНИ КОНТЕКСТ	31
Историја Враћа и околине до 1918. године	31
Између два светска рата	35
Период социјализма	41
Транзиција и традиција	44
III. ТРАДИЦИЈСКА СВАДБА	51
Уговор	55
Испит	57
Позивање сватова	61
Засевка	63
Свадба	69
Брачна постеља и „блага ракија“	93
После свадбе	96
Црта испод изложеног	67
IV. САВРЕМЕНА СВАДБА	101
Веридба	103
Позивање сватова	108
Уочи свадбе	109
Свадба	110
После свадбе	136
Национални идентитет или „Тамо далеко“	138
Књижевно дело Боре Станковића и прича коју Враћанци причају о себи самима	144
Транзиција статуса у периоду друштвене транзиције .	151
Дух времена	157
V. ЗАКЉУЧАК	159
ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА	163
SUMMARY	171
ФОТОГРАФИЈЕ	ТАБЛЕ I–XIX

УВОД

Свадба као парадигматичан догађај културе Срба

Свадба је најважнији, најразвијенији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса. Она у згуснутом виду изражава друштвену стварност — економске и сродничке односе, положај жене, однос према оностраном и може се означити као парадигматичан догађај културе Срба (у смислу у коме овај појам објашњава Клифорд Герц¹). С обзиром на такве одлике и значај свадбеног ритуала, корените промене, настале на глобалном друштвеном плану од краја осамдесетих година, а у склопу њих, повратак традицији и проблематизовање идентитета, неминовно су се одразиле на његов лик, који добија нове контуре. Поменуте друштвене промене свадбени ритуал, као посебно осетљив инструмент, региструје и изражава.

Импулс за повратак традицији, једним својим делом, кренуо је „одозго“, инициран јасном политичком намером.² Истраживање је усмерено на то да се сагледавањем ствари „одоздо“, из перспективе обичних људи, установи како су се кретања на глобалном плану одразила на ритуал који је најзначајнији у њиховом животу. На примеру врањске свадбе могу се сагледати динамични друштвени процеси који карактеришу последњу деценију XX века у Србији, иако подручје Врања има своје историјске, друштвене и културне специфичности.

Средишња тема савремене свадбе, оно што се обрађује у самом ритуалу, као и у исказима испитаника, јесте проблем идентитета. Појам идентитета је неодвојиво повезан с појмом ритуала, јер су ритуали уграђени у идентитет заједнице и служе

¹ Kliford Gerc, Tumačenje kultura (2), XX vek, Beograd 1998, 276–277.

² Slobodan Naumović, Upotreba tradicije — politička tranzicija i promena odnosa prema nacionalnim vrednostima u Srbiji 1987–1990, у: Kulture u tranziciji, Plato, Beograd 1994, 105; Мирјана Прошић-Дворнић, *Модели „ретрадиционализације“: ђућ у будућности враћањем у прошлости*, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Београд 1995, 304, 306.

да актуализују његове суштинске карактеристике³, а с друге стране, и један и други појам неразлучиво су повезани с појмом традиције, који конотира прошлост и преношење вредности с генерације на генерацију. Савремена свадба је тачка пресека ова три појма, јер је она својом формом, садржајем и значајем веома погодна да се посредством ње проблематизују различити облици идентитета (национални, локални, породични...).

На почетку рада*, током 1996. године, док сам конципира-ла истраживачку стратегију и вршила рекогносцирање терена, стално сам слушала исказе информатора: „Ми смо хтели да све буде традиционално“, „Хтели смо да испоштујемо све старе српске (врањске) обичаје“, „Све је било као у старо Врање“. Објашњавали су ми какав је „прави“ обичај и то да су „обичаји опет у моди“. Често сам питала родитеље младог брачног пара да ли је, с обзиром на то да поштују традицију, и њихова свадба тако изгледала, и да ли су, конкретно, извели неки обичај који су у разговору са мном посебно означили као традиционалан. Редовно сам добијала одговор да нису, јер „било је друго време“. На моју молбу да ми објасне шта подразумевају под традицијом, односно, шта она за њих значи, они су је лоцирали на период пре Другог светског рата, указујући ми на велике историјске промене које су након тога настале. Иако информатори нису били у стању да вербално тачно изразе шта подразумевају под традицијом, сам израз „традиција“ носи велику афективну вредност. Символи традиције покрећу емотивне реакције које се уобличавају у исказе да је она нешто лепо, нешто што морамо да чувамо и поштујемо.

³ Gail Kligman, *The Wedding of the Dead*, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1988, 262, 264.

* Књига представља прерађену верзију магистарског рада одбрањеног 2001. године на Одељењу за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду. Дубоку захвалност дугујем ментору, проф. Николи Павковићу, који ми је својим искуством у научном раду пружио неизмерну помоћ. Посебно се захваљујем др Миљани Радовановић, рецензенту ове књиге, која је више пута стрпљиво ишчитавала текст и саветима и критичким примедбама помогла у уобличавању завршне верзије. Велику захвалност изражавам мр Мирослави Малешевић и мр Слободану Наумовићу на конструктивним разговорима на почетку рада и помоћи у литератури.

Иако на крају, не и на последњем месту, од срца се захваљујем свима који су ме примали у своје куће, позивали или водили на свадбе и без чије помоћи и сарадње не бих могла да обавим истраживање.

Потреба да се оживи веза с прошлошћу на различитим свадбама манифестује се на различите начине. Многе свадбе су дуго планиране да би биле изведене у традиционалном кључу, а за све свадбе од краја осамдесетих година карактеристично је додавање макар неких елемената традиционалног. Они ритуални поступци, чији је континуитет одржан, наглашавају се јачом нијансом у извођењу.

С обзиром на то да је важна одлика савремене свадбе управо тежња да буде осмишљена у традиционалном духу, било је неопходно утврдити како је заиста изгледала „стара врањска свадба“ на коју се информатори позивају и према чијој замишљеној слици обликују данашњу свадбу. Са тим циљем, реконструктивном анализом је установљена *традицијска свадба*, која, оквирно, обухвата период од 1918. до 1941. године. Горња временска граница постављена је на основу образложења испитаника⁴ да после Другог светског рата долази до корених друштвено-историјских промена, па самим тим и до промена у обичајној пракси. Премда су „праву“ традицију они смештали дубоко у неодређено схваћену прошлост и често у описима помињали књижевна дела Боре Станковића (који литерарно транспонује прилике у Врању непосредно после ослобођења од Турака 1878. године), приликом одређења доње границе превасходно сам се држала чињенице да после 1918. године долази до продирања установе мираза⁵, што доводи до промена у свадбеној процедури, па би улажење у дубљу прошлост умањило прецизност и поузданост реконструкције.

Савремена свадба је конципирана на основу стационарног, учесничког посматрања, разговора, као и коришћењем свих расположивих извора података и обухвата период од 1990. до 1998. године. Неки процеси настављени су да се прате и касније, у периоду од 1998. до 2001. године, што је у тексту назначено. Иако до поменутих друштвених промена долази крајем

⁴ Методолошко начело којим сам се руководила током рада било је да ствари сагледам са становишта учесника, јер само они могу да дају тумачења првог реда. К. Герс, наведено дело, (1), 24–25.

⁵ Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, Српски етнографски зборник САНУ LXXXVI, Живот и обичаји народни, књ. 36, Београд 1974, 432–433.

осамдесетих година, тек се 1990. може означити као линија разграничења између два периода у којима се поимање традиције и идентитета битно разликује. И сами испитаници су истицали да се од 1990. године „променило време“.

Опредељење да се посматрају наведена два временска пресека произошло је из чињенице да их информатори — носиоци културе доводе у везу и уплићу у исту значењску целину.

Традицијска свадба, реконструисана истраживањем, веома се разликује од тога како је виде актери савремених свадби. Одређени ритуални поступци, обавезни на данашњим свадбама, функционишу као експресија „правог“ традиционалног, мада су се у прошлости сасвим спорадично јављали или их уопште није ни било. Упоредо с тим, постоји и тежња да се поједине ритуалне радње изоставе иако су општепознате. Критеријуми избора елемената на основу којих се гради савремени ритуал посебно су занимљиви.

Иако као појам *традиција* конотира прошлост, она не остаје тамо као заувек окамењена и непроменљива категорија, већ се са становишта савременог тренутка, конфликтног и вишезначног, тумачи на одређени начин, оживљавају се или редукују неки њени аспекти, она се модификује, реструктурира, па и измишља. Из прошлости се узимају само неки елементи који се изводе на данашњим свадбама, добијајући високовреднован атрибут „традиционално“, мада су у прошлости, због другачијег контекста, извођени на другачији начин или, што је чешћи случај, на формално исти начин, али су имали сасвим другачије значење и смисао.

Свадбени ритуал је сложен и замршен лавиринт знакова, богато нијансирана слика друштвене стварности. Он задира у темељне проблеме културе која га ствара, па се преко његовог поља мноштво хеуристички вредних путева може пробити. Тражећи одговор на постављено питање, крчила сам пут кроз лавиринт комбинујући различита теоријско-методолошка оруђа и читајући, у шуми знакова, само оне које сам могла да прочитам. Остало је много непрочитаних знакова, који би ме, можда, довели до плодноснијих решења. Пут који овде износим само је један од могућих путева кроз лавиринт, само један од многобројних могућих одговора на постављено питање.

I. ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

Свадба као најзначајнији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса предмет је многобројних етнологских студија. Нарочито се од половине XIX века појављује велики број радова који описују свадбу или поједине њене моменте на јужнословенском простору. Обиље података о свадби налази се у регионалним монографијама, као и у радовима који се баве неком другом проблематиком (религијом, породицом), захватајући, при томе, и свадбу.⁶ Све до шездесетих година XX века радови су махом дескриптивног карактера, јер је наша етнологија била емпиријски усмерена.⁷ Тек шездесетих година почиње интензивније повезивање емпирије и теорије, па се проучавању свадбе приступа са различитих теоријских позиција.

Врањска свадба, као и култура врањског краја, углавном су остајали изван темељнијих етнологских испитивања. Прво систематско и до данашњих дана најпотпуније етнологско проучавање Врањског Поморавља извршила је Видосава Николић-Стојанчевић. Она је обављала теренска истраживања у периоду од 1956. до 1962. године, обухвативши предео од Кончуљске до Грделичке клисуре, у коме постоје изразите културне разлике. Временски, обухватила је период од 1878. (према потреби улазила је и у дубљу прошлост) па до тренутка испитивања. Тако постављене временско-просторне координате истраживања носе са собом знатан степен уопштавања и недовољну

⁶ Библиографија свадбених обичаја, урађена још 1961, изузетно је обимна: Радмила Кајмаковић, Петар Костић, *Библиографија женских обичаја*, Гласник Етнографског музеја 24, Београд 1961, 153–176. Осврт на литературу о свадби даје рад: Миљана Радовановић, *Обичаји животног циклуса у Српском етнографском зборнику*, у: *Животни циклус / Живненият цикл*, Етнографски институт с музей, София 2000, 20–27.

⁷ Епистемолошки сагледан развој етнологије у Србији доноси рад: Nikola F. Pavković, Dušan Bandić, Ivan Kovačević, *Težnje i pravci razvoja etnologije u SR Srbiji (1945–1983)*, Zbornik 1. kongresa jugoslovenskih etnologov in folkloristov 1, Ljubljana 1983, 107–122.

прецизност. Без обзира на наведена ограничења, монографија *Врањско Поморавље* представља ризницу драгоцених података о сродничким и породичним односима, о улози и схватању брака, о брачном животу, а такође и о свадбеним обичајима, које ауторка назива брачним обичајима.⁸

Основне теоријске поставке

Свадба није монолитан ритуал исклесан из једног комада, већ је веома разуђена — свака њена компонента има слојевиту значењску структуру. С обзиром на то, није могао да се примени монолитан приступ. Била је неопходна комбинација теоријско-методолошких кључева да би се њен склоп „одбравио“. Различити теоријски приступи осветљавају различите аспекте проблема, а интегрисани су у оним тачкама у којима међусобне допуне воде потпунијем разумевању. Циљ рада је да интерпретације произилазе из саме друштвене стварности, из конкретног контекста, а не да то буду „конструкције беспрекорних описа формалног поретка у чије стварно постојање нико не може саввим да верује“.⁹ У свим фазама рада, у улози истраживача, била сам она која посматра, врши селекцију, систематизацију, концептуализује (о чему ће бити више речи у одељку о методологији) па, сходно томе, рад представља моју интерпретацију свадбе у Врању, дакле, само једну од могућих интерпретација.

Клифорд Герц анализу културе види као интерпретативну науку која трага за значењима јер је „човек животиња заплетена у мреже значења које је сâм исплео“ и које, заправо, и чине културу.¹⁰ Циљ *интерпретативног приступа* је да се установи значење које друштвене радње имају за своје носиоце, што претпоставља могућност да се уђе у њихов појмовни свет, како би се, у проширеном смислу речи, са њима могло разговарати.¹¹ Оно што истраживач назива својим подацима представља, у ствари, његово сопствено тумачење начина на које други људи

⁸ В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 429–453.

⁹ К. Герц (1), наведено дело, 29.

¹⁰ Исто, 11.

¹¹ Исто, 38.

тумаче оно што раде, односно, он објашњава објашњења.¹² Према речима Герца, антрополошки записи сами по себи су тумачења и то другог или трећег реда, а само казивач — носилац културе може да даје тумачења првог реда, мада често и он даје тумачења другог реда.¹³ На овај начин, интерпретативна антропологија одбацује могућност постојања универзално објективних мрежа значења, показујући да су оне пробијене истраживачевим културним категоријама и претпоставкама.¹⁴

Герц метафорички проширује значење појма текста изван писаног и вербалног материјала, указујући на то да култура представља скуп текстова, тј. да друштвене радње остављају трагове који се могу читати као текстови.¹⁵ Није довољно, међутим, ограничити се само на текст. Да би процес тумачења заиста започео, потребан је *подробан опис*, јер текст и контекст образују једну целину.¹⁶ Када неки ритуал — текст остаје неизмењен током времена, његово се значење може радикално мењати у зависности од природе извођења (учесници могу да се досађују, да буду равнодушни или, пак, страшно уверени у важност чина коме присуствују) и природе контекста.¹⁷ У неком у основи статичном периоду, ритуал који се не мења може бити израз стабилности. Али у периоду промена или криза, он може бити намерно неизмењен да би оставио утисак континуитета, упркос контекстуалном доказу супротног.¹⁸

Стога је свадба — културна форма која представља текст, смештена у одговарајући друштвени контекст, изложена подробним описом, који у себи садржи интерпретацију.

¹² Исто, 17.

¹³ Исто, 25.

¹⁴ Michael M. J. Fischer, *Interpretive anthropology*, у: Thomas Barfield (ed.), *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publishers, Malden & Oxford, 1997, 264.

¹⁵ К. Герц, наведено дело, (2), 274.

¹⁶ David Cannadine, *The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the 'Invention of Tradition' c. 1820–1977*, у: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 105.

¹⁷ Исто, 106.

¹⁸ Исто, 105.

Основна теоријска подлога за разумевање свадбе је концепт *обрета прелаза*. Према свим својим карактеристикама свадба представља прелаз, мост преко социјалне провалије која настаје одлуком да члан заједнице ступи у брачну везу, што је преломни моменат у животном циклусу појединца, али и шире друштвене заједнице у којој, тим чином, долази до прегруписавања. Услед прегруписавања (једна страна губи члана, а друга га добија) нарушава се равнотежа у постојећем поретку. Млада најрадикалније мења своју социјалну позицију, па су атрибути свадбе као обрета прелаза концентрисани око ње, али ланчано захватају и остале учеснике ритуала у зависности од њиховог положаја у структури заједнице.

На ову основну оптику додата су нова теоријска сочива, да би се разумевање изоштрило и продубило. На наредним странама биће појмовно одређени *ритуал* и *традиција*. Потом ће се размотрити њихов међусобни однос у тачки у којој долази до преклапања скупова њихових значења — а то је *свадба*, која ће, као трећи кључни појам, посебно бити обрађена.

* * *

Ритуал (лат. rituale, поименичени придев ritualis од лат. ritus „обред“) католички је црквени термин за обредник¹⁹, литургијску књигу која садржи прописане текстове и поступке за обреде изван мисе (сакраменте, спроводе, процесije)²⁰. Термин *обред*

¹⁹ Petar Skok, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knjiga treća, JAZU, Zagreb 1973, 148.

²⁰ Опća enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda 7, Zagreb 1981, 137.

У енглеском говорном подручју, појмови rite и ritual воде порекло од лат. ritus и имају више значења, међу којима су најважнија: rite, n. 1. a formal or ceremonial act or procedure prescribed or customary in religious or other solemn use; 2. a particular form or system of religious or other ceremonial practice; ritual, n. 1. an established or prescribed procedure for a religious or other rite; 2. a system or collection of religious or other rites; 3. observance of set forms in public worship; 4. a book of rites or ceremonies; 5. a book containing the offices to be used by priests in administering the sacraments and for visitation of the sick, burial of the dead, etc; 6. a prescribed or established rite, ceremony, proceeding, or service. Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language, Gramercy Books, New York 1994, 1661.

први пут је у српском књижевном језику забележио Вук Караџић и то у црквеном смислу.²¹ Разматрајући сложен филолошки аспект појма, као и етнографске примере употребе, Радомир Ракић издваја, као основно обележје обреда, његов сакрални карактер и указује на то да би се обред „могао сматрати посебном, кохерентном, стилизованијом и формализованом радњом — која може бити и заснована на религијској идејној основи (било да се ради о црквеној или народно-религијској) и религијске, колективне и/или индивидуалне функције проживљавања“.²²

Термини *риџуал* и *обред* се у савременој домаћој етнологији / антропологији употребљавају са извесним значењским разликама. Термин *обред* углавном се доводи у везу са религијском сфером, док *риџуал* има шири значењски садржај, па сходно томе и применљивост. Он може имати, у већој или мањој мери изражен, религијски карактер, али и не мора, као на пример *секуларни риџуал*. У савременој домаћој литератури, када је реч о свадби као целини, употребљава се синтагма *свадебни риџуал*, док се о појединим њеним моментима говори као о *обредима*.²³

Велика су теоријска размимоилажења у одређењу оног што је *differentia specifica* ритуала, јер он појмовно обухвата широки распон појава — од схематизованог понашања животиња и неуротичара, магијско-религијских обреда примитивних заједница, церемонија античких цивилизација, црквених литургија, политичких парада, иницијација у тајна и јавна друштва, па до различитих прослава широм света.²⁴ Едмунд Лич пише да „чак и међу специјалистима за ову област постоји највеће могуће неслагање око тога како користити реч ритуал и како разумети само извођење ритуала“.²⁵ Упоредо с *риџуалом*, што додатно

²¹ Радомир Д. Ракић, *Оглед о обреду*, Градина 6–7, Ниш 1981, 74.

²² Исто, 85–86.

²³ На пример, Зоја Карановић, *Свадебни риџуал као њосџуџак санкционисања и њосџињавања моћи жене*, Гласник Етнографског института САНУ XLII, Београд 1993, 15–26; Мирослава Малешевић, *Однос свекрве и снахе у свадбеном риџуалу*, Етнокултуролошки зборник I, Сврљиг 1995, 177–183.

²⁴ Jelena Đorđević, *Ritual*, у: *Enciklopedija političke kulture, Savremena administracija*, Београд 1993, 1018.

²⁵ Наведено према: Stiven Ljuks, *Politički ritual i društvena integracija*, *Kultura* 73/74/75, Београд 1986, 141.

компликује ситуацију, користе се појмови *обред*, *церемонија*, *свештеништво* и др. као синоними или се, пак, указује на разлике у нијансама њихових значења, што зависи од предмета проучавања, као и од теоријских полазишта аутора.²⁶

Без обзира на комплексност и неодређеност појма, ритуал је примарни предмет проучавања антропологије у читавој њеној историји, јер он, својим специфичним садржајем и обликом, пружа обиље информација о друштву и култури. Иако је сâм појам вишезначан, а такви су, аналогно томе, и приступи проучавању, као његове одређујуће карактеристике, у антрополошком дискурсу, издвајају се: симболички карактер, стандардизованост, стилизованост и репетитивност. Сваку ритуалну активност чини мноштво компоненти, које се уливају једна у другу образујући јединствену поруку и доживљај.²⁷ У најопштијем, одређују је просторна, временска, визуелна и вербална димензија, али могу бити релевантни и сви покрети, додири, мириси.²⁸ Суштинска одлика ритуала је његова мултидимензионалност, а његових симбола мултивокалност.²⁹

Основно питање у теоријским промишљањима ритуала је на који начин он одражава друштвену стварност. Један од основних постулата структуралног, али и ширег антрополошког приступа култури је да се човек / друштвена заједница налази у сталним осцилацијама реда и хаоса. Рођење, склапање брака, смрт и слични догађаји преломног карактера доводе до великих померања у групи, поремећаја реда, провале хаоса. Чланови заједнице су међусобно повезани и промена позиције

²⁶ Рад Маје Povrzanović, *Pojmovi običaj, navika, obred/ritual, ceremonija, slavlje, svečanost i praznik u jugoslavenskim i inozemnim rječnicima enciklopedijama i leksikonima Narodna umjetnost* 24, Zagreb 1987, 39–81, доноси преглед одређења наведених појмова. Мноштво дефиниција ставља акценат на различите аспекте ритуала, што јасно илуструје теоријско-методолошку непрецизност појма. Занимљиво промишљање (не)могућности појмовног одређења ритуала нуде радови: Мери Даглас, *Удаљавање од ритуала*, Градина 10, Ниш 1986, 109–125; Џек Гуди, *Прошлост „ритуала“: лежерно повезане мисли о лежерно дефинисаној теми*, Градина 10, Ниш 1986, 129–139.

²⁷ Edmund Lič, *Kultura i komunikacija*, Prosveta, Beograd 1983, 64.

²⁸ Исто, 64, 122.

²⁹ Виктор Тарнер, *Варијације на тему лиминалности*, Градина 10, Ниш 1986, 44.

једног од њих „заразно“ захвата све остале, због чега долази до нарушавања равнотеже. Провала хаоса изазива ерупцију емоција које човек / друштвена заједница креативним процесом преводи у ритуал, чијим посредством постепено превладава кризу. Ритуал је стваралачки чин, дешавање, представа у којој чланови којих се промена тиче играју у стандардизованим и стилизованим улогама, релацијама и поступцима, али и са извесном дозом импровизације. Захваљујући ритуалу гради се мост између реда и хаоса. Путем ритуала људи поново успостављају ред, квалитативно другачији од оног ранијег, обogaћени искуством стеченим управо у колебањима реда и хаоса. С обзиром на такве одлике ритуала, он се може одредити као „посебно драматичан покушај да се неки појединачни део живота чврсто и потпуно стави под контролу и уреди. Он припада структуришућој страни културно-историјских процеса“.³⁰

Ритуали који омогућују прелаз, односно промену друштвених категорија — места, стања, социјалне позиције и доба старости, представљају посебну групу ритуала, које је, почетком двадесетог века, теоријски формулисао Арнолд ван Генеп, назвавши их управо ритуалима прелаза (*rites de passage*).³¹ Ван Генеп је показао да сви ритуали прелаза имају трodelну структуру коју чине сепарација, лиминалност или маргинална фаза и (ре)агрегација. Сепарација подразумева одвајање појединца или групе из старе егзистенцијалне позиције. Лиминалност или маргинална фаза односи се на сâм процес прелаза, а карактеристично је друштвена безвременост и неструктурираност. Трећа фаза, агрегација, представља увођење у нову позицију и комплетира прелаз. Наведене фазе не морају имати овако утврђен сукцесивни ток, већ, у зависности од ритуала, могу бити испрeметане и у различитом степену изражене. Атрибути својствени једној фази могу се испољавати и у другим фазама. Такође, елементи свих фаза могу, у одређеној форми, бити груписани у једној.³² Средишња, лиминална фаза има потпуно другачије карактери-

³⁰ Сали Ф. Мур и Барбара Г. Мајерхоф, *Секуларни ритуал: форме и значења*, Гласник Етнографског института САНУ XXXIII, Београд 1984, 117.

³¹ Arnold van Gennep, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago 1960.

³² Исто, 11–12.

стике у односу на почетно и завршно стање. Карактеристике лиминалности исказују се као изокретање (инверзија) у односу према структурираном друштвеном систему. Ван Генеп је то означио као „преокретање светог“, јер су ритуални субјекти обично издвојени, њима се придају посебна својства, итд.³³

Виктор Тарнер је у својим радовима посебну пажњу посветио проблему лиминалности, употпунивши и продубивши, на тај начин, Ван Генепов теоријски модел.³⁴

Амбивалентност је основни атрибут лиминалних ентитета, јер они пролазе кроз мрежу класификација којом се одређују стања и позиције у културном простору. Они су „ни овде, ни тамо“, негде између позиција уређених законом, обичајем или конвенцијом.³⁵ Тарнер проширује значење лиминалности изван првобитне употребе као средишње фазе ритуала прелаза, указујући на могућност њене аутономности, као и на категорије људи који трајно остају у стању маргиналности.³⁶

Ритуали прелаза подразумевају одвајање појединца или групе од раније фиксираних тачака у друштвеној структури, пробој кроз лиминалност и поновно задобијање утврђене позиције, с новим правима и обавезама у структури. На путовању између дефинисаних позиција они пролазе кроз реалност лиминалности коју карактерише егалитарност, хомогеност, неиздиференцираност, бестатусност, стваралачки набој, што је најпотпуније обухваћено латинским изразом *communitas*. Структура подразумева диференцијацију, хијерархијски систем политичких, правних и економских позиција са утврђеним дужностима. У ритуалима прелаза људи се ослобађају структуре урањајући у *communitas*, само да би се опет вратили структури оплемењени искуством *communitas*-а.³⁷ Друштвени живот се, према Тарнеру, састоји у сталном, дијалектичком смењивању ова два опречна принципа. Ни период структуре, ни период *communi-*

³³ Исто, 12.

³⁴ Victor Turner, *The Ritual Process*, Routledge & Kegan Paul, London 1969; Victor Turner, *Od rituala do teatra*, August Cesarec, Zagreb 1989; Виктор Тарнер, *Варијације на тему лиминалности...*, 40–56.

³⁵ Victor Turner, *The Ritual Process...*, 95.

³⁶ Исто, 110.

³⁷ Исто, 94–130.

tas-a не може бити трајан — они су у непрестаном оплођујућем дијалогу, образујући заједно струју живота.³⁸

Едмунд Лич је у више значајних тачака допунио и разрадио Ван Генепов теоријски концепт. Он указује на то да у континууму простора и времена, који је „природно“ непрекидан, човек ствара вештачке границе, делећи га на сегменте, да би свом искуственом поимању дао димензије. Сваки сегмент има своје трајање, али интервали између њих немају. Када је, међутим, потребно појмовно време претворити у друштвено, сваки безвремени ритуал и сâм заузима време. Тако, на пример, на концептуалном плану промена статуса од неударе / неожењен у ударе / ожењен представља прелаз из једне категорије у другу, али на нивоу радње, то је прелаз преко друштвене границе који се дешава у „ничијем времену“ и изискује ритуал. Заузимање било ког статуса подразумева друштвено одређено време трајања, али прелаз из статуса у статус дешава се у интервалу друштвене безвремености. Лич је разлику између јасно дефинисаног друштвеног простора и времена и границе која их одваја изразио низом метафора: свакидашњи — несвакидашњи, везан за време — безвремен, јасно разграничене категорије — двосмислене категорије, у средишту — на рубу, светован — свет.³⁹ За период лимиалности — прелаза у ужем смислу, који се налази између друштвено омеђених граница почетног и завршног стања, карактеристично је изокретање стварности, које може бити изражено на различите начине.⁴⁰ Све оно што пада између културом јасно постављених граница сматра се опасним и нечистим.⁴¹

Концепт ритуала прелаза је најпогоднији теоријски оквир (основни кључ) за разумевање свадбе, јер она, својом комплексношћу, омогућује велики број различитих прелаза за различите актере. Свадба је ритуал прелаза у најпотпунијем смислу речи, али и више од тога. Она емитује мноштво разнородних порука и има шира значења и значај којима надилази ритуал прелаза.

³⁸ Исто, 129.

³⁹ Е. Лиџ, наведено дело, 52–54.

⁴⁰ Исто, 119.

⁴¹ Meri Dąglas, *Čisto i opasno*, Plato, Beograd 1993, 134.

Проучавање ритуала се веома дуго у антропологији — с обзиром на њену превасходну усмереност на неиздиференцирање, мале заједнице без писма, у којима све има јаку везу са оностраним — сводило на разматрање магијских и религијских поступака, односно, оно што се називало ритуалом сматрало се подударним са његовим магијским и религијским циљевима.⁴² Суштина ритуала се, дакле, налазила у религијској сфери, а религијско се изједначавало са светим, што је успостављало низ: ритуал = религија = свето. Строга дистинкција свето / профано, коју је поставио Диркем⁴³, имплицира да је све свето религијско, а све профано нерелигијско. Третирање светог и профаног као две радикално одвојене реалности показало се као ограничавајуће, јер и у нерелигијским заједницама постоје ствари које се сматрају светим и не доводе се у питање. Суштинско обележје светог је његова неупитност, па сходно томе, нешто може бити свето иако није религијско. Мур и Мајерхоф су указале на то да свето и религијско нису синонимни појмови, одвојиле су њихова значења и показале да свето може захватати и религијска и секуларна подручја. Ауторке су предложили скуп од четири категорије: свето / не-свето, религијско / не-религијско, који пружа оквир за разматрање нерелигијске светости и упућује на то да се религијски симболи могу користити и у потпуно нерелигијским контекстима.⁴⁴

Религијски и секуларни ритуал нису апсолутно одвојене категорије, јер постоје значајне зоне међусобних прожимања и преклапања. И један и други садрже неупитна начела, односно квалитет светог. У најопштијем, религијски ритуал односи се на „онај“ свет и тежи да га покрене да би утицао на овај. Секуларни покреће овај и само овај свет. Заједнички циљ и једног и другог је, међутим, да утичу на овај свет.⁴⁵ Мур и Мајерхоф предлажу пет начина на које се могу посматрати резултати секуларног ритуала: 1. експлицитна сврха; 2. експлицитни симболи и поруке; 3. имплицитни ставови — мање свестан социјални и психоло-

⁴² С. Ф. Мур и Б. Г. Мајерхоф, наведено дело, 117.

⁴³ Emil Durkheim, *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd 1982, 35.

⁴⁴ С. Ф. Мур и Б. Г. Мајерхоф, наведено дело, 117, 132–135.

⁴⁵ Исто, 127.

шки материјал; 4. утицај на друштвене односе; 5. култура насупрот хаосу — ритуал афирмише ред, оно што је регулисано, објашњено и што се понавља.⁴⁶

Свадба, традицијска и савремена, садржи елементе и религијског и секуларног ритуала. Традицијска свадба има јачу религијску потку и према својим најважнијим одликама може се посматрати као религијски ритуал. Савремена свадба је ближа одређењима секуларног ритуала, премда није „очишћена“ од религијских садржаја.

Ритуал може да одсликава друштвене односе, али исто тако и да их одређује, да буде образац. Он може бити „модел нечега“, али и „модел за нешто“.⁴⁷

* * *

Традиција (лат. *traditio*) је појам са бројним и често неподударним значењима. Не само у различитим епохама већ и у једном истом временском и културном контексту, различите друштвене групе је могу тумачити на другачије начине.⁴⁸

Оно што је заједничко различитим одређењима јесте да се традиција доводи у везу с прошлошћу, тј. да она означава културне обрасце, вредности, предања, веровања, итд. који су настали у прошлости и преносе се, пре свега, усмено, али и писмено, свесно и несвесно, „с колена на колено“, што имплицира континуитет и трајање. Под традицијом се подразумева и оно што је највредније у култури неке заједнице, што захтева посебну пажњу и старање да би се наставило у будућности.⁴⁹ Свака

⁴⁶ Исто, 128–129.

⁴⁷ К. Герс, наведено дело, (1), 127–128.

⁴⁸ М. Прошић-Дворнић, *Модел* „рејтрадиционализације“..., 302. Најцеловитије одређење традиције, „појма-проблема“, даје: Slobodan Naumović, *Od ideje obnove do prakse upotrebe: ogled o odnosu politike i tradicije na primeru savremene Srbije*, Од мита до фолка 2, Лицеум, Крагујевац 1996, 111–115.

⁴⁹ Милан Вујаклија, *Лексикон сѝраних речи и израза*, Просвета, Београд 1991, 897; Edit Petrović, *Neka razmatranja o pojmu „tradicija“*, *Etnoantropološki problemi* 6, Beograd 1989, 15–21, и други радови у истом броју овог часописа; Veselin Ilić, *Tradicija*, у: *Enciklopedija političke kulture, Savremena administracija*, Beograd 1993, 1204–1210; Слободан Наумовић, *Традиција и процеси*

од наведених, одређујућих особина традиције и сама је, међутим, широка и недовољно прецизна.

Слободан Наумовић даје преглед најчешће употребљаваних значења појма *традиција*⁵⁰, које потом систематизује на основу матрице са четири нивоа значења (садржински, функционални, симболичко-моделски и вредносни) и два типа одређења садржаја (супстантивни и формални). *Садржински* ниво значења појма односи се на „традитуме“, елементе који се преносе у оквиру традиције, а *функционални* на различите процесе преношења. *Симболичко-моделски* ниво значења упућује на проблем акција које постоје само док траје њихово извођење, па се не могу непосредно пренети, већ само путем образаца њиховог извођења. *Вредносни* ниво указује на схватање односа према традицији, који може бити изразито позитиван, али и негативан. *Супстантивни* тип одређења садржаја појма под „правом“ традицијом подразумева само ону чији је историјски континуитет стваран и чији се садржај, на неком од четири нивоа значења, тумачи у фолклорном кључу. Према *формалном* типу одређења, традиција је било која појава која, на неком од четири нивоа значења, има стварни или фиктивни континуитет. Укрштањем четири нивоа значења са два типа одређења садржаја обухватају се бројна постојећа одређења овог појма.⁵¹

Како сâм појам *традиција* није јасно омеђен, тако је и с придевима *традиционалан* и *традицијски*. Њихова значења нису прецизно разграничена⁵² и они се често користе као синоними, или се међу њима успостављају извесне разлике.⁵³

Традицијски је односни или присвојни придев („који се односи на традицију, који припада традицији“). Он казује при-

транзиције, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд 1994, 141–150, и остали радови у истом броју; Burt Feintuch, Tradition, у: T. Barfield (ed.), наведено дело, 470–471.

⁵⁰ S. Naumović, Od ideje obnove do prakse upotrebe..., 112–113.

⁵¹ Исто, 113–114.

⁵² Разлику између ових придева евидентира једино *Речник српскохрватског књижевног језика*, књига шеста, Матица српска, Нови Сад 1976, 253, али је не објашњава довољно јасно.

⁵³ Видети формулације дистинкције *традиционалан* / *традицијски* у: Ivan Čolović, *Divlja književnost*, Nolit, Београд 1985, 15; Бојан Јовановић, *Читање традиције*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд 1994, 138.

падање у најширем смислу. *Традиционалан* је описни или квалификативни придев („који се одликује традицијом, који је у духу традиције“). Он казује особину.⁵⁴

Израз *ипрадиционализам* подразумева истицање ауторитета традиције, давање великог значаја њеном поштовању и очувању.⁵⁵ Наведено одређење традиционализма, према Баландијеу, није научно плодно, па он предлаже да се испитају различити облици његовог испољавања.⁵⁶ Први облик, најближи уобичајеном схватању речи, Баландије назива *фундаментални ипрадиционализам*. Он се испољава у тежњи за очувањем вредности које су у прошлости највише потврђиване. Други облик, *формални ипрадиционализам*, подразумева формално одржавање институција, чији се садржај изменио, а самим тим и улоге и циљеви. *Резистентни ипрадиционализам* у колонијалним околностима служи за прикривање неприхватања и раскидање ланца зависности. Четврти облик, *исеудоипрадиционализам*, односи се на манипулацију традицијом, која се употребљава да би се дало значење новим реалитетима и удовољило циљевима супротним традицији.⁵⁷

Традиција, како је поменуто, конотира прошлост, културне вредности које се преносе и континуитет, па с обзиром на то игра значајну улогу у друштвеном животу. Прогласити нешто традицијом значи издвојити га и заштитити, означити као вредно и неупитно, охрабрити његово постојање.⁵⁸ У складу с тим, традиција се може одредити и као начин на који садашњост интерпретира прошлост с погледом на будућност.⁵⁹ Она је ствар интерпретације, начин селекције и идентификације.⁶⁰ Посредством интерпретације традицији се додају или одузимају одре-

⁵⁴ Наведену дистинкцију придева *ипрадицијски* и *ипрадиционалан* установила је др Стана Ристић, научни саветник Института за српски језик САНУ. Објашњење сам добила на консултацијама.

⁵⁵ Видети напомену бр. 49.

⁵⁶ Žorž Balandije, *Politička antropologija*, XX vek, Beograd 1997, 228. О Баландијеовом разликовању испољавања традиционализма: С. Наумовић, *Традиција и процеси транзиције...*, 148–149.

⁵⁷ Ž. Balandije, наведено дело, 228–230.

⁵⁸ B. Feintuch, *Tradition*, у: T. Barfield (ed.), наведено дело, 471.

⁵⁹ Исто, 470.

⁶⁰ Исто, 471.

ђена значења. Она је текст, у Герцовом смислу⁶¹, који се може читати и тумачити на различите начине.

Традиција може бити свесно спозната вредност подложна *инструментализацији*.⁶² Промисленим избором из инвентара културних образаца, знања, веровања, итд. или измишљањем створена слика проглашава се за нешто највредније што одређено друштво поседује, да би се позивањем на њу оправдао или легитимисао положај неке друштвене групе или задржао стари, односно увео нови облик понашања.⁶³

Синтагма *измишљена традиција* користи се да означи свесно створене облике понашања ритуалне или симболичке природе, који понављањем усађују одређене вредности и норме, тежећи да успоставе континуитет са одговарајућом историјском прошлошћу. Континуитет с прошлошћу може бити великим делом измишљен, као што и сама прошлост може бити измишљена.⁶⁴

* * *

Свадба је ритуал који прати склапање брака. Брак се дефинише као био-социјална заједница двеју особа различитог пола, друштвено одобрена, са више функција — репродуктивном, економском, социјалном и обредно-религијском.⁶⁵

Реч *свадба* припада лексичкој групи чији је носилац реч *свати*, свесловенски и прасловенски термин из агнатске породице. У староцрквенословенском *svatъ* је значило „affinis, рођак“.⁶⁶

Будући да прати склапање брачне везе, *свадба* припада групи ритуала животног циклуса. Садржински, она је скуп ритуално разрађених сегмената који се одвијају сукцесивно. У нај-

⁶¹ К. Gerg, наведено дело, (2), 274.

⁶² С. Наумовић, *Традиција и процеси транзиције...*, 149–150.

⁶³ Исто.

⁶⁴ Eric Hobsbawm, Introduction: Inventing Traditions, у: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 1–2.

⁶⁵ Никола Ф. Павковић, *Брак*, у: *Лексикон српског средњег века*, Knowledge, Београд 1999, 60.

⁶⁶ Р. Skok, наведено дело, 369.

општијем, традицијску свадбу Врања и околине чине следећи сегменти: *уговор — исјий — засевка — свадба — њрва брачна ноћ и „блага ракија“ — њрва њосејта младе родитијељима — Младенци*. Савремена свадба је такође сегментално структурирана: *веридба — свадба — њрва њосејта младињих родитијеља удајтој кћери — Младенци*. Прославом *Младенаца* (22. март), круг свадбених обичаја се затвара. Тиме је означено да је млади пар срећен, скупљен и потврђен у брачном статусу. Сви ови сегменти образују јединствену ритуалну целину у оквиру које сваки од њих има свој назив и извесну самосталност и заокруженост. Међутим, границе између њих могу бити порозне тако да елементи једног сегмента продиру у други. Често постоји знатна међусобна испреплетеност, па и сажимање и стапање различитих сегмената.

Никола Пантелић под свадбеним обичајима подразумева „све припреме, радње и обреде, који претходе чину венчања двоје младих људи, затим самом венчању, свадбено веселје и све што се дешава док оно траје, као и догађаје и обреде непосредно после свадбе. Наиме, све оно што се чини за срећан, успешан и плодан брак, затим друштвено установљење и објављивање јавности склапања нове брачне заједнице, регулисање њених правно-имовинских односа према другим и, најзад, увођење младенаца у круг пуноправних чланова сеоске заједнице“.⁶⁷

Свадба је веома сложен ритуал, између осталог и због тога што са собом носи велики број различитих транзиција.⁶⁸ Млада мења део свог имена који означава припадност роду, породицу, територију (кућу, село или крај) и улази у низ нових односа и улога — супруге, снахе, домаћице, итд. Она и младожења ступају у категорију социјално зрелих припадника заједнице. Атрибути свадбе као обреда прелаза најизразитији су на невести, али ланчано захватају и остале учеснике ритуала у зависности од њиховог положаја у структури сродничке и шире друштвене заједнице. Ритуални поступци усмерени су превасходно на то да младу преведу из једног статуса у други, али променом њеног статуса мења се и статус оних који су са њом у односним везама.

⁶⁷ Никола Пантелић, *Женидбени обичаји у околини Бора*, Гласник Етнографског музеја 38, Београд 1975, 124.

⁶⁸ A. van Gennep, наведено дело, 116, 144.

Цела заједница пролази кроз ритуал прелаза, али су његове фазе за различите актере другачије распоређене и „дозиране“. Долази до свеукупне промене статуса и са њима повезаних улога. Успостављају се нови односи, а стари добијају другачији садржај.

Свадба помаже да се регруписавање, иначе емоционално болно, преброди на једноставнији начин. Њена процесуална структура омогућава постепено превладавање хаоса и прихватање нове, измењене ситуације. У критичном тренутку закупа се пажња практичним стварима, песмама одговарајућег садржаја каналишу се емоције, а ритуални поступци усмерени су на то да помогну актерима да се сместе у нове улоге и нове односе.⁶⁹

Свадбени ритуал је, својом формом и садржином, веома погодан да се доведе у везу са традицијом. Он се дуго планира и припрема, има јавни карактер, веома је разрађен и разуђен, па му се могу, према жељи и потреби, додавати елементи традиционалног.

Методологија истраживања

Истраживање сам започела у мају 1996, а завршила у септембру 1998. године. У периоду од 1999. до 2001. године у више наврата сам боравила на терену ради допуњавања и провере података. Истраживање сам обављала на територији града Врања, Врањске Бање и у селима у њиховој непосредној околини (Тибужде, Доње Требешине, Доњи Нерадовац, Доње Жапско, Дубница, Миливојце, Доњи Вртогош, Ћуковац, Кумарево и Изумно). Међу поменутим селима само је Изумно брдско, а остала су равничарска. Да би прикупљени подаци били потпунији и прецизнији, определила сам се да испитивањем обухватим мању територију. Просторне границе се не могу прецизно повући, с обзиром на изражена миграциона кретања на овом подручју, досељавања са села у град, на чињеницу да је често један брачни партнер из неког краја јужне Србије који није обухваћен истраживањем и сл. Избори које сам правила (временско-просторне димензије истраживања, инструментаријум, извори, итд.) увек су произишлаго из конкретног контекста.

⁶⁹ Andrew S. Buckser, *Ritual*, у: T. Barfield (ed.), наведено дело, 411.

Да би се разумела савремена свадба, која је у фокусу истраживања, било је неопходно утврдити како је заиста изгледала „стара врањска свадба“ према чијој се замишљеној слици она моделује. На основу расположивих извора, реконструктивном анализом установљена је *традицијска свадба* онако како се изводила између два светска рата. *Савремена свадба* је посматрана у периоду од 1990. до 1998, а поједини проблеми прате се и касније, до 2001. године (што је у тексту истакнуто). Временске границе једног и другог модела, образложене у уводу, постављене су на основу одређења самих информатора.

Да би се назначени проблем најпотпуније расветлио, традицијска свадба је постављена као подлога и референтни оквир у односу на који се посматра савремена свадба. Имајући у виду специфичности врањске свадбе, као и елементе који представљају њено тежиште, определила сам се да анализу фокусирам на позиције главних ритуалних субјеката у структури ритуала. Због разлика у природи контекста, методолошки је било неизводљиво „ићи“ кроз ритуал (традицијски и савремени) „тачку по тачку“ и повлачити паралеле истог / различитог између њих. Анализа је усмерена на оне моменте традицијске и савремене свадбе око којих се као око стожера (што свакако није случајно) гомилала грађа.

Како би се на најпотпунији начин конципирали модели традицијске и савремене свадбе, коришћени су и укрштани, у складу са степеном њихове поузданости, сви расположиви извори података.

Традицијска свадба је реконструисана на основу вербалних исказа старијих казивача и садржи елементе проживљеног, виђеног и слушаног.⁷⁰ Свадбе о којима су причали приређиване су у периоду од 1930. до 1940. године, али је реконструкција дубље прошлости била могућа с обзиром на то да процес промена није био тако интензиван као данас, и захваљујући додатним изворима информација — литератури, књижевним делима и фотографијама⁷¹.

⁷⁰ Zorica Rajković, Obilježja etnografske građe i metode njezina terenskog istraživanja, Etnološki pregled 12, Ljubljana 1974, 131.

⁷¹ У истраживању је фотографија имала посебну улогу јер је визуелно приближавала свадбу о којој су испитаници причали. Често је то била једина

Савремена свадба је конципирана на основу стационарног, непосредног учесничког посматрања, разговора и коришћењем допунских извора. Учесничко посматрање подразумева да се посредством директног искуства дође до података. Истраживач је у могућности да види шта се дешава када се људи припремају за неки догађај или после њега, како то изгледа када реагују спонтано и да добије информације из „прве руке“. ⁷² Тако истраживач има неку врсту двоструке улоге — да пажљиво посматра ситуацију која се стално мења и да се промишљено креће између учешћа и посматрања. ⁷³

Моја улога истраживача — учесника имала је своје специфичности. Рођена сам у Врању, део сам његове социјалне мреже, а то ми је и олакшавало и отежавало посао. Отежавало, јер тема задире у личне и деликатне сфере, па су људи понекад били затворени, нудили идеалну верзију и чини ми се да би лакше и искреније странцу причали. Олакшавало је то што познајем средину и људе — многи од испитаника су моји дугогодишњи пријатељи или рођаци; могла сам да разговарам на дијалекту и питања прилагодим искуству казивача; питање поверења, примања у кућу, давања видео-касета и сл. није се постављало. Позивана сам на свадбе у којима сам учествовала у улози рођаке или пријатељице. Припадност испитиваној средини омогућила ми је спознају изнутра. Истовремено, као неко изван средине, опремљен одређеним теоријским знањима, стално сам преводила на релацији *emic* — *etic*, настојећи да их објединим. Трудила сам се да се емпатијски односим према причама испитаника, али и да задржим свој одвојени идентитет истраживача, што је претпоставка учесничког посматрања. Без обзира на то, у прикупљању и анализи материјала, посматрала сам, одвајала, кон-

фотографија коју имају из младости. Осим приватних, прегледала сам и скромну, али драгоцену збирку венчаних фотографија у Народном музеју у Врању. Фотографија пружа два нивоа обавештења — говори о ономе што је физички видљиво, али открива и вредносни систем културе, нарочито оно што се сматрало репрезентативним и што се желело овековечити. Mirjana Prošić-Dvornić, *Mogućnosti korišćenja fotografije u proučavanju materijalne kulture*, Etnološke sveske IV, Beograd 1982, 100, 102.

⁷² Jean Jackson, *Fieldwork, Participant -Observation*, у: T. Barfield (ed.), наведено дело, 188, 348.

⁷³ Исто, 348.

цептуализовала, систематизовала, пројектовала и стога анализа представља мој начин читања текста свадбеног ритуала.

Коришћење допунских извора у процесу истраживања омогућило је целовитију, изнијансиранију слику.⁷⁴ На основу статистичких података⁷⁵ добијен је увид у структуру становништа (економски положај, вероисповест, број закључених бракова, године ступања у брак младожење и невесте...). Подаци из матичних и црквених књига венчаних, као и чланци из локалне штампе употпуњују и документују материјал прикупљен у непосредном теренском раду.

На савременим свадбама у Врању и у околним селима обавезно је фотографисање и снимање камером. У зависности од жеља, снима се цела свадба или њени најбитнији моменти. Чин стављања бурми, потписивање у књигу венчаних и честитања након тога неизоставно се фотографишу. Фотографије и видео-записи се после свадбе веома радо показују, а за најважније сватове праве се дупликати. Визуелна грађа (фотографије и видео-записи који су делом звучни извор), иако настала независно од процеса истраживања,⁷⁶ представља извор велике сазнајне вредности. Ограничење овог извора отвара проблем двоструке интерпретације, и то како саме свадбе, тако и сниматељеве интерпретације,⁷⁷ што може бити кључ за сагледавање пожељног реда ствари. Сниматељ утиче на стварност коју бележи, вршећи селекцију снимањем и монтирањем оних сегмената и поступака који се сматрају репрезентативним.

⁷⁴ С обзиром на то да период истраживања карактерише оживљавање интересовања за традицију, могло се претпоставити да информатори сматрају да би етнологу требало да кажу да познају и поштују традицију, тј. да исказе прилагоде претпостављеним очекивањима и вредностима истраживача. Искazi информатора упоређени и допуњени с другим изворима дају јасну слику испитиваног проблема.

⁷⁵ Питање да ли је статистика, према степену поузданости, примарни или секундарни извор, или облик између, веома је сложено и зависи од квалитета прикупљања изворних обавештења и њихове обраде, што је тешко утврдити приликом истраживања: Vojin Milić, *Sociološki metod*, Nolit, Beograd 1978, 541. У овом истраживању статистика је третирана као примарни извор.

⁷⁶ Слободан Наумовић, *Питање визуелне грађе у етнологији*, Етнолошке свеске IX, Београд — Нови Пазар 1988, 118.

⁷⁷ Исто, 121.

Истраживање је обухватило велики број испитаника оба пола, различите старости и степена образовања⁷⁸. Настојала сам да податке добијем од људи који имају различите позиције у друштвеној структури „јер друштвено-економски положај битно утиче на категорију субјективног“⁷⁹. Сви испитаници су се изјашњавали као Срби православне вере.

Потенцијални информатор је могао да буде свако, јер је свако имао искуство свадбе — било да је у питању његова свадба, било да је у одређеној улози учествовао на некој свадби, или је макар био посматрач. Тежила сам да проучим што више конкретних примера и да разговарам са онима чије су улоге биле кључне. У разговорима су се оцртавале различите перспективе доживљеног. Мушкарци, нарочито старији, причали су о „спољашњим“ догађајима, о току процедуре, јасно су памтили ко је шта уговарао, плаћао и сл. За жене је свадба дубоко проживљено искуство јер је с њом скопчана велика промена у њиховом животу. Оне су показивале узбуђење и велику личну осетљивост причајући о својој свадби или о свадбама своје деце. Потребно је узети у обзир и околност да сам са женама могла да остварим приснији контакт и да сам са њима могла лакше да се идентификујем. И када сам о једној истој свадби причала са више њених актера, добијала сам различите верзије јер је свако имао свој угао доживљавања. Иако би конкретне чињенице изнели на исти начин, сенчили су их различитим емоционалним тоновима. У напрслинама испричаног јасно су се оцртавале схеме идеалног и оствареног.

⁷⁸ Имена испитаника и подаци о њима налазе се у мојој документацији. Из потребе да сачувам њихов идентитет, фотографије савремене свадбе у прилогу прате само подаци о месту и години приређивања свадбе.

⁷⁹ Mirjana Prošić-Dvornić, *Odevanje u Beogradu od 1878. do 1915. godine*, doktorska disertacija, I tom, Beograd 1984, 52. (Рукопис у библиотеци Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду).

II. ДРУШТВЕНО-КУЛТУРНИ КОНТЕКСТ

Врањско подручје обликовали су различити културни утицаји. У готово свим описима Врања (историографским и књижевним) истиче се да је његова прошлост испуњена бурним догађајима јер се град налази на раскрсници важних путева и културних додира.⁸⁰ Поједина раздобља нису у науци довољно истражена и о њима нема поузданих података. Најбоље су проучени XVI и XIX век.

Историја Врања и околине до 1918. године

Врање се први пут помиње у византијском извору 1093. године. Гркиња Ана Комнина у делу о владавини свог оца Алексија I Комнина пише да је велики српски жупан Вукан преко Косова продро у отворена поља код Врања.⁸¹ Врање је, међутим, поново припало Византији. Тек је Стефан Немања 1183. године ову област припојио Србији.

У држави Немањића мало насеље Врање је седиште три жупе (Прешево, Врања и Иногоште) и помиње се у више писаних извора (из доба Стефана Првовенчаног, краља Милутина, Стефана Душана, итд.). У писаном извору из времена владавине Стефана Душана налази се податак да је Доње Врање имало 32, а Горње Врање 30 домова.⁸²

⁸⁰ Књижевни критичар Милош Савковић, у складу са дискурсом свог времена, то овако изражава: „Не на тремеђи, јер тиме се не би скоро ништа могло објаснити. На шестомеђи, на седмомеђи лежи Врање. На седмомеђи раса, држава, социјалних формација, економских активности, политичких експериментисања, културних плина и осека, Словена, Грка, Арнаута, Бутара, Срба, Турака, Цигана... То је чудо колико се расних, политичких, економских, социјалних и културних полигона ту сударило, у једној јединој тачки, својим најоштријим роњевима и тим сударом створило један једини мали али тврди чвор“, Милош Савковић, *Писма из Врања I*, Мисао, књ. XLII, св. 1–4, Београд 1933, 190–191.

⁸¹ Константин Јиречек, *Историја Срба, прва књига до 1537. године (политичка историја)*, Научна књига, Београд 1952, 138.

⁸² Ђорђе Сп. Радојчић, *Феудална породица Багаи из Врања, у: Врање кроз векове I*, Врање 1993, 85.

Врањско подручје је играло важну улогу у српској средњовековној држави због своје географске и војно-стратегијске позиције. Стојан Новаковић пише: „Кад узмемо на око ситничку долину или приштински крај као средину српске државе, видећемо, како се на њу наслања врањско Поморавље као једно, а призренско Подримље као друго крило. У томе се простору највише кретао српски живот XIII и XIV века“.⁸³

Под турску власт Врање је пало 1427. године, за време султановог похода на Ново Брдо.⁸⁴ Дефтер из 1455. године садржи и попис плаћеника у тврђави Ново Брдо из разних крајева Балкана, међу којима је било и Врањанаца муслимана.⁸⁵ Овај изворни податак представља доказ да је у граду рано почела исламизација. Владавина Турака се може поделити на два периода: од 1427. до 1690. (аустријско-турски рат и расељавање становништва) и од 1690. до ослобођења од османлијске власти 1878. године. Врање је, за време турске власти, управно-административни центар шире околине: казе, нахије, вилајета у XV веку и првим деценијама XVI века, кадилука од XVI века и пашалука од почетка XIX века до 1843, када је он укинут. Од 1843. седиште је кајмакамлука, а потом казе до 1878.

Поред Врања је у доба Немањића и османлијске власти пролазио важан пут Босна — Косово — Ново Брдо — Морава — Власина — Цариградски друм.

Турци су Врање рано населили. Већ у првој половини XVI века у самом граду је било 35 муслиманских домова, а хришћанска 33.⁸⁶

⁸³ Стојан Новаковић, *Ново Брдо и врањско Поморавље у историји српској XIV и XV века*, Годишњица Николе Ћупића, год. III, Београд 1879, 273–274.

⁸⁴ Старија литература наводи да је Врање пало под турску власт 1454/1455. године. Историчар турколог А. Стојановски, на основу нових изворних података, указује на то да је подручје Врања укључено у оквире Турског царства још 1427. године. Aleksandar Stojanovski, *Vranjski kadiluk u XVI веку*, Narodni muzej, Vranje 1985, 14.

⁸⁵ Nedim Filipović, *Iz istorije Novog Brda u drugoj polovini XV i u prvoj polovini XVI века* Godišnjak istorijskog društva Bosne i Hercegovine VI, Sarajevo 1954, 64.

⁸⁶ Олга Зиројевић, *Сумарни преглед Врањског кадилука 1530/31. године*, Врањски гласник IV, Врање 1968, 417.

У XVI веку Врањски кадилук, са седиштем у Врању, припадао је Ћустендилском санџаку Румелијског елајета. У састав овог кадилука улазиле су нахије: Врање, Морава, Моравица, Прешево, Пчиња и Иногоште. Врање је било најмања нахија.⁸⁷ У турском дефтеру из 1530/31. године стоји податак да је у кадилуку постојало 5 118 хришћанских и 88 муслиманских домова,⁸⁸ што значи да је ово подручје било релативно добро насељено. Турски дефтери потврђују да је и непосредна околина Врања била густо насељена српским становништвом. Дефтери садрже имена свих села у којима сам вршила истраживање. Ево колики је, на пример, број домова у појединим селима 1519. и 1570. године: Доње Требешиње 76, 80; Доњи Вртогош 30, 61; Тибужде 75, 90.⁸⁹

Аустријско-турски ратови 1690. и 1737. године снажно су захватили југ данашње Србије. Године 1690. Срби су учествовали на страни аустријске војске, што је изазвало одмазду Турака. Манастир Прохор Пчињски је опустошен, а калуђери поубијани. Становништво је страдало, али се и у великом броју иселјавало на север, преко Саве и Дунава.

На подручју Врањског Поморавља у другој половини XVIII и у првој половини XIX века било је мало аутохтоног становништва. Насељавање опустошене Врањске котлине трајало је скоро један век. Досељеника је било из различитих крајева, али су две главне миграционе струје биле косовска и пчињска.

Устаничке борбе у Шумадији почетком XIX века подстакле су становништво Врања и околине на пружање отпора Турцима. После пропасти Карађорђевог устанка 1813. наступило је време репресија.

Јачање Србије и њене територијалне претензије према југу изазвале су узнемиреност турске власти у Врању. Политичко-економска ситуација се погоршавала. Села су била у посебно тешком положају. Када је Ђулханским хатишерифом 1839. године укинут спахијски аграрни систем и уведен низам, у врањским селима, у измењеним друштвеним и економским

⁸⁷ А. Stojanovski, наведено дело, 15.

⁸⁸ О. Зиројевић, наведено дело, 418.

⁸⁹ А. Stojanovski, наведено дело, 37–44.

околностима, појављују се читлук-сахибије (бегови) који купују, али првенствено отимају земљу од сељака. Однос бега према чивчији (сељаку) илуструје изрека „Оному земља, овому грбина“. Читлук-сахибије су имали право да отерају сељаке са земље, а турска власт је, по правилу, била глува на њихове жалбе.

У првој половини XIX века Врање је имало веома развијену трговину на Балканском полуострву. Одржаване су трговачке везе са Солуном, Цариградом, а и са косовским градовима — Приштином, Призреном и Новим Брдом. Продавана је конопља, ужарија, козина, грнчарија, а увозила се свила, чоја, гајтан, со и др.⁹⁰

Становништво је у Врању и околини у XIX веку по етничком саставу било веома хетерогено. Грци и Цинцари из Македоније и Епира насељавали су се као трговци и занатлије. У поједина села у широј околини Врања продирали су Арбанаси. Установа читлучења изазивала је интензивне унутрашње миграције. Досељеници из Пчиње, са Косова и других крајева стално су се пресељавали са читлука на читлук.⁹¹

Врање и околина су 1878. године ослобођени од вишевековне османлијске власти и административно су припојени Кнежевини Србији. У периоду од 1878. до 1912. године дошло је до радикалних промена у политичком и културном животу. Врањски округ је био веома осетљива гранична област с Турском, а Врање је постало погранично место од посебног стратегијског и политичког значаја. Према одлуци Берлинског конгреса, западна граница се налазила између новобрдске Криве реке и Пољанице. Потом је водила планинским венцем, надомак Врања, до Карпине, а одатле поред Ристовца, до бугарске границе. Бујановац, Прешево и Пчиња остали су у Турској и од њих је формирана Пршевска каза. Тако је подељена географска и привредна целина југа Србије.

⁹⁰ Јован Ф. Трифуноски, *Врање*, Годишен зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје, Природно-математички оддел, књ.7, Скопје 1954, 131.

⁹¹ В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 20.

Врање се нашло на периферији мале државе и економски је почело нагло да слаби, јер су биле пресечене привредне везе са Цариградом и Солуном, а и са косовским градовима Призреном и Приштином. Трговачке везе су прекинуте и у измењеним друштвено-економским околностима пропадају стари занати. Села почињу економски да јачају јер је спроведена аграрна реформа, тако да су бивше чивчије дошле до потребне земље.

Године 1878. и непосредно после ње, дошло је до нових миграционих кретања. Муслиманско становништво се иселило из Врања. У Врањски округ пребегло је већи број Срба из Пчиње и из бујановачких и прешевских села, која су остала под турском управом. Из Гњилана се, због насиља, доселио у Врање већи број породица (трговаца и занатлија).

Према попису из 1879. године, у врањским селима (у целом срезу) било је свега 185 писмених мушкараца, од којих је највећи број живео у српско-цинцарском селу Преображењу. У Врањској Бањи није било писмених.⁹²

После балканских ратова 1912–1913. године, граница с Турском је померена према југу и западу и у састав Врањског округа ушли су Бујановац и Прешево. У измењеним политичким околностима померање државне границе изазвало је нове миграције српског становништва с југа у ослобођену Србију.

Између два светска рата

После Првог светског рата (1914–1918) Врањски округ је ушао у састав југословенске државе и до 1941. припадао је Вардарској бановини.

Између два светска рата Врање је седиште округа и среза и значајан привредни (трговачки и занатски) и културно-образовни центар шире области. Својом активношћу истицала се Читаоница (основана 1879. године), која је примала 11 домаћих и 13 страних листова и часописа и била место окупљања инте-

⁹² М. Ракић, *Из нове Србије*, Отаџбина, књ.V, Београд 1880, 34–37, 51–54. Наведено према: Татомир Вукановић, *Врање*, Раднички универзитет, Врање 1978, 84–86.

лигенције. Гимназија (основана 1881) имала је пробран професорски кадар и била једина средња школа у округу.

Грађанска касина, основана 1919. године, била је значајна културна установа која је организовала предавања, музичке вечери и балове. Активан позоришни живот почиње 1924, када је основано позориште Грађанске касине.

Индустрија није била развијена. Постојао је само Монопол — дуванска индустрија. У Врањској Бањи је радила фабрика за прераду конопље. Управо због неразвијености индустрије и немогућности налажења запослења, у овом периоду готово да није било досељавања са села у град.

Између града и села постојала је оштра социјална граница. Старе градске породице живеће су затвореним животом у односу на село. Сељаци из приградских насеља тешко су могли и да уђу у градску кућу. С обзиром на такву подвојеност, културни утицај града се споро и тешко ширио. Малобројно градско становништво, а посебно висок трговачки слој и интелигенција — учитељи, професори, адвокати и државни службеници имали су одвојен културни живот. Организовани су балови и раскошне свадбе на којима су се играле окретне игре. У периоду до Другог светског рата у Врању није било техничке интелигенције.

У граду су постојале велике социјалне разлике. Трговачки слој је био неупоредиво богатији од занатлија и радника. Највеће трговачке породице: Влајинци, Стајићи, Голочевци и др. имали су и веће земљишне поседе, које су обрађивали надничари. И занатлије нису остајали само на занату, већ су, по правилу, имали башту, виноград и др. Стока је чувана и у самом граду. Старији Врањанци причају да су чак и после Другог светског рата овце ишле улицама. Данашњи делови града Собина и Шапранце били су права земљорадничка средина.

Градска патријархална породица имала је велики број чланова у периоду до Првог светског рата, када у њој наступају нагле промене. Деца уче гимназију, школују се у Београду и удајом / женидбом оснивају посебне породице, али организоване на патријархалним принципима. Гимназију је завршавао веома мали број девојака из врањских породица. У периоду од

школске 1927/28. до школске 1937/38. године, од укупно 243 матуранта било је свега 36 девојака.⁹³

Врањско село је између два светска рата било економски заостало. Екстензивна земљорадња и сточарство чинили су његову економску основу. Земља је примитивно обрађивана. Орало се плугом, а у брдским крајевима ралом. Жело се српом, а врхло коњима и воловима. Од индустријских биљака гајена је конопља (која се продавала и ван Врањског округа) и дуван. Сељак у граду није могао лако да прода своје производе, јер није било индустријских радника који би их куповали. „До пару се тешко долазило“ — говорили су најстарији информатори.⁹⁴

Сеоска породица, с великим бројем чланова, организована на патрилинеарним и патрилокалним принципима (задруга)⁹⁵ распрострањена је и стабилна између два рата, па и 10–15 година после Другог светског рата. Тек са убрзаном индустријализацијом долази до њеног распадања. Мушка деца су обично завршавала четири разреда основне школе и нису напуштала задругу, која је најчешће бројала око 25 чланова. Заступљена су два облика сродничке задруге: очинска (отац, мајка, ожењени синови) и братинска (браћа и њихови ожењени синови). Главну реч је водио отац или деда који је био изузетно поштован. Његову улогу је могао да преузме један од браће или синова и то најстарији или најспособнији. Удовица, уколико би се преудала, децу је остављала у задрузи. Старији информатори идилично описују слогу и повезаност чланова.⁹⁶ Уколико се односи поре-

⁹³ Риста Симоновић, *Гимназија од 1915. до 1941. године*, у: *Врањска Гимназија 1881–1981*, Одбор за прославу стогодишњице постојања и рада Гимназије, Врање 1981, 312–317. Потребно је имати у виду и чињеницу да је међу ученицима било и деце оних који су у Врању службовали (професори, војна лица и сл.), као и то да су се овде школовала деца из Косовског Поморавља.

⁹⁴ Сеоско домаћинство је могло бити имућно у земљи, стоци и пољопривредним производима, али то није могло да се прода да би се у граду купила индустријска роба.

⁹⁵ У новијој литератури о породици и сродству на Балкану предлаже се избегавање термина *задруга*. Опширније: Karl Kazer, *Porodica i srodstvo na Balkanu: Analiza jedne kulture koja nestaje*, Udruženje za društvenu istoriju, Beograd 2002, 38–63.

⁹⁶ Информатори не употребљавају реч „задруга“, већ кажу „заједница“ или „браћа“.

мете, овакав тип породице се растављао на мање јединице (нуклеарне породице).

Сеоска породица је функционисала као економска јединица. Чланови су својим радом подмиривали све животне потребе. Реткост је била кућа која није имала свој разбој за ткање. Жене су ткале вуну и памук, правиле кошуље од конопље, мушке капуте од сукна. Сељаци су носили опанке од свињске или волујске коже, које су сами правили. Индустријска роба је веома мало трошена. Тек уочи Другог светског рата млађи људи су куповали плетене, занатски израђене опанке или ципеле и то само за свечане прилике, као што је свадба.

Сви послови у сеоској породици били су распоређени према полу. Жена је била преоптерећена радом, посебно у домаћинству са много земље и стоке. Она је ткала, припремала сукно, правила сламарице, радила у пољу, два пута дневно музла 20–70 оваца, итд. Мужа стоке и припрема млечних производа, као и хране уопште, била је у њеној искључивој надлежности. Важну улогу коју жена — домаћица има у патријархалној заједници изражавају и пословице: „Муж је гос“, а жена домаћица у кућу“, „Што муж сас вилу уноси, жена сас сламку да износи, нема ништа од кућу“.

Млада снаха је нарочито била оптерећена пословима, а уз то је морала да угађа свима. У првој години брака, она је, као израз поштовања, свекру и свекрви увече прала ноге и покривала их пре спавања.⁹⁷ Рођењем детета („деца су њена снага“), нарочито мушког, њен положај се битно мењао. Наталитет је био висок — брачни пар је, у просеку, имао четворо до шесторо деце. Деца су за мајку везана и у критичним ситуацијама увек су на њеној страни, јер је у патријархалној породици љубав према мајци изражена готово до култа.⁹⁸ О односу деце према мајци речито

⁹⁷ Положај младе снахе илуструје прича коју сам забележила у селу Дубница. Она је, на летњој жези, копала смолницу, земљу тешку за обраду, а њена заова (коју свекрва, као своје дете, заштићује) остала је код куће да пече хлеб. Снаха, не смејући чак ни да се пожали да јој је тешко, каже: „Дуни ветре, сејче 'леб да пече“.

⁹⁸ Мирослава Малешевић, *Ритуализација социјалног развоја жене — Традиционално село западне Србије*, Зборник радова Етнографског института САНУ, књ. 19, Београд 1986, 35.

говоре пословице: „Имаш ли мајку, имаш и татка; немаш ли мајку, немаш ни татка“; „К’д му татко умре, дете је пола сиромашче, а к’д му мајка умре, цело сиромашче“; „К’д му је тешко, никој не вика: ’О, леле, татко!’, него сви викав: ’О, леле, мајке!’“⁹⁹

У Првом светском рату погинуло је много мушкараца, што је на положај жене двојако утицало. С једне стране, положај жене — мајке је ојачао, јер она преузима на себе бројне мушке обавезе (многи родови у врањском крају носе име по жени, на пример, Марићи, Ружићи...), али је положај девојака постао тежи јер су могућности за удају смањене. Од 1918. године почиње да продире установа мираза.¹⁰⁰ Убрзо је мираз уз девојку постао обавезан. Све то свадбени ритуал осетљиво региструје — свекрва има веома активну улогу у свим фазама свадбене процедуре, а један сегмент свадбе — *уговор* и постоји да би се „уговорио“ девојчин мираз.

Да ли је и у којој мери *снахачесџво* било заступљено у овом периоду, тешко је утврдити. В. Николић-Стојанчевић указује на то да је до ослобођења од Турака 1878. године женидба малолетних дечака одраслим девојкама била уобичајена појава која сасвим нестаје у измењеним околностима између два светска рата.¹⁰¹ Женски сениорат и у међуратном периоду егзистира и у граду и на селу. Девојка је од младића обично била старија 1–3 године. На терену сам наишла само на једног информатора чији подаци могу допустити одређене претпоставке, али никако не и закључке. Информатор (рођ. 1932. год. у Доњем Требешинју, где и сада живи) оженио се са 20 година, а његова супруга је тада имала 28. Занимљивија је, међутим, разлика у годинама његових родитеља. Отац (рођ. 1904) приликом склапања свог брака имао је 16, а мајка 28 година.¹⁰²

⁹⁹ Наведене пословице су и данас живе у говору Врања и околине, а објављене су у: Хаџи Тодор Димитријевић, *Врањске пословице*, Београд 1935, 135–136.

¹⁰⁰ В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 432–433.

¹⁰¹ Исто, 336–337.

¹⁰² Са њим нисам могла да разговарам о томе да ли су у породици прелажене границе у односима свекар — снаха, јер је он старији човек, а тема је деликатна. Његова прва жена је умрла, а он се поново оженио.

Испитаници су женски сениорат објашњавали економским разлозима, тј. потребом за радном снагом — момак је млад, па ако и девојку узму младу, ко ће онда радити. Потребно је да је она, како су ми објашњавали, „врзала коску“, што значи да је довољно сазрела и очврснула за тешке физичке послове. У многим случајевима свекрва је иницирала женидбу малолетног сина старијом девојком да би добила „одмену“. Треба узети у обзир и чињеницу да је у овом периоду било мање мушкараца, да је мираз био обавезан, па су због отежаних услова удаје девојке улазиле у године.

Народна песма, међутим, иако не директно, довољно индикативно проговара:

*Аој свекре море, аој свекре,
аој свекре море, дивљи вейре!
шћо се гураш, леле, шћо се гураш,
шћо се гураш, леле, уз огњишће,
као блесав, леле, као блесав,
као блесав, леле, на буњишће! 103*

Свекар се „гура“ око снахе, јер да жели само да се огреје уз огњиште, не би било припева „леле“, нити би било поређења с дивљим вепром.

У равничарским селима, у којима сам и вршила истраживање, радило се дању, а ноћу су сви спавали у кући. У брдским селима већа је издвојеност, постојали су катунци, па је било и више услова за снахачество.¹⁰⁴ На терену нисам прикупила довољно

¹⁰³ Момчило Златановић, *Народне песме и басме јужне Србије*, Српски етнографски зборник САНУ ХCVIII, Српске народне умотворине, књ. 6, Београд 1994, песма бр. 493.

¹⁰⁴ Бора Станковић у роману „Нечиста крв“ обрађује и снахачество у Пчињи, изолованој планинској области. Свекар, газда Марко, оженио је свог дванаестогодишњег сина Софком, двадесетшестогодишњом девојком из хаџијске градске породице. Очаран њеном ретком лепотом и финим опхођењем, газда Марко, као свекар, тражи исто право које су имали његов отац и дед. Околности, међутим, нису исте. Отмена Софка није Пчињанка, а и он није оно што су били његов отац и дед — школовао се у манастиру Прохор Пчињски, тргује на државној граници с Турском, итд. Немајући снаге да отвори врата Софкине собе, узјахао је алата и одјурио на границу одакле није желео жив да се врати. До снахачења није дошло. Борисав Станковић, *Нечиста крв, Сабрана дела* III, Просвета, Београд 1970.

података који би ми омогућили доношење поузданих закључака о томе да ли је снахачество било заступљено и из којих разлога.

Период социјализма

Врање и околина су у Другом светском рату, под бугарском окупацијом од 1941. до 1944. године, претрпели тешка страдања. Након рата дошло је до корених друштвено-историјских промена, или, прецизније речено с обзиром на предмет истраживања, дошло је до дубоких промена и померања у контексту. Процес изградње социјализма, новог друштвеног уређења, у идеолошком погледу је веома сложен, а анализа би превазилазила циљеве овог текста. Он је са собом носио комплексне и свеобухватне културне промене и потресе, поред осталог и маргинализацију сељаштва.

У Врању је од 1950, а нарочито од 1960. године, дошло до убрзане индустријализације, што је изазвало јака миграциона кретања од села ка граду. Већина становника води порекло из шире околине: Пчиње, Пољанице, Прешевске Црне Горе и Прешевске Моравице. Нешто досељеника бугарске националности дошло је из Босилеградског крајишта. Придошлице у град су претежно из брдских и планинских села, која доживљавају демографски слом. У град прелази и становништво околних равничарских села, а у њих се спушта становништво планинских и брдских села. У појединим равничарским селима у околини Врања број становника је остао релативно стабилан. Ево, на пример, колики је био број становника у неким селима 1948. и 1981. године: Доње Требешиње 949, 814; Ђуковац 1141, 918; Тибужде 991, 1021; Кумарево 494, 289.¹⁰⁵

У Врању долази до наглог пораста броја становника: 1948. године број становника је 11252, 1953. године 13465, 1961. било је 17999 становника, 1971. пописано је 28613, а 1981. године 44094 становника.¹⁰⁶ На велики број становника 1981.

¹⁰⁵ *Попис '91, Становништво*, Упоредни преглед броја становника и домаћинства 1948, 1953, 1961, 1971, 1981. и 1991. и станова 1971, 1981. и 1991. Подаци по насељима и општинама, 9, Савезни завод за статистику, Београд 1995, 78, 80.

¹⁰⁶ Исто, 78.

године утиче и то што су приградска насеља Собина, Шапранце, Рашка и др. административно ушла у састав града.

Велики број људи нагло је променио свој положај на просторно-социјалној мапи, тј. прешао је са села у град или из планинских села у равничарска, а да за то нису створени одговарајући економски и социјални услови. Они су тежили да напусте свој стари начин живота и културне вредности, али за рецепцију градске културе нису били припремљени. Са друге стране, грађански слој у Врању је био танак и у повлачењу. Тако се велики број људи нашао у раскораку између културних вредности, односно, како се то обично каже у дискурсу о новокомпонованој култури, „пошао је из села, а није стигао у град“.

Иако је текао процес убрзане индустријализације, капацитети града Врања су се показали као ограничени за нагли прилив становника. Било је веома мало стамбених зграда. Придошло становништво се није усељавало у градско језгро, већ на ледину, водећи егзистенцијалну борбу. У овом периоду веома је изражена тенденција да се изгради сопствена кућа. Она је симбол постигнутог статуса, показатељ да је град „освојен“. Подижу се, с обзиром на материјалне могућности, изузетно велике куће које се граде годинама, па и деценијама. Идеал су тропспратне куће са спратовима — становима који често имају одвојене струјомере. Такве куће граде се с циљем да у будућности, када се синови ожене, остану ту. Тако долази до парадоксалне ситуације: родитељи, који су напустили своје родитеље у селу и дошли у град, сада плански граде велике куће да би деца живела под истим кровом с њима.

Велики број оних који су прешли у град нису са селом прекидали везе. Одлазили су у посету родитељима, помагали им у обради земље, а добијали су за узврат пољопривредне производе. Иако су са селом одржаване економске везе, структура ауторитета у породици се мењала. Самим тим што су се млади просторно одвојили од родитеља, а уз то су имали виши степен образовања¹⁰⁷, посао у граду, и били „напреднији“ с обзиром на

¹⁰⁷ Међу мојим старијим информаторима на селу било је много мушкараца са четворогодишњом основном школом и жена без школе, чији су потомци стекли високо образовање.

идеолошки прокламоване вредности, ауторитет старијих није тако снажан као у претходном периоду. Они су без значајнијег утицаја на одлуке у породици своје деце која живе у граду.

Унутар породице, како у граду тако и на селу, долази до трансформације улога. Истраживања показују да су породичне улоге у дезинтегрисаном, неусклађеном стању, тј. заступа се модеран норматив, али се улога испуњава на традиционалан начин.¹⁰⁸ Постоји раскорак између декларисања и стварног понашања које је ближе традиционализму.¹⁰⁹ Жена, премда запослена (што је од значаја за њен породични статус), обавља и све послове који традиционално припадају женском домену. Породични живот је организован на традиционалним основама — отуда и потреба за изградњом великих кућа у којима ће више генерација бити на окупу.

Оваква друштвена кретања (и на макроплану и на микроплану) налазе свој одраз у свадбеном ритуалу.

У овом периоду, који је трајао дуже од пола века, однос „одозго“ према националној припадности и традицији био је веома сложен и променљив.¹¹⁰ У основи, симболи националног идентитета су потискивани, а традиција је имала изразито негативан предзнак. Често су, међутим, елементи традиције, фолклора, итд. коришћени у политичке сврхе имајући при томе „функцију симболизације и слављења синтагме ‘братство и јединство’“.¹¹¹

„Одоздо“ се однос према традицији, која је носила стигму „заосталог“, „примитивног“, оног што првенствено припада сељаштву, манифестовао у тежњи за дистанцирањем од сеоских корена. И даље постоји изразита тежња да се „направи“ свадба, али се ритуал поједностављује и прилагођава измењеним условима живота. „Обичаји“ се избегавају, као и венчања у цркви, али је континуитет носећих елемената свадбе задржан.

¹⁰⁸ Olivera Burić, *Teorijsko-metodološki model za istraživanje porodične transformacije i njegova empirijska provera*, Sociologija 3–4, Zagreb 1970, 335.

¹⁰⁹ Исто, 339.

¹¹⁰ Опширније: М. Прошић-Дворнић, *Модели „ретрадиционализације“*..., 298–299.

¹¹¹ Исто, 301.

Транзиција и традиција

Од краја осамдесетих година XX века настаје раздобље дубоког преображаја друштва или, прецизније одређено с обзиром на предмет истраживања — раздобље наглих, изразитих и радикалних промена контекста.

Сложени и свеобухватни друштвени процеси, који изразито убрзање добијају од краја осамдесетих година, одвијају се на знатно сложенијој друштвенополитичкој позадини (дешавања у источној и централној Европи, „пад комунизма“, пад Берлинског зида 1990. године, итд. што је даље изазвало ланац промена на глобалном нивоу) и условљени су дубоким историјским разлозима.¹¹² Сложени односи међу републикама, чланицама федералне државе, криза социјалистичког самоуправног уређења која се продубљивала, нагомилани и заоштрени проблеми економске, социјалне и политичке природе — учинили су да крајем осамдесетих година започне процес бурних промена који добија у замаху и захвата све сфере друштва. Долази до наглог рушења поретка.

Транзиција друштвеног система, у смислу у коме овај појам одређује Годелије¹¹³, започиње 1987. године, а кулминацију достиже 1990. вишестраначким изборима који доводе до новог облика политичког уређења Србије¹¹⁴. Прелаз из једнопартијског у плуралистички систем представља формалан, али не и ре-

¹¹² Исто, 293–309.

¹¹³ Као „посебну фазу у еволуцији једног друштва, фазу у којој оно све више наилази на унутрашње или спољашње тешкоће у репродукцији економских и друштвених односа на којима почива и који му дају логику функционисања и специфичног развоја, и где се у исто време појављују нови друштвени и економски односи који ће више или мање силовито, постати општи и постати услови функционисања једног новог друштва... То је тренутак када се начини производње, начини мишљења, индивидуалног или колективног рада, суочавају било са унутрашњим било са спољашњим границама и почињу да се цепају, да губе значај, да се рашчлањују, готови да вековима вегетирају на мање значајним местима, спремни да се угасе сами по себи или систематском вољом друштвених група које се противе њиховој репродукцији у име других начина производње, мишљења и рада чији развој желе“. Морис Годелије, *Анализа транзиционих процеса*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVIII, Београд 1989, 203.

¹¹⁴ S. Naumović, *Upotreba tradicije ...*, 101, 109.

алан завршетак процеса транзиције¹¹⁵, која се наставља и у новом веку. Период транзиције може се означити као лиминална фаза прелаза (са атрибутима као што су: вишезначност, парадоксалност, конфликтност, инверзија...) између два облика друштвеног уређења.¹¹⁶

Грађански ратови на простору бивше Југославије, као и њен распад, миграције изазване ратом, притисци међународне заједнице, изолација, дубока економска криза и хиперинфлација, најизразитија 1993. године, „сива“ економија — карактеришу прву половину посматраног периода.

У ситуацији нагле трансформације друштва, ратова и неизвесности, мења се и однос према традицији. Повратак традицији инициран је јасном политичком намером — њена употреба у политичке сврхе постаје изразита од 1989. године, а временом добија на убрзању и захвата скоро све сфере живота у Србији.¹¹⁷ Обузетост прошлошћу, националном културом, коренима, потрагом за сопственим идентитетом (у социјализму симболи националне културе и идентитета су потискивани и негативно вредновани) обележава Србију у овом периоду. Слободан Наумовић објашњава да је традиционализам, одредница духа времена у Србији, резултат свесне политичке намере, али и посебног стицаја околности, односно, узајамног дејства три различите струје:

— спонтаног народног традиционализма, који је приближан Баландијеовом одређењу фундаменталног традиционализма, мада се, на изврстан начин, подудара и са формалним традиционализмом; овај облик традиционализма је израз љубави према националној култури и ономе што је у последњих пола века потискивано;¹¹⁸

— опозиционог „традиционализма отпора“ — традиција је употребљена као израз политичког става;¹¹⁹

¹¹⁵ Исто, 109.

¹¹⁶ Mirjana Prošić-Dvornić, Predgovor, у: *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994, 10.

¹¹⁷ S. Naumović, *Upotreba tradicije ...*, 95–119.

¹¹⁸ Исто, 99, 105, 114.

¹¹⁹ Исто, 105.

— „службеног традиционализма“ — традиција се користи као средство легитимизације политичке елите.¹²⁰

Постепено од 1995, а нарочито од 1996. године долази до заокрета у државној политици и до стишавања ратног вихора. Процес трансформације друштва улази у фазу у којој су формулисани зачеци нових односа. Косово је и даље кризно подручје, а притисак Запада кулминира 1999. године бомбардовањем које су извршиле земље чланице НАТО-а.

У периоду интензивних друштвених превирања, национални идентитет се градио, дограђивао и разграђивао у стању продужене кризе, директно зависан од политичких процеса.¹²¹

* * *

Врањска општина, са седиштем у Врању, припада Пчињском округу.¹²² Општина захвата површину од 860 км², од чега су 53,2% пољопривредне површине. Укупан број становника општине је 86518, а густина насељености је 101 становник на 1 км².¹²³

Према попису из 1991. године, град Врање има 51818 становника, Врањска Бања 5779, Доњи Вртогош 1340, Доње Жапско 435, Доње Требешиње 780, Доњи Нерадовац 552, Дубница 860, Изумно 406, Кумарево 306, Миливојце 149, Тибужде 1291 и Ћуковац 958 становника.¹²⁴ Број становника врањске општине, нарочито самог града, стално се повећава. Процењен број становника општине, стање 30. јуна, за 1994.

¹²⁰ Исто.

¹²¹ Опширну, изнијансирану анализу проблема српског идентитета даје: Jelena Đorđević, *Plen ili žrtva: jedno razmišljanje o srpskom identitetu*, у: *Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana*, Centar za balkanske studije I, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije IX, Niš 2002, 274–282.

¹²² Пчињски округ, поред Врања, чине и општине: Босилеград, Бујановац, Владичин Хан, Прешево, Сурдулица и Трговиште.

¹²³ Према попису из 1991, *Општине у Републици Србији 1996*, статистички подаци, Републички завод за статистику Србије, Београд 1997, 17.

¹²⁴ *Попис '91, Становништво...*, 78, 80. Врањску општину чини знатно већи број села. Овде су изнети подаци само за она села у којима сам вршила истраживање.

годину је 87800, за 1995. — 88000, за 1996. — 88300, а за 1997. — 88500.¹²⁵

Према попису из 1991. године, састав становништва општине према вероисповести је следећи: православна 78458, протестантска 353, исламска 439, католичка 82, прооријенталних култова 5, друге вероисповести 362, неопредељени верник 5, није верник 317, непознато 6497.¹²⁶

Друштвена кретања о којима је било речи на почетку овог одељка захватила су и Врање. Знатан је прилив становника из делова бивше Југославије захваћених ратом. Економска криза је дубока иако поједина велика друштвена предузећа настављају и у условима блокаде да функционишу успешно (мењајући у ходу облик своје организације) као на пример „Симпо“ (који проширује своју делатност, отвара низ малих фабрика) и „Алфа плам“. Привреда је у процесу радикалне трансформације (приватизације). Изражен је пад животног стандарда. Године 1998. у врањској општини укупно је незапослених 8498, од којих 6269 први пут тражи посао.¹²⁷ Многи су на принудним одморима, а и они који су запослени имају мале приходе и морају додатним радом да обезбеде средства за живот. Повољан географски положај омогућује живу трговину и цветање „сиве“ економије.

Они који живе у граду, првенствено припадници средње и старије генерације, из економских разлога окрећу се селу (везе са селом нису никада прекидане). Баве се земљорадњом, пчеларством и сл., али не и сточарством које би их обавезивало на свакодневни боравак на селу. Иако постоји тенденција повратка на село, тамо се борави кратко, у сезони пољопривредних послова или за викенд. Чак и они који се пензионишу не враћају се „за стално“.

У прошлости су постојале оштре разлике између града и села. Данас су границе крајње флуидне, јер исти људи истовремено живе и у граду и на селу. Ово нарочито важи за узак појас врањских села обухваћених истраживањем. Деца са села поха-

¹²⁵ *Општинске у Републици Србији 1998*, статистички подаци, Републички завод за статистику Србије, Београд 1999, 95.

¹²⁶ *Општинске у Републици Србији 1996...*, 65.

¹²⁷ *Општинске у Републици Србији 1998...*, 127.

ђају средњу школу у Врању. Поједини чланови сеоског домаћинства раде у граду и свакодневно путују или, иако живе на селу, у граду имају кућу у којој повремено бораве.

Општа ретрадиционализација друштва одражава се и на породицу¹²⁸, што свадбени ритуал осетљиво региструје и изражава.

У претходном периоду, како је поменуто, породичне улоге су биле у великој мери неусклађене и дезинтегрисане. Људи су имали потребу да се декларишу као „напредни“, али је стварно понашање било ближе традиционалној подели улога.¹²⁹ То ново, „напредно“ није се потпуно прихватило, тј. прихватило се само декларативно. Стога је у клими опште ретрадиционализације друштва и ретрадиционализација породице била могућа.

Млади брачни пар није у могућности да се економски осамостали и принуђен је да остане у истом домаћинству с родитељима младожење. Брак је патрилокалан. Ретки су примери неолокалног брака. Неолокално становање, заступљено искључиво у граду, младом пару обично омогућују родитељи младе. Родитељи су подизали велике куће с намером да ожењени синови остану с њима. Млади пар, међутим, из различитих разлога (несугласица између свекрве и снахе, зато што би радије живели у месту студирања...) жели да се одвоји и осамостали. Велике куће, чак и када се, у ретким случајевима, родитељи одлуче на тај корак, због економске кризе није могуће продати, да би се купила два или три посебна стана.

Из економских разлога, дакле, млади пар не може да се одвоји од родитеља, што се одражава на њихов однос. С обзиром на то да је запошљавање отежано, а примања мала, муж настоји да додатно заради бавећи се трговином или неком другом врстом посла. То подразумева његово стално одсуствовање од куће, рад без утврђеног радног времена и сл. У складу са патријархалним вредносним системом сматра се да је мушкарац одговоран да обезбеди средства за живот породице, а он је економ-

¹²⁸ О основним обележјима савремене породице у Врању: Јадранка Ђорђевић, *Сроднички односи у Врању*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 45, Београд 2001, 31–40.

¹²⁹ О. Бurić, наведено дело, 335, 339.

ски зависан од својих родитеља у чијој кући живи и који му новцем, „везама“ и на друге начине помажу да покрене или се укључи у неки приватни посао. Однос према ауторитету старијих је веома амбивалентан — од њих се очекује и тражи помоћ, а упоредо постоји јака тежња за одвајањем и осамостаљивањем. У таквој констелацији породичних, као и ширих друштвених односа, жена без посла, на принудном одмору или са малим примањима има потребу да се потврди у традиционално женским улогама мајке и домаћице. Многе младе жене са којима сам разговарала исказивале су жељу за рађањем трећег детета, као и за мушком децом. Једна млада жена, са високим образовањем, жалила ми се на то да је родитељи супруга не прихватају, а она је родила сина. Овакав став према мушкој деци, као и према сопственој женској улози и положају, изражен на различите начине, био је преовлађујући међу мојим млађим саговорницама. Оне су објашњавале да се жена посредством деце остварује, док је за мушкарца очинство само један од начина остварења. На оваком уређењу породице нарочито инсистирају свекрве, наглашавајући материнску улогу жене и објашњавајући да су се и оне „жртвовале“ за своју децу и породицу, па то очекују и од својих снаха.

Жене се повлаче пред хаосом на јавној сцени и окрећу се приватној сфери и њоме овладавају, па тако на микронивоу (породице, домаћинства) јача моћ жене.¹³⁰ Настаје строга подвојеност између мушке јавне моћи и женске приватне моћи.¹³¹ Оваквом стању ствари свакако је погодовала и плима национализма који глорификује жену искључиво у њеној материнској улози.¹³² Потребно је имати у виду да настала ситуација, ставови и односи имају чврсту културну подлогу и утемељење, па у времену кризе и опште ретрадиционализације поново избијају на површину.

¹³⁰ Marina Blagojević, *Svakodnevnica iz ženske perspektive samožrtvovanje i beg u privatnost*, у: *Društvene promene i svakodnevni život Srbije početkom devedesetih*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, Beograd 1995, 206–207.

¹³¹ Исто, 186.

¹³² Anđelka Milić, *Nacionalizam i „žensko pitanje“ u istočnoj Evropi*, у: *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994, 52.

III. ТРАДИЦИЈСКА СВАДБА

Традицијску свадбу Врања и околине карактерише богатство значењских слојева. Циљ овог поглавља је да се прочитају само неки слојеви, да се у сложеном и несагледивом лавиринту знакова свадбеног ритуала првенствено одгонетну они чије разумевање може помоћи у експликацији данашње свадбе.

Традицијска свадба састоји се из сегмената (делова утврђеног ритуалног обрасца): *уговора, ишћипа, засевке, свадбе, прве брачне ноћи младенаца и „благе ракије“, прве посети невесте родитељима и Младенаца*. Она није стврнут ритуал, већ показује бројне варијације у зависности од тога да ли су младици у вези или се уопште не познају, да ли се њихови родитељи познају и у каквом су односу, да ли су из истог села или краја и колика је њихова међусобна удаљеност, да ли село има цркву, од материјалне ситуације, итд.

Свадба је, у основи, била иста и у граду и на селу. Међутим, у овом периоду, како је већ било речи, постојале су изражене културне разлике између града и села, а прецизно значење ритуала условљено је природом контекста. С обзиром на то, приликом конципирања модела традицијске свадбе, имала сам у виду и градску свадбу, али сам се определила да излагање преваходно усредсредим на свадбу у селу. Између два светска рата грађански слој у Врању је малобројан, с тенденцијом прелажења у веће градове, првенствено у Београд, што је посебно дошло до изражаја после Првог светског рата. За грађански, а нарочито за трговачки слој, било је карактеристично и склапање бракова са особама из других крајева Србије или Македоније, што је, свакако, утицало на садржај ритуала. Данашње становништво Врања је претежно сеоског порекла.

* * *

У овом периоду брак и његово правовремено заснивање сматрали су се веома важним. Само у изузетним случајевима (болести и сл.) дешавало се да неко остане, према речима мојих

старијих саговорника, „неодомен“, тј. да не уђе у брак. Колики се значај придавао благовременом ступању у брак, показује и чињеница да је друштвена заједница (сродници и суседи) већ приликом рођења детета, на симболичком плану, предузимала кораке у том правцу. Новорођенчету се носио „кравај“ (мала погача без квасца), чиме је требало обезбедити детету да се лако уда или ожени, а доносиоцу богату жетву.¹³³

Младићи и девојке су се упознавали и „гледали“ на саборима, свадбама и у сличним приликама. Била је утврђена пракса да се зими доводе, односно размењују „гостинке“ — девојке из другог села или краја, које би у гостима проводиле 10 до 15 дана. Девојке су, разумљиво, „угађале“ у ком селу и код којих рођака ће боравити. То је била прилика да девојка буде виђена, али и да сама види потенцијалног младожењу. Девојка спремна за брак увек је на саборе, у посете и сл. одлазила у пратњи старијих. С обзиром на то да је девојку, уколико би се удала за момка са села, чекао напоран физички рад (копање кукуруза, жетва...), сматрало се да је за њу најбоље да „отиде на седење“, тј. да се уда за свештеника, учитеља или некога са државном службом и обавља само кућне послове. Да би се девојка удала „на седење“, морала је бити из угледне породице и с великим миразом. Много се полагало на вредноћу девојке, као и на то да је из „домаћинске“ куће. И девојчини родитељи су, такође, водили рачуна о томе да им кћер оде у „домаћинску“ кућу. Често се догађало да се старији о свему договоре, а да се млади по први пут виде на *истийи*. Младићи су се повиновали одлуци родитеља, док је међу девојкама било оних које су налазиле начина да се супротставе и утичу на избор свог супружника. Девојка је удајом напуштала родитељски дом па јој је било лакше да се супротстави њиховим захтевима, док је младић доводио невесту у кућу родитеља и самим тим је, када је о избору реч, био у сложенијој ситуацији.¹³⁴ Чињеница да су родитељи, и уопште старији у породици, доносили одлуку о избору брачног партнера, као и о тренутку ступања у брак, а велики број сродника се ангажовао

¹³³ У свадбеном ритуалу обредни хлебови, као и пшеница, имају изражену семантику, о чему ће бити више речи у даљем тексту.

¹³⁴ Vera S. Erlich, *Porodica u transformaciji*, Naprijed, Zagreb 1964, 146.

у „распитивању“ и посредовању, показује да је брак у овом периоду превасходно институција којом се обезбеђује континуитет и репродукција породице, као и сроднички однос двеју породица, па и ширег круга њихових сродника, а не ствар љубави и блискости младих.¹³⁵

Родитељи су строго водили рачуна о томе да њихова деца (и мушка и женска) улазе у брак по редоследу рађања. У ретким случајевима сестра је могла да „прежени“ (увек се користи израз „преженити“ без обзира на пол оног који ремети ред) старијег брата, али се на такав поступак није гледало благонаклоно. Онај који је прескочио ред утврђен рађањем, био је дужан да старијем брату или сестри да неку врсту материјалне надокнаде.¹³⁶ На овај начин, у складу са ритмом рода, омогућена је правилна и сукцесивна смена генерација.¹³⁷

Младима је приликом склапања брака обично било око 20 година. Девојка је од младића најчешће била старија 1–3 године.

Према пожељном реду ствари, склапање брака пратила је свадба.¹³⁸ Постојала је наглашена тежња да се „направи“ свадба, тј. да се све изведе према друштвено прописаним нормама. Уколико се радило о ситуацији у којој је све, према речима информатора, „ишло по ред“, процедура је започињала тако што би био ангажован проводација, који је овде називан „наводаци-

¹³⁵ Dušan Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, BIGZ, Beograd 1980, 344; Никола Пантелић, *Наслеђе и савременост*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 35, Београд 1991, 111.

¹³⁶ На ово указује и В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 336.

¹³⁷ Радост Иванова, *Българската фолклорна сватба*, БАН, София 1984, 166.

¹³⁸ Долазило је и до отмице девојака. Отета девојка, већ самим тим што је доведена у момкову кућу, третирана је као његова жена. Бежање јој не би вредело, јер се за другог момка више није могла удати. Момкови родитељи одлазили су „на мирбу“ код девојчаних, али је свадба изостајала. Ситуација у којој се младић и девојка договоре о томе да је он једноставно одведе у своју кућу, називала се „завођење“. За девојку која је тако поступила говорило се да се „завела“ и називали су је „заведојка“. До „завођења“ је долазило веома често, нарочито када девојчини родитељи нису одобравали њен избор, као и у ситуацијама када су породични односи били нескладни или материјалне могућности слабе. Овакав поступак девојке није се позитивно оцењивао. Многе старије жене су са поносом истицале да ниједна девојка из њихове породице није „отишла ненакитена“, што значи без свадбе (идеални модел).

ја“ или „говорџија“. Проводација је био најчешће мушкарац, али је то могла бити и жена („наводаџија“), у сваком случају особа са израженим преговарачким вештинама. Проводација је имао активну посредничку улогу између двеју односних породица све до саме свадбе. Степен и облик његове ангажованости зависили су од конкретне ситуације. Он би најчешће све утанаčio, а будући пријатељи су први непосредан контакт имали на *уговору*. У појединим случајевима, свекар и свекрва су одлазили девојчиним родитељима „на питање“ и тада су се договарали о дану *уговора* и *исийија*.

Уколико би се девојка и њени родитељи, односно старији у породици, одлучили да прихвате понуду, девојка је момку, као потврду пристанка, слала преко проводације или будућег свекра *нишан*¹³⁹ — дар који су чинили кошуља, чарапе и пешкир. Нишан се шаље када преговори уђу у завршну, сигурнију фазу. Девојка младића дарује прва, а дар има снагу обавезивања.¹⁴⁰ Она даје предмете које је лично, за ту прилику, израдила, уневши у њих све своје умеће, девојачке снове и надања, као и снагу свог биолошког потенцијала.¹⁴¹ Лепота девојачких дарова представљала је саставни део доживљаја вредности и лепоте саме девојке. Дар који она шаље младићу као потврду прихватања брачне понуде је нешто што је изразито обележено њоме, што носи њен лични печат и што, заправо, представља њу саму. Даровану кошуљу младић ће први пут обући на дан свадбе. Девојка, међутим, дар не предаје младићу лично, већ шаље преко посредника. Младожена је циљао, нишанио на девојку, а нишан (њен дар = она сама) доноси му проводација, његов изасланик. Девојка младићу не предаје свој дар директно, јер су контакти између њих строго контролисани.

¹³⁹ *Нишан*, т. (перс.) 1. циљ, мета приликом пуцања из ватреног оружја; направа на пушци или топу за циљање. 2. белег, знак на телу... 3. орден, одликовање. 4. обележје, дар који се даје девојци приликом веридбе или просидбе, итд. Abdulah Škaljić, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku* Svjetlost, Sarajevo 1989, 493. Турцизам *нишан*, дакле, има више значења. На испитиваном подручју нишан је дар који девојка шаље младићу.

¹⁴⁰ Marsel Mos, *Sociologija i antropologija* II, Prosveta, Beograd 1982, 57, 92.

¹⁴¹ Зоја Карановић, *Свадба и дар или дијалог који траје*, Домети 68–69, Сомбор 1992, 124; 3. Карановић, *Свадебни ритуал као йосйууак санкционисања...*, 19.

Када се нишан донесе у младожењину кућу, пуцањем из пушке догађај се обзнањује друштвеној заједници. Вештачким звуком, како објашњава Едмунд Лич, означавају се границе (временске, просторне или метафоричке): бука / тишина = свето / профано.¹⁴² Девојка и младић, као и чланови њихових породица, померени су из утврђене тачке у социјалној структури. Процес сепарације, одвајања од претходног статуса је започео (обележен је пуцањем), као и улазак у несвакидашње, свето, што ће временом само добијати у интензитету. Ова промена имплицира нарушавање равнотеже у друштву и снажну провалу хаоса.

Социјална провалија је, дакле, отворена. Ритуалом почиње постепено да се гради прелаз преко ње.

Уговор

Овај сегмент свадбеног ритуала сви информатори називају *уговор*. У оквиру *уговора*, као целине, чин прошења девојке, када се младожењин отац обраћа девојчином оцу, назива се *просидба*. Реч *просидба*, с обзиром на то да се ради о ужем појму, употребљава се знатно ређе.

Уговор се одржавао увече (није било одређено ког дана, али су избегавани уторак и субота) у кући девојке. Свекар и свекрва су са проводацијом и евентуално са још неким блиским сродником (највише 5–6 људи) одлазили да преговарају са девојчиним оцем. Прво је говорио проводација, онда будући свекар, а потом девојчин отац. Када се старији начелно договоре, позивају девојку. Она је све старије љубила у руку.¹⁴³ Свекар је том приликом дарује новцем. Девојка се тада повлачи, а старији даље преговарају. До међусобног споразума, међутим, не долази лако. Будући пријатељи могу да преговарају и да се погађају сатима, па чак и целу ноћ, а да се не договоре. У највећем броју случајева све се заврши до поноћи, јер је основни предмет разговора — мираз девојке проводација оквирно већ утврдио. Свекар ту тему започиње питањем: „Што ће дадете сас девојку?“

¹⁴² Е. Лиџ, наведено дело, 95.

¹⁴³ У зависности од конкретне ситуације, девојка је нишан за младожењу могла да преда и будућем свекру на *уговору*.

Установа мираза у Врању и околини почела је да продира од 1918. године.¹⁴⁴ Мираз уз девојку је убрзо постао обавезан, јер су услови за удају отежани — с једне стране продирао је новчана привреда на село¹⁴⁵, а са друге постојала је бројчана несразмера међу половима, јер је много мушкараца настрадало у Првом светском рату.¹⁴⁶

Мираз, чија је величина варирао, подразумевао је нешто од предмета покућства — кревет, сто са столицама, машину за шивење и сл. У градским, посебно трговачким породицама, мираз је био знатно вреднији. Новац, дубле¹⁴⁷ или стока ређе су чинили садржај мираза, а земља је била неутуђива. Уз мираз ишла је и девојачка „спрема“ или „руво“ — текстилни предмети које је девојка сама израдила. Свекрва је „спрему“ гледала на *уговору* и указивала на то кога, како и чиме треба даривати на свадби, односно, шта је још потребно да девојка припреми.

Све девојке, наравно, нису могле имати мираз. Ако се, на пример, знало да породица девојке није у могућности да припреми мираз или у ситуацији када девојка нема живе родитеље, а при томе је веома вредна („работна“), будући свекар би сâм рекао да тражи само девојку и ништа више. У новој породици положај младе снахе ће бити бољи уколико је донела одговарајући мираз.

Када су будући пријатељи све „уговорили“, *уговор* су потврђивали *р а з м е н о м р а к и ј а*. Они су отпијали из кондира¹⁴⁸ који је донео младожењин отац (он је на *уговору* доносио само ракију јер исход још увек није био сигуран), потом из кондира девојчиног оца, а онда би се пољубили и на тај начин „пријатељили“, односно начинили први корак у том правцу. Узајамном разменом ракија они ће се „пријатељити“ у више наврата у даљем току свадбене процедуре и на тај начин, разменом истог, утврђи-

¹⁴⁴ В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 432–433.

¹⁴⁵ Vera S. Erlich, U društvu s čovjekom, SNL, Zagreb 1978, 193; V. S. Erlich, Porodica u transformaciji ..., 173.

¹⁴⁶ В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 34.

¹⁴⁷ Дубла је крупнији златник. Обично вреди два дуката, па отуда и назив.

¹⁴⁸ Кондир је могао бити од стакла или земље. Суд са ракијом која има изразито ритуалну функцију (служи за „пријатељење“, њоме се позивају или дочекују сватови и сл.) обавезно је закићен биљем.

вати пријатељство. Ритуализован поступак размене ракија подразумева и то да при поласку младожењин отац оставља пријатељу своју ракију, а узима његову. Размена истог — ракије указује на равноправан статус (као и на обавезе које из тога произилазе) обеју страна. Момкови и девојчини родитељи улазе у сроднички однос који се назива „пријатељство“ — однос у коме су, по дефиницији, обе стране равноправне. Реално, међутим, о равноправности двеју страна нема ни говора. Девојчини родитељи не само што дају кћер, већ уз њу морају да дају и мираз. Управо због тога, ритуал, својим симболичким језиком, покушава да изрази и реши контрадикторност и превлада кризу потенцирајући принцип једнакости. Новоуспостављени однос је крхак и нестабилан, а важан — „пријатељење“ због тога, еквивалентном разменом, мора да се понови и потврди више пута током ритуала.

У тренутку кризе, регруписавањем (једна породица губи члана / друга добија) нарушене друштвене равнотеже, успоставља се сроднички однос — пријатељство између двеју породица, однос на коме се темељи читава мрежа других односа. На значај пријатељства двеју породица, осетљиве, а важне друштвене везе, ритуал ставља акценат.

Овом приликом одређен је и датум *исџиџа* младих. Од *уговора* до *исџиџа* обично је пролазило 10–15 дана. У овом интервалу улази се дубље у сепарацију, криза постаје изразитија.

Испит

Овај сегмент свадбеног ритуала подразумева, према утврђеном православном канону, *исџиџи* младог пара пред свештеником, а након тога „пријатељење“ двеју страна, које је овом приликом садржински богатије, разрађеније и са већим степеном обавезности, затим даривање, као и свечани ручак и весеље.

Исџиџи се одржавао у недељу. У селима која нису имала цркву, *исџиџи* се искључиво одржавао у кући девојке. У граду као и у селима која су имала цркву *исџиџи* се такође одржавао у кући девојке, а у ретким случајевима млади би били „испитани“ у цркви да би се избегли трошкови. Свештеника је позивао девојчин отац, који је и сносио трошкове.

На дан *исѣиѣа* у кући девојке окупљају се њени сродници, а око поднева долазе младожењини са свирачима. На *исѣиѣу* је, са једне и са друге стране, укупно било 30–60 људи.

Девојчини родитељи и сродници дочекују младожењине испред куће (где свекар води коло), поздрављају се са њима и уводе их унутра. Младожењини доносе дар за девојку, као и ракију, вино и погачу, реквизите посредством којих ће се „пријатељити“. Девојка је у издвојеној просторији, у коју нека од њених рођака уводи младића, а онда их заједно доводи код старијих. Девојка све старије љуби у руку.¹⁴⁹ Свештеник, према црквеном канону, обавља *исѣиѣ* младенаца. Девојка свештеника дарује пешкиром.

Након тога девојчин и момков отац се „пријатеље“ тј. размењују ракију и вино (што је додатни елеменат) на већ описани начин. Овом приликом по први пут се „пријатеље“ и тако што заједно ломе погаче.¹⁵⁰ На столу или софри поред њих стављају се две погаче једна преко друге. Одоздо је погача коју је донео будући свекар, а одозго је, преко ње, домаћинова погача. Како су ми саговорници објашњавали, увек је „домаћинска“ погача одозго и прво се она ломи (јер су у његовој кући, на његовој територији), а потом се, на исти начин, ломи свекрова погача која се налази одоздо. Пријатељи се прекрсте, ухвате погачу један с једне, други са друге стране, мало је подигну (да би, према мишљењу казивача, све напредовало, ишло навише) и преломе је напола. Свако свој део ломи даље са оним ко му је најближи. Свима се даје да окусе од погаче (дакле, да партиципирају), па макар то била и мрвица. Чин комадања, дељења погаче (целине, круга) означава успостављање односа. Пријатељи се након „пријатељења“ пољубе. С обзиром на то да су се њиховим „пријатељењем“ заправо „пријатељиле“ две сродничке групе, сви присутни с једне и са друге стране љубе се, говорећи: „Нека је

¹⁴⁹ Често је девојка и младића љубила у руку. Једна од мојих саговорница испричала је да ју је мајка саветовала да тако поступи, врањском изреком: „И пет’л (*пѣѣао*, у смислу ситан и неугледан, прим. С. З.) да је, муж је!“

¹⁵⁰ На испитиваном подручју под погачом се подразумева округао хлеб од пшеничног брашна са квасцем, на чијој горњој површини су начињени украси од теста.

срећно пријатељство“. Од тог тренутка они једни друге осло-вљавају са „пријатељу“ и „пријатељке“.

Мали део једне и друге погаче младожењини носе назад, својој кући. Саговорници су ми објашњавали да се тако чини због тога што су то комади „од добро, од пријатељство“. Заправо, код куће је свакако остао неко од чланова породице.¹⁵¹ Део се враћа да би и он окусио од погаче, чија је основна симболика, у овом контексту, пријатељство, тј. да би и он учествовао у чину „пријатељења“ и да би се тако између свих чланова двеју породица успоставио сроднички однос. Поступак „пријатељења“ посредством погача понавља се више пута током ритуала (укупно три пута), као и размена ракије и вина, да би се склопљеном пријатељству дала тежина обавезности. Сваки нагли помак у ритуалном процесу свадбе запечаћује се „пријатељењем“.

Осим погача које су у функцији „пријатељења“, у ритуалу се срећу и друге врсте погача и обредних хлебова уопште. Сваки од њих појединачно има сопствену семантику у зависности од конкретне ритуалне контексте у коме се налази (тако ће и бити разматран), али су значењски повезани у јединствену целину, која има јак семантички набој. Она, повезана са другим, семантички снажним елементима свадбеног ритуала, образује његову основну поруку.

„Пријатељска“ погача, како само њено име и улога у ритуалу упућује, у основи симболизује пријатељство. Умешена је од пшеничног брашна. У аграрној култури традицијског друштва пшеница има посебан значај,¹⁵² а хлеб представља основну храну.¹⁵³ Ова погача асоцира плодност, благостање, добробит, пре-

¹⁵¹ У приликама као што је *исјић*, свадба и сл. сматра се да кућа не сме бити затворена и да обавезно неко мора остати у њој да је „чува“. Овакав захтев је разумљив ако се има у виду специфична осетљивост тренутка и самим тим повећана могућност подлагања негативним дејствима. Одлазак на *исјић* подразумевао је и целодневно одсуствовање од куће, па су поједини чланови породице били спречени обавезама око мале деце, стоке и сл.

¹⁵² Душан Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Нолит, Београд 1991, 59–61.

¹⁵³ А. Л. Топорков, *Хлеб*, у: Светлана М. Толстој, Љубинко Раденковић (редактори), *Словенска митологија — енциклопедијски речник*, Zepher Book World, Београд 2001, 562–564; А. А. Плотникова, *Колач*, у: С. М. Толстој, Љ. Раденковић, (редактори), наведено дело, 274.

ма речима казивача — „берићет“. Њу, али и све друге врсте обредних хлебова може да меси искључиво особа која има живе родитеље. Овакав захтев важи и за многе друге ритуалне поступке (о чему ће бити речи у даљем тексту) и представља светлуцаву нит којом је проткан и обележен цео свадбени ритуал. „Пријатељска“ погача, дакле, садржи принцип живота, плодности, плодотворности — принцип који се потенцира кроз цео ритуал. Тиме што од ње морају да окусе сви (овакав захтев односи се на још неке погаче у ритуалу), принцип који она садржи, захвата и прожима све, обједињујући их у реалности *communitas*-а — заједништва, хомогености, једнакости, креативности.¹⁵⁴

Након „пријатељења“ приступа се даривању. Нишан који је девојка послала младожењи представља камичак око којег се круг оних које она дарује концентрично шири. Овом приликом она дарује чланове младожењине уже породице — оца, мајку, браћу и сестре, а на самој свадби систем даривања ће се још више проширити. Члановима младожењине породице девојка предаје бошчалук¹⁵⁵, а они јој, као уздарје, дају новац у симболичној вредности. Исте дарове које им је предала на *исџиџу*, у кући својих родитеља, девојка ће им поново предати на свадби, али у њиховој кући и то поред огњишта — простор у коме се предаје дар утиче на његово значење.¹⁵⁶ Иако младожењини добијене дарове носе кући, они према њима имају потпуни однос поседовања тек након што им их невеста преда у њиховој кући, и то онда када ју је свекрва увела у домаћи култ.

У кризу се закорачило дубоко — даривање је у периодима угрожености појачано,¹⁵⁷ а уз то „давање има моћ обавезивања других, а да при том није потребно прибегавати сили“.¹⁵⁸ Девој-

¹⁵⁴ V. Turner, *The Ritual Process...*, 96.

¹⁵⁵ *Бошчалук*, т. (перс.-тур.) дар који се састоји од одевних предмета, замотаних у бошчу, одакле и назив. *Бошча*, ф. (перс.) платно четвороугаоног облика у које се нешто замотава. А. Škaljić, *navedeno delo*, 149.

¹⁵⁶ Anna Zambrzycka-Kunachowicz, *Kulturna funkcija dara*, *Etnoantropološki problemi* 2, Beograd 1987, 19.

¹⁵⁷ Исто, 15.

¹⁵⁸ Maurice Godelier, *L'énigme du don*, II. De l'existence d'Object Substituts des Hommes et des Dieux, *Social Anthropology* 3/2, Cambridge University Press, Cambridge 1995, 103.

ка даром обавезује чланове младожењине породице, али и они обавезују њу и то не само уздарјем. У име куће, свекрва девојци предаје неки комад накита, материјал за блузу, „шамију“ (танку мараму за главу, обично од маркизета) и огледало¹⁵⁹.

Даривањем се завршава озбиљни, „службени“ део и улази се у домен лудичког, изокренутог. Свечани ручак и весеље трају до касно у ноћ.

Од *испийи* до свадбе обично прође 2–3 месеца. У овом периоду девојка убрзано завршава дарове и текстилне предмете за своје будуће домаћинство. Она и младић имају право да заједно „стоје“ на саборима и у сличним приликама, али се води рачуна о томе да с њима увек буде неко од девојчаних сродника. Међу пријатељима не постоје директни контакти, већ, ако је то неопходно, посредује проводација. Чланови заједнице којих се промена тиче у овом периоду су на самом рубу сепарације, где их заплускују јаки таласи маргиналности. Они плутају (што нарочито важи за „испитану“ девојку која више није дете, већ се посвећено припрема за ново домаћинство, али још увек не припада категорији социјално зрелих јер су њени контакти с младим под строгим контролом старијих) између дефинисаних позиција у друштвеној структури, у стању у коме се у симбиози налазе елементи једног и другог статуса.

Позивање сватова

На свадбу се прво позива кум, потом стари сват (свадбе без кума и старог свата не може бити), а онда остали учесници са једне и са друге стране. Сватови се позивају на ритуално утврђен начин, с тим што је позивање кума и старог свата посебно ритуално разрађено.

Кумство представља социјално-духовну установу (функције су углавном друштвеног карактера), преносиво и наследно добро, са патрилинеарном линијом трансмисије.¹⁶⁰ На терито-

¹⁵⁹ Огледало има апотропејска својства. Д. Бандић, *Народна религија...*, 102; Шпиро Кулишић, Петар Ж. Петровић, Никола Пантелић, *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Београд 1998, 329–330.

¹⁶⁰ Nikola F. Pavković, *Etnološka koncepcija nasleđivanja*, *Etnološke sveske* IV, Београд 1982, 32.

рији Враћа и околине у посматраном периоду кумство је чврста, трајна и наследна међупородична веза.¹⁶¹ Куму се указује изузетно поштовање. Сматра се за велики грех раскинути кумство, или се на било који начин куму замерити. Контакти између кума и кумашина су веома редуковани, сведени на пригодне прилике, да би се спречила свака могућност настанка конфликтне ситуације.

Код кума, да би му упутио позив за свадбу, одлази свекар, а са њим може да пође и свекрва или неки други старији сродник. Они са собом обавезно воде и једног суседа. Носе ракију и погачу. Свекар позива кума на свадбу и нуди га ракијом. Кум прихвата ракију, што значи да је прихватио позив. Кум наздравља, благосиља младенце и исказује најбоље жеље. Након тога, погачу коју је свекар донео, кум ломи (на начин на који се ломи „пријатељска“ погача, с тим што је овде само једна — свекрова) са суседом свог кумашина. Постоји строга забрана да кум и кумашин заједно ломе погачу. У ситуацијама када се кумство раскине или када се између кума и кумашина поремете односи, каже се: „Искршише погачу“.

Кумство је трајна и наследна веза. Однос према куму је пун поштовања и пажње. Између кума и кумашина избегавају се учестали, непосредни контакти као и све ситуације које би можда могле да доведу до сукоба. Заједничко ломљење погаче је већ директан, близак контакт. Због тога свекар са собом води суседа, особу која је изван односа кумства. Он ће у овој прилици заменити кумашина и с кумом преломити погачу.

Погача којом се позива кум није у функцији успостављања новог односа с обзиром на то да он већ постоји као наследан. Њоме се осетљиви однос кумства потврђује и учвршћује у критичном тренутку. Кумов благослов је на свадби најважнији дар, па му се погачом указује част. Погача, самим тим што је једна, што ју је свекар донео у кумову кућу, изражава неравноправан статус. Од ње сви присутни поједу по парче (део свекар враћа назад јер од ње морају да окусе и укућани) да би партиципаци-

¹⁶¹ Искрпну анализу проблема кумства са акцентом на друштвеној основи појаве нуди рад: Радомир Д. Ракић, *Кумство у православних југословена као социјално-сигрукијурни облик*, *Etnološki pregled* 10, Cetinje 1972, 105–117.

јом, на основу принципа који погача садржи, у однос кумства, у преломном моменту, били обједињени и утврђени сви.

Стари сват („старејко“) је, према идеалном обрасцу, младожењин ујак (свекрвин рођени брат), а према оствареном сродник, који може бити и даљи, с мајчине стране. Он је обавезно ожењен човек. Код старог свата, да би му упутили позив, одлазе свекар и свекрва с још неколико сродника (обично 5–6 људи). Носе ракију и погачу. Свекар се обраћа старом свату и нуди га ракијом, коју овај прихвата. Након тога свекар и стари сват ломе погачу на начин на који се ломи „пријатељска“ погача. Информатори су објашњавали да је однос са старим сватом слободнији, опуштенији и не тако важан као однос са кумом. Стари сват има посебан значај само на свадби (после свадбе он има значаја као сродник, али његова ритуална улога престаје), па са њим свекар може да преломи погачу. Чином комадања погаче, између свекра и старог свата постојећи сроднички однос добија ритуалну димензију. Од прелоњене погаче сви поједу по парче, а један део свекар враћа својој кући из истих разлога из којих се враћа и погача којом се позива кум, као и „пријатељска“ погача.

Свекар или неки други мушкарац из куће (на пример, младожењин стриц или старији брат) с ракијом позива остале сватове. На исти начин се позивају и сватови на девојчиној страни.

Засевка

Засевка је саставни, уводни део свадбе у ужем смислу речи. Она се организује у суботу увече (дакле, уочи саме свадбе) у младожењиној кући. Обично почиње око 18 часова и траје до поноћи. Садржајну специфичност *засевке* чини коло које води свекрва са ситом пуним пшенице и др. којим отвара свадбено весеље.

У литератури која разматра свадбу на јужнословенском простору не помиње се *засевка*. Видосава Николић-Стојанчевић описује *засевку*, али не улази у порекло и значење термина.¹⁶² У бугарској традицијској свадби *засевка* као сегмент свадбеног ритуала постоји, али има другачији садржај и форму

¹⁶² В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 437.

— под *засевком* се подразумева припрема обредних хлебова.¹⁶³ Радост Иванова пише да је у основи првог дела овог термина сејање жита или просејавање брашна, а други део означава различите етапе у припреми хлеба.¹⁶⁴ Наведено објашњење настанка термина у бугарском језику, податак са терена да се прво сејање пшенице назива „засејка“, као и то да свекрва током игре избацује садржај из сита таквим покретом руку као да сеје — упућују на претпоставку да је чин сејања у основи назива овог сегмента ритуала.

На *засевку* долази шири круг сродника и суседа, јер је то најсвечанији, најузбудљивији тренутак свадбе, чији ће почетак свекрва својим, *с в е к р в и н и м к о л о м*, означити. Сви желе да присуствују моменту када она „заигрује“¹⁶⁵ (у зависности од положаја у структури сродничке, али и шире друштвене заједнице, у улози учесника или макар посматрача). Сродници и суседи окупљају се у дворишту, а ту су и свирачи. Свекрва их не дочекује — она је у кући, припрема се и облачи посебну одећу.

Свекрвин костим снажно кореспондира са невестиним костимом (чему ће бити поклоњена посебна пажња у даљем тексту). Њих две су најистакнутији ритуални субјекти, пригодно обучене, визуелно издвојене од осталих, а једна наспрам друге обележене атрибутима који су значењски повезани. Није случајно ритуални сценарио захтевао њихову костимираност, јер сви који доживљавају промену статуса облаче посебну одећу да би истакли ту промену.¹⁶⁶ Свекар и младожења су обучени свечано, у нову одећу, али нису њоме посебно обележени.

Свекрва и невеста су на свадби биле одевене у пригодне алене¹⁶⁷ *ф у т е*. Фута је правоугаони комад тканине, 3–4 метра ширине и 80–90 центиметара дужине, ручне израде, са утканим танким вертикалним пругама. Најтипичније футе су „на две струке“, тј. из два дела, хоризонтално спојена, али тако да се пруге једног дела настављају на пруге другог дела (видети сли-

¹⁶³ Р. Иванова, наведено дело, 43.

¹⁶⁴ Исто.

¹⁶⁵ За свекрву се увек каже да она „заигрује“, тј. води прво коло на свадби.

¹⁶⁶ Е. Лић, наведено дело, 82.

¹⁶⁷ *Ален*, adj. (перс.) првен, јаркопрвене боје. А. Škaljić, наведено дело, 88.

ке 3. и 4). Фута се обмотава око појаса, при чему крајеви слободно падају и преклапају се један преко другог формирајући врсту дугачке сукње. Она се обавија само једном, јер се густо набире на узици којом се везује око струка. Дуж доње ивице опшивена је гајтаном или сатеном. У почетку је била прегача¹⁶⁸, а касније је еволуирала у врсту сукње.¹⁶⁹ Постоји више врста фута у зависности од материјала (вуна, кудеља...), боје (црна, тамноплава...), итд. Нарочито су биле на цени футе изаткане од посебне врсте памука, тзв. вајкара.¹⁷⁰

У посматраном периоду, фута је основни одевни предмет сеоске жене, како у свакодневним, тако и у свечаним приликама. Алена фута имала је ритуалну функцију — носиле су је само свекрва и невеста на свадби. Невеста је алену футу носила и у свечаним приликама (посета куму, старом свату и сл.), али искључиво током прве године брака. Невеста би своју алену футу након тога ставила у шкрињу и чувала је за дан када ће бити свекрва да ту исту футу поново „опаше“. Уколико свекрва није више имала синова за женидбу, она је своју алену футу могла поклонити снахи или кћерки. Алене футе су се као вредност чувале и преносиле.

Осим у алену футу, свекрва је била одевена и у либаде, део грађанског костима, што указује на њен повишени статус.¹⁷¹ На глави је имала мараму од маркизета, пастелне боје, завезану у чвор испод браде. Црвени цвет у коси, са десне стране, био је најзначајнији (неизоставан и код свекрве у граду) индикатор њеног статуса. На ногама је носила опанке или, за ту прилику купљене, ципеле. Овакав свекрвин костим могао је бити допуњен низом дуката или дубли око врата и везеним пешкиром прикаченим за појас са десне стране, да пада преко футе.

¹⁶⁸ *Фуџа*, f. (ар.) прегача, кецеља, застирач. А. Škaljić, наведено дело, 286.

¹⁶⁹ В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 289.

¹⁷⁰ Опширније о фути: Миленко Филиповић, *Белешке о сеоској ношњи у Врањском Поморављу*, Гласник Етнографског музеја 22–23, Београд 1960, 159–169; В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 288–294.

¹⁷¹ Свекрве са села либаде су куповале у граду и носиле су га искључиво на свадби.

Црвена боја, дистинктивно обележје свекрвиног статуса, конотира крв, живот, радост,¹⁷² односно ватру, крв, вулву,¹⁷³ а у контексту свадбеног ритуала остварену плодност.

Свекрва излази из куће. Пажња свих присутних усмерена је на њу. Девојка (кћер или рођака која има живе родитеље) предаје јој сито¹⁷⁴. Свекрва се прекрсти и са ситом у десној руци почиње да игра своје, свекрвино коло. Поред ње је свекар, па даље, према степену сродства, остали чланови заједнице. Сито је закићено цвећем, а покривено бошчом¹⁷⁵. У ситу је пшеница обавезна, а осим ње ту је и босиљак, шећер, бомбоне, ситан новац и „кравајче“ (мали хлебчић без квасца). Током игре свекрва три пута избацује садржај из сита у правцу истока¹⁷⁶. Она на овај начин „сеје“ садржај из сита да би, аналогно квалитету састојака, обезбедила младенцима: пшеницом и „кравајчетом“¹⁷⁷ — плодан брак и „берићет“, шећером и бомбонама — слadak живот, новчићима — обиље, а босиљак, моћан апотропајон, ту је да заштити „сетву“.¹⁷⁸ Ритуални поступак који има за циљ да, према принципима имитативне магије, обезбеди плодност, изводи

¹⁷² Е. Лић, наведено дело, 86.

¹⁷³ Љубинко Раденковић, *Симболика светиња у народној магији Јужних Словена*, Посебна издања Балканолошког института САНУ, књ. 67, Београд; Просвета, Ниш 1996, 293.

¹⁷⁴ Вања Николова објашњава да на *засевки* бугарске традицијске свадбе сито симболизује улогу женских репродуктивних органа. Сито с отвором навише прима брашно (= оплодња), задржава га на тренутак, а потом брашно излази из сита (= рађање). Ваня Николова, *Сватбените „засевки“*. *Опит за семантичен анализ*, Българска етнография, кн. 4, София 1993, 61.

¹⁷⁵ Видети напомену бр. 155.

¹⁷⁶ Информатори су говорили „накуде изгревку сунце“, тј. у правцу изласка сунца. Исток и запад, стране света везане за излазак и залазак сунца, смену дана и ноћи, улазе у ред опозиција типа „горе — доле“, „добар — рђав“, итд. што одређује значењску симболику: *исток* — светлост, праведност, благостање, животност, исконско, *запад* — нечистоћа, неправедност, сиромаштво, смртност. Н. И. Толстој, *Исток — Запад*, у: С. М. Толстој, Љ. Раденковић, (редактори), наведено дело, 230.

¹⁷⁷ По правилу, „кравајче“ се из сита не избацује са осталим садржајем. У начину поступања с њим постоје локалне варијанте, али се најчешће оно оставља и чува у кући.

¹⁷⁸ Приликом „засејке“ — прве сетве босиљак се ставља у семе. О апотропејским својствима босиљка опширније: Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, наведено дело, 60–61; Д. Бандић, *Народна религија...*, 57–59.

жена која је остварила своју биолошку моћ, родила сина и управо доживљава промоцију у статус свекрве, за жену највиши могући статус у патријархалној заједници.¹⁷⁹

Свекрвино коло је тип отвореног кола¹⁸⁰, чији је правац кретања удесно, кружном линијом и траје веома дуго. Када се заврши, свекрва сама плаћа свирачима, а сито враћа девојци од које га је примила.¹⁸¹ Њој онда сви прилазе и честитају јој што је постала свекрва, речима: „Ај, нека је са срећу, свекрво!“ Од тог момента, па до краја свадбе сви је ословљавају са „свекрво“, а она се на то радо одазива. Овим колом она је јавно промовисана у статус свекрве, што се може означити као „врхунац њеног женског постигнућа“¹⁸². Мени блиска особа, рођена 1919. године, чији се син оженио без свадбе, дубоко је жалила због тога говорећи да се, ето, њој није дало да буде свекрва. Иако суштински јесте свекрва, јер има снаху и унукe, она тог дана није доживела званичну промоцију у тај статус. Уколико свекрва има ожењеног сина, њен статус добија већи значај са сваком новом снахом.

У свим фазама свадбене процедуре свекрва има веома активну улогу, али је *засевка* у пуном смислу речи њен тренутак. Током истраживања, питала сам због чега је улога свекрве тако истакнута, зашто, на пример, прво коло не води свекар, с обзиром на то да се ради о патријархално организованој заједници. Редовно сам добијала одговор: „Затој што је она мајка!“ Црвена боја њене одеће је, како су ми информатори објашњавали, „на радост“ што је оженила сина, а пригодно је обучена „да се знаје да је свекрва. Свекар седи с кума и старејка, пије и мези, а свекр-

¹⁷⁹ М. Малешевић, *Ритуализација социјалног развоја жене...*, 106–107. Луцидну анализу друштвеног контекста високог ритуалног достојанства свекрве на ширем балканском простору даје М. Малешевић, *Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу...*, 177–184.

¹⁸⁰ О отвореном и затвореном колу: Оливера Младеновић, *Коло у Јужних Словена*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 14, Београд 1973, 110–116.

¹⁸¹ Свекрва најчешће игра само са ситом. У неким случајевима она је могла да, вративши сито девојци, од ње прими „кондирче“ пуно ракије и са њим у руци одигра још један круг.

¹⁸² М. Малешевић, *Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу...*, 177.

ву сви гу викав: 'Дај овој, куде је оној'", што јасно илуструје њену истакнуту и активну улогу.

Пут који доведена невеста пролази у оквиру мужевљеве породице Едмунд Лич објашњава: „Свака удата жена прво се као туђинка укључи у локалну групу обједињену према пореклу. Она је суштински зла — страни предмет, сексуални објекат, нечиста. Али током времена она постаје мајка новог члана лозе. У овом другом својству она је суштински добра, оличење врлине и чистоте, антитеза сексуалном објекту“.¹⁸³ Родивши дете, снаха је коначно примљена у мужевљеву кућу, односно, процес њене интеграције (започет просидбом) сада је завршен. Казивачи објашњавају да је она, родивши дете, „пуштила корен“. Посредством детета она изграђује позицију унутар нове куће, која ће бити боља уколико су дете или деца мушког пола.¹⁸⁴ Отуда и снажно везивање мајке за сина, јер јој он, заправо, обезбеђује статус. Син је медијум помоћу кога она од туђинке постаје Мајка — стуб породице. Његовом женидбом она даље напредује у статусу, јер као свекрва добија највиши могући степен ауторитета, који, као жена, може да има у патријархалној заједници.

На свадби су могле бити и т р и с в е к р в е, али само једна од њих је „права“ — младожењина мајка. Све три су одевене у пригодну одећу и свака од њих игра своје, свекрвино коло. Оне су, према идеалном обрасцу, три јетрве. У пракси су могле бити и сестре или, на пример, две јетрве, а трећа је заова или нека сусетка. Смисао оваквог концепта ритуала је, према речима информатора, да и она жена која нема сина добије прилику да буде свекрва. На материнску улогу жене и то свекрве — мајке сина ритуал ставља акценат.

После свекрве коло води свекар, а онда редом, према степену сродства и ауторитета, остали чланови заједнице. Након весеља, поставља се софра.

¹⁸³ Е. Lič, наведено дело, 114.

¹⁸⁴ У нашој патријархалној породици изразита је тежња да се обезбеди мушко потомство, које наслеђује материјална, духовна и социјална добра. Кћер је искључена из наследства. Она само има право на отпремнину приликом удаје. Опширније: N. F. Pavković, Etnološka koncepcija nasleđivanja ..., 33, 35–36.

* * *

Током дана, у суботу уочи свадбе, и у једној и у другој кући теку интензивне припреме. Млади, који имају живе родитеље, обележавају границе — капију (изнад које се намешта дугачак врбов прут у облику полукруга, оплетен цвећем и зеленилом) и улазна врата куће (изнад којих је наниз од цвећа на црвеном концу), а припремају и цвеће којим ће бити означени учесници ритуала. У младожењиној кући, на тавану изнад улазних врата, ставља се погача „да би сватови били мирни“. У кризном тренутку, ова погача (= плодност, обиље, добробит) има функцију успостављања и одржавања складних односа.

Купање младожење и невесте је обавезно. Прочитано у ритуалном кључу, то је чишћење, „скидање“ старог, да би иницијант могао да прими ново. У купању, као и у облачењу и украшавању, невести могу да помажу искључиво особе које имају живе родитеље. Том приликом изводе се магијске радње с циљем да се невеста, у осетљивом стању маргиналности, заштити од негативних утицаја, али и да се, управо у таквом тренутку (када се чини лако „примају“) утиче на њену плодност.

Свадба

У недељу, рано ујутру, пре него што почну да се окупљају сватови¹⁸⁵, и у једној и у другој породици, уколико се удаје или жени последње дете, „кити“ се стожер, стуб постављен на гумно, у дворишту, који служи за вршидбу.¹⁸⁶ Младићи који имају живе родитеље ките стожер тако што на његов врх стављају јабуку, пешкир, вино, ракију и босиљак. Стожер се кити да би се означило да су родитељи испунили своју родитељску дужност и

¹⁸⁵ На испитиваном подручју, сватови су учесници свадбе. Израз *сваји* / *свајлови* има позитивну конотацију. У употреби је и израз *свадбари*, али он има извесну пејоративну нијансу. То су сватови на некој туђој свадби, далеко од нас, они који праве буку и сл.

¹⁸⁶ Стожер представља симбол стабилности домаћинства, као центар непокретне имовине (земље, куће) има значење култног места. А. А. Плотнокова, *Стожер*, у: С. М. Толстој, Ј. Раденковић, (редактори), наведено дело, 512.

да су сву своју децу удомили. Вршидба (посао око жита је завршен, хлеб је обезбеђен) у ритуалу се, симболичким путем, посредством стожера, изједначава са завршеним родитељским послом — женидбом / удајом најмлађег детета. По завршетку свадбе стожер се раскити.

И у младожењину и у невестину кућу најпре долазе најближи сродници. У невестиној кући теку уобичајене припреме за дочек пријатеља, док је „главна“ радња у младожењиној кући.

Свекар сватове дочекује на капији ракијом, а са њим су остали мушки чланови породице (његов отац, брат и сл.). Ту је, али мало по страни, и младожења, а поред њега је његов пратилац, „м л а д о ж е њ с к и м о м а к“, истакнути ритуални субјект. „Младожењски момак“ је најбољи друг младожење, млад човек, обавезно ожењен (према идеалном моделу тек ожењен). Он се током целе свадбе од младожење не одваја и у свему му помаже. Разумљив је захтев да „младожењски момак“ буде ожењен човек, да има искуство које младожењи, обично веома младом, недостаје, а који је уз то његов друг — неко ко му је близак и раван. Ритуално обележје „младожењског момка“ је „кондирче“ са заслађеном ракијом, закићено разнобојним цвећем, тако да буде што шареније. Он „кондирче“ носи са собом током целе свадбе, а обавезан је да ракијом понуди сватове који долазе.

Сватовима који пристижу прилазе две девојке са припремљеним цветовима (цвеће је обавезно природно, црвеним концем причвршћено за основу од „вечно зеленог“ биља) које стављају на њихов ревер као ознаку статуса — ритуалног (да су учесници свадбене церемоније; главни ритуални субјекти закићени су већим и лепшим цветовима; младожења и „младожењски момак“ добијају беле цветове, а свекрва црвени и сл.), али и брачног — онима који су у браку цвет се ставља на десну страну, а онима који нису на леву. Младожењи се у његовој кући цвет ставља на леву страну, а у невестиној он добија цвет и на десној, чиме се означава његов лиминални (више није неожењен, али још није ожењен) статус. Остали сватови са младожењине стране у невестиној кући бивају поново закићени на истој страни на којој то већ јесу. Они се од сватова с невестине стране разликују по томе што имају по два цвета — ознаку да су прешли две границе. Када се сватовима закачи цвет на ревер, они, тим чином,

постају посвећени, обележјем издвојени од „спољашњег“, „профаног“ света, улазе у несвакидашњу временско-просторну раван, којом владају специфичне законитости. За тај цвет — улазницу у другу реалност они дају новац симболичне вредности — свако прелажење граница прати размена дарова.¹⁸⁷

Када се окупе најближи сродници, сви заједно, са свирачима, одлазе да „сретну“ старог свата. Стари сват на свадбу долази пре кума и других сватова, а одлази последњи. На договорено место, 200–300 метара од куће, они дочекују старог свата, поздрављају се са њим и његовим гостима (стари сват води 15–20, па и више својих пратилаца). Играјући, долазе младожењиној кући, испред које стари сват води коло. Потом, предвођени старим сватом, сви заједно одлазе да, на исти начин, „сретну“ кума. Кум са собом води мање гостију, обично 7–10. У дворишту младожењине куће кум води коло, а потом се поставља доручак.

Пристижу и остали сватови, даљи сродници и суседи. Формира се колона и креће се „по снашку“. Колону предводи стари сват. Он руководи свадбом, темпира полазак и кретање сватова, као и трајање појединих сегмената, њега сви слушају — „све је како старејко каже“. Кум се сматра „старијим“ од старог свата и његова реч је важнија. Али, он је толико поштован ауторитет да се не меша у ток догађаја, већ се држи по страни и у свему је умерен. Он је са старим сватом на челу колоне. Иза њих је њихова „пратња“ — гости које они воде, потом свекар и свекрва, девер, па остали, према сродству и ауторитету, чланови заједнице. Младожења и „младожењски момак“ су на зачељу. Сватови су по невесту најчешће ишли пешице или су јахали коње; имућнији су се возили чезама. Коњи и чезе били су закићени пешкирима и свежим цвећем.

Када се сватови приближе невестиној кући, испред њих се издвајају „муштулугије“, 2–3 младића, који иду да најаве долазак. У невестиној кући их, за глас који су донели, дарују пешкирима и ракијом. Са добијеним даровима — обележјем они се враћају назад да обавесте младожењине сватове да је за њихов дочек све спремно.

¹⁸⁷ Malgorzata Maj, Prilog analizi obrednog dara, Etnoantropološki problemi 2, Beograd 1987, 30.

* * *

Испред невестине куће коло води стари сват или свекар. Играјући, они са свирачима улазе на капију, где их пријатељ, са старијим члановима сродничке заједнице, дочекује ракијом. Часници, свекар и други важнији сватови улазе у кућу. Пријатељи их служе храном и пићем, сви се заједно веселе, а кум и стари сват држе здравице.

Код младе, која је у посебној, издвојеној просторији, прво улази свекрва и предаје јој вео (метонимијски знак невесте¹⁸⁸) с венчићем за косу. Специфичност вела на испитиваном подручју је у томе што он не покрива невести лице, већ целом дужином пада преко њених леђа. Није случајно ритуални сценарио захтевао да код невесте прво уђе свекрва и да јој управо она преда ознаку невестинског статуса — њихова повезаност ће у даљем току свадбене процедуре постајати све изразитија. Код невесте затим улази девер (дечак од 10–15 година, младожењин брат или сродник), а младожења и „младожењски момак“ могу да уђу тек када их позову. Млади се служе прженим јајима и питом. Девер невести доноси на дар оно што су купили свекар и свекрва — ципеле или папуче које јој лично обува и прстен, који ће, пре него што јој стави на руку, провући кроз донету обућу. Невеста деверу везује (преко десног рамена, са крајевима увезаним испод левог пазуха) посебан деверски пешкир, који се од осталих пешкира на свадби издваја дужином и лепотом (видети слику 5). Он на крајевима има урађену чипку, а може да буде проткан и свиленим нитима. Девер на свадби има задатак да се од невесте не одваја, да је „чува“, а она, дајући му пешкир, који представља ознаку деверског статуса, изражава своју сагласност. У невестину кућу девер је донео и венчић исплетен од свежег цвећа, повезаног црвеним концем, као и „грабену погачу“. Он невести даје да попије гутљај црног или црвеног вина¹⁸⁹ кроз венчић, који онда изнад њене главе раскида (невеста

¹⁸⁸ Е. Лић, наведено дело, 83.

¹⁸⁹ О вину као супституту, симболизацији крви (= живота), опширније: Д. Бандић, *Народна религија...*, 44–48; Н. И. Толстој, *Вино*, у: С. М. Толстој, Љ. Раденковић, (редактори), наведено дело, 82.

може мало да се сагне, али се сматра да на свадби не сме да седи, да би лакше рађала). Потом девер над невестином главом држи „грабену погачу“ (специфичност ове погаче у односу на друге врсте погача у ритуалу је у томе да се приликом њеног спремања не користи квасац, већ сода бикарбона и да се додају јаја¹⁹⁰ и шећер) од које, на шта и њено име упућује, сви присутни „грабе“. Ова погача се ломи непосредно пре него што младу изведу из куће, дакле, на граници. Комадање погаче и венчића је, заправо, комадање, растакање претходног статуса, знак да је једна етапа ритуалног тока завршена. Информатори објашњавају да су у соби код невесте искључиво млади људи, па се погача „граби“ да би се тако и они „грабили“ једни за друге — девојке за младиће, младићи за девојке. Уграбивши комад погаче, која означава приближавање крају сепарационе фазе, они „грабе“ комад ритуалног процеса, да би он и њих, према принципу контагиозне магије, понео ка новом, пожељном, брачном статусу.¹⁹¹

За то време у просторији у којој су часници и старији тече паралелна радња. Младожењини родитељи донели су погачу, ракију, вино и мало брашна и соли да би се „пријатељили“. Поступак „пријатељења“ је исти као на *исџиџу*, с тим што сада постоји додатни елеменат. Преко погаче коју је донео свекар ставља се домаћинова погача (као на *исџиџу*), а преко њих се ставља чинија са брашном и сољу из обеју породица. Стари сват у ту чинију ставља бурме младенаца, а онда измешано брашно и со из обеју кућа провлачи кроз бурме. То исто чини и кум, а онда редом сви присутни с младожењине стране. Они у ту чинију стављају и новац, који, на крају, сакупља стари сват и предаје невестиној мајци, као надокнаду што је очувала кћер. Помешано брашно и со стари сват дели на два дела и враћа свекрви и ташти. Поступком мешања брашна и соли — двеју основних ком-

¹⁹⁰ Млада и младожења су послужени јајима; „грабена погача“, која се ломи над младом, једина је погача на свадби која у себи садржи јаја. Јаје конотира плодност, рађање, живот. Опширније: Д. Бандић, *Народна религија...*, 48–49; Л. Н. Виноградова, *Јаје*, у: С. М. Толстој, Љ. Раденковић, (редактори), наведено дело, 234–236.

¹⁹¹ Како је објашњено на почетку овог поглавља, брак се, као и његово правовремено заснивање, сматра веома важним. Говори се: „Рано ручај, не мај се, млад се жени, не кај се“.

понената за припрему хране — и њиховим провлачењем кроз бурме, симболичким језиком, ритуал изражава суштину новоуспостављеног односа. Брашно с погачама и житом из сита образује јединствено семантичко поље, а со уопште игра значајну улогу у успостављању односа, склапању савеза и сл. Пријатељи након тога ломе погаче и размењују ракију и вино на исти начин и из истих разлога као на *исџиџу*.

Описану радњу са брашном, сољу и бурмама изводи стари сват, премда би било логичније да то чини кум, због његове везе са црквеним церемонијалом. Управо то показује специфичност улога кума и старог свата на испитиваном подручју — кум се држи достојанствено и по страни, а стари сват има активну и истакнуту улогу.

Свекрва надгледа и, према потреби, помаже у извођењу обреда и у једној и у другој просторији. Верује се да она на свадби не сме да седне, а нарочито то не сме да учини у младиној кући. Информатори додају да она не само да не сме, већ и не стиже да седне, јер је неопходна на више места истовремено.

Када то одреди стари сват, сватови полазе из младине куће. Прво излазе сви старији, а онда невесту изводи брат који је нежењен и девер. Невеста брату на раме ставља дар — кошуљу, пешкир и чарапе. Испред куће брат невесту предаје деверу. Ритуални сценарио налаже да и невестин и младожењин брат буду нежењени, па макар то били и дечаки млађи од 10 година. Младожењин отац је девојку испросио од њеног оца, а девер, младожењин брат, преузима је од њеног брата, оног који ју је до тада „чувао“. Очеви, дакле, уговарају, а браћа врше примопредају. Ритуал подвлачи да ће невеста ауторитет мушкараца (оца, брата) из своје примарне породице заменити ауторитетом мушкараца породице у коју одлази.¹⁹² Оваквом предајом, у којој је невеста пасивни субјект, фаза сепарације се интензивира и постепено приводи крају.

У дворишту невеста дарује своје укућане и сроднике на ритуално утврђен начин. Она најпре предаје чашицу ракије, на шта онај који прима дар узвраћа здравицом. Невеста му онда на раме ставља дар, текстилне предмете које је лично израдила, а

¹⁹² М. Малешевић, *Ритуализација социјалног развоја жене...*, 65.

он јој узвраћа новцем симболичне вредности. На њен дар увек се одговара уздарјем; он се симболично плаћа. Круг невеста — прималац дара увек је затворен. Невеста на растанку одваја један део своје „спреме“, која, иако израђена од материјала и новца из куће, носи њен лични печат, да би даровала оца, мајку, али и ширу родбину, и то у тренутку када иступа из њиховог рода (брат ју је предао деверу), а у нови род још није примљена. Даривање (трансакција која оцртава и симболичку и економску равн друштва) прати сепарацију невесте од својих, али (као што ће бити речи у даљем тексту) и њену интеграцију у нову групу. Младожења том приликом дарује ташту и свастике (обично материјалом за блузу; према речима информатора, „зет даје реда ради“) да би, на граници, потврдио успостављене односе. У зависности од расположивог времена, свако са примљеним даром на рамену води коло.

На поласку, невеста се од својих опрашта љубећи старије (оца и мајку обавезно) у руку и примајући њихов благослов. То исто чини и младожења. Неко од њених даје јој чашу црног или црвеног вина (вино = крв, живот)¹⁹³ да попије гутљај и чашу баци иза себе. На овај начин невеста, ритуални субјект који најрадикалније мења своју социјалну позицију и на коме су атрибути обреда прелаза најизразитији, буком коју производи разбијање, али и самим разбијањем, распарчавањем, означава границу — сâм крај сепарације.¹⁹⁴

У зависности од конкретне ситуације, приликом извођења невесте из куће или, пак, при њеном изласку на капију, певана је песма веома тужне интонације:

*Трешња се од корња корњаше,
мома се од мајке делеше,
џрешња се од корња корњаше,
мома се од мајке делеше:
„Проићевај, мајко, ѝроићевај,
ѝроићевај цела родбино.
До сад сам мајку слушала,
Од сада слушам свекрва,*

¹⁹³ Видети напомену бр. 189.

¹⁹⁴ Ivan Kovačević, *Semiologija rituala*, Prosveta, Beograd 1985, 124.

*Свекрва, залва, јетрва,
И тој мало деверче.*¹⁹⁵

У песми је невеста упоређена са трешњом, јер је трешња воћка која прва цвета и прва зри, са белим цветовима и црвеним плодовима. Опозиција бело / црвено, присутна и у костиму невесте (алена фута и бела блуза и вео), носи дубока значења, која се, понављањем у ритуалу, појачавају. Трешња, симбол пролећа и новог живота, некада мање, некада више, али увек рађа, увек даје плодове. Попут трешње, млада се искорењује из породице у којој је рођена, напушта своје село или крај, мења део имена (суштинску ознаку идентитета), да би била пресађена на друго место, у другу кућу и тамо давала плодове.

У тренутку растанка, очекује се да млада плаче, а исто тако да и њени сродници покажу тугу. Ова песма, која у структури ритуала има тачно утврђено место, у форми младиног опроштаја изражава њена емоционална преживљавања. Она појачава емоционални тон тренутка, да би, кулминацијом туге, била изазвана катарза. Катарзични карактер песме помаже младој да заврши своју емоционалну сепарацију, одвоји се од родитељског дома и девојачког живота, да би нови дом могла дубоко да прихвати као свој и да би у њему могла да даје плодове. Смисао веровања да ће деца рођена у браку личити на невестине сроднике ако се она при поласку окрене, произилази из значаја који ритуал придаје њеној емоционалној сепарацији. Младожењини пазе да се невеста не окрене, због тога што она мора да се искорени, да заборави, да ожали.

Песма указује на одвајање невесте од мајке — не од оца. У кући, у чинији са брашном, сољу и бурмама, младожењини остављају новац за невестину мајку као надокнаду што је очувала кћер — не за оца. Материнску улогу жене, њену присну везу са децом ритуал стално наглашава. И у новој кући невеста ће бити упућена на женски круг, првенствено на свекрву. Младожењу песма и не помиње.

¹⁹⁵ Песма има велики број варијаната и позната је у широј околини Врања и у Македонији. Наведена варијанта објављена је у: Оливера Васић, Димитрије Големовић (прир.), *Народне ђесме и игре у околини Бујановца*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 21, Београд 1980, песма бр. 65.

У емоционалном погледу свадба има два пола. На једном је радост, весеље, а на другом туга. Ритуал „види“ и захтева тугу невесте и њених сродника, којима песма помаже у ослобађању од болних емоција изазваних губитком и у њиховом каналисању, али постоји, иако не експлицитно изражена, и туга младожењиних. Тугу доноси сâм чин промене, доласка новог члана, „туђе крви“, у кућу. Доласком невесте мењају се постојећи односи и улоге. Ковитлац обреда прелаза захвата све, али су његове фазе на свадби испреметане и помешане.¹⁹⁶ На самом почетку сепарације, одвајања од почетних позиција, појављују се елементи маргиналности, који временом преовладавају и добијају на интензитету. Одвођење невесте може се означити као крај фазе сепарације и потпуно улажење у домен лимиалног.

* * *

Младини родитељи и сродници не присуствују венчању у цркви, нити даљем току свадбе, што јасно говори о суштини настале промене. Поворку младожењиних сватова ка цркви предводи стари сват. На челу поворке је невеста (верује се да она не сме бити празних руку, па носи букет свежег цвећа или марамицу), коју води девер, а младожења и „младожењски момак“ су на зачељу. На путу према цркви певају се песме о туговању невестином. Ово је део једне од њих:

*„...Ој Данице мори, Данице невестѿо,
ишѿо си ѿол’ко, ѿол’ко, море, уилнена?
Да ли немаш, мори, даре да дарујеш?“
Проговара, море, Даница невестѿа:
„Ја си имам, море, даре да дарујем,
и на свекра, море, ѿој бела кошуља,
на свекрва, море, ѿој алена фуѿа;
но сам уилнена, море, ѿуђо село идем,
уилнена, море, ѿуђо село идем.*

¹⁹⁶ Дијахронијска структура свадбе не поклапа се са дијахронијском структуром обреда прелаза. М. Малешевић, *Риѿуализација социјалног развоја жене...*, 64.

*Туђи ђајко, море, шуга је голема,
шуђа мајка, море, шуга је голема.*“¹⁹⁷

Венчање у цркви обавља се према утврђеном православном канону. По изласку из цркве распоред у колони сватова је исти: младу води девер, а младожења је, опет, на крају колоне.

Венчање у цркви већ представља почетак агрегације. Невеста је званично припала одређеном мушкарцу, а самим тим и његовом роду. Успостављена агрегацијска веза је још увек танка. Она се постепено појачава увођењем невесте у кућу, првом брачном ноћи, итд. па је временом лиминалних елемената све мање, а преовлађују агрегацијски. Али до агрегације, примања невесте у нову заједницу (као и прихватања нових улога од стране оних који су у тој заједници са њом у односним везама), у пуном смислу речи долази тек када она роди дете.

* * *

Приликом уласка у двориште младожењине куће, на селу, сватови се обраћају свекру: „Ајде, свекре, казуј што даваш на снашку!“ Свекар тражи да доведу теле или јагње, које предаје снахи. Она младунче дарује везујући му пешкир око врата, љуби га у чело, а свекра у руку. Прелажење сваке границе прати размена дарова,¹⁹⁸ а дар има снагу обавезивања¹⁹⁹. Даровано младунче сада припада снахи, она га чува и према њему гаји посебну нежност. Тако се невеста одмах, на улазу, везује за послове у сеоском домаћинству, као и за само домаћинство. То што она добија управо младунче, у контексту свадбеног ритуала, у склопу са другим његовим елементима, носи и друге важне поруке.

Онда невести предају „накоњче“, мало мушко дете (до 5 година), које она три пута подиже да би у браку имала мушки пород. „Накоњче“ дарује чарапама. Мајке су децу нерадо давале ако је постојала и најмања сумња да млада није девица, јер се веровало да ће у том случају дете бити кратког века. Свadbени

¹⁹⁷ М. Златановић, *Народне песме и басме...*, песма бр. 205; објашњење песме на стр. 313.

¹⁹⁸ М. Мај, наведено дело, 30.

¹⁹⁹ М. Мос, наведено дело, 57, 92.

ритуал целим својим током усмерен је на то да обезбеди плодност у браку, а у склопу такве тежње недирнута сексуалност младе поставља се као неопходан услов.

У зависности од конкретне ситуације и краја, млада је своје, снашкино коло, могла да одигра при уласку у двориште, након што би даровала „накоњче“, или касније, када би већ била уведена у домаћи култ. Занимљиво је да моменат играња снашкиног кола није у ритуалу чврсто структуриран, али место јесте — двориште младожењине куће, а не њене. Ово коло има за циљ њену агрегацију, везивање за нови дом.

Даљи ток свадбене процедуре интензивира статусно напредовање и невесте и свекрве, али и њихову међусобну повезаност. Како је већ речено, оне су најистакнутији ритуални субјекти, обележене атрибутима који су значењски повезани. Само њих две су пригодно обучене и тиме визуелно издвојене од осталих. Промена статуса увек је обележена променом, односно, облачењем посебне одеће.²⁰⁰ Свекрва је одевена у алену футу и либаде, са обавезним црвеним цветом у коси. Невеста је, такође, у аленој фути, али њена блуза и вео су беле боје²⁰¹ (видети слику 3). Њихови костими снажно кореспондирају: свекрва / невеста = црвено / бело. Црвена боја конотира крв, живот, радост,²⁰² ватру, вулву,²⁰³ а у контексту свадбеног ритуала остварену плодност. Бела боја невестине одеће асоцира чистоту, невиност. Али, у оквиру њеног костима постоји контраст црвено / бело, што упућује на плодност која тек треба да се оствари. Веза бело — црвено означава позицију промене²⁰⁴, која је за младу најизразитија. Црвена боја, моћан апотропајон који одбија уроке²⁰⁵, има за циљ да невесту и

²⁰⁰ Е. Lič, наведено дело, 82.

²⁰¹ Невесте у граду биле су одевене у белу хаљину (видети слике 1 и 2). На селу белу хаљину је носила једино невеста учитеља и сл. Ношење беле венчане хаљине у селима у околини Врања устаљује се тек између 1950. и 1960. године.

²⁰² Е. Lič, наведено дело, 86.

²⁰³ Љ. Раденковић, наведено дело, 293.

²⁰⁴ Исто, 293; Када се ради о склопу боја, комбинација *црвено — бело* супротстављена је склопу *жуто — црно* у значењу живот — смрт, светлост — тама, здравље — болест, О. Б. Белова, *Боја*, у: С. М. Толстој, Љ. Раденковић, (редактори), наведено дело, 44.

²⁰⁵ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, наведено дело, 58.

свекрву заштити у осетљивом тренутку прелаза између дефинисаних позиција у социјалној структури. Њихово понашање регулисано је забраном седења на свадби, што имплицира активну улогу и свеprisутност. Само њих две имају своја кола — свекрвино коло и снашкино коло. Оба кола имају за циљ агрегацију у нови статус.

Испред улазних врата младожењине куће, која представљају важну станицу статусног путовања и свекрве и невесте²⁰⁶, концентрација ритуалних поступака све више приближава две жене једну другој. Свекрва невести предаје сито, које она мало врти као да сеје, а онда захвата три пута и избацује према истоку преостали садржај. Тим ситом, којим је свекрва започела „сетву“, млада завршава — као да комбинацијом имитативне и контагиозне магије свекрва треба своју потврђену биолошку моћ (и све оно што та моћ имплицира) да пренесе на невесту и као да у самом ритуалу свекрва зацртава пут којим ће невеста ићи, следећи њу. Већ је на самој свадби свекрва (жена која је родила сина и доживела промоцију у, за жену, највиши могући друштвени статус) постављена као узор за идентификацију. Свекрва и невеста, онако како су постављене и представљене у ритуалу (костими, кола, забрана седења, сито...) имају исти значењски именитељ — плодност / рађање.

Поред улазних врата, девојка која има живе родитеље (овакав захтев поставља се свим особама које помажу главним ритуалним субјектима у извођењу радњи) држи у руци чинију са маслом из које млада захвата прстом и маже врата по угловима, дијагонално, три пута на исти начин. Свекрва то брише крпом. С обзиром на то да би било логичније да је поступак обратан (младој се указује на будућу дужност — да слуша и следи свекрву), овде се ради о инверзији, карактеристичној за средишњу, лиминалну фазу.²⁰⁷ Овај поступак, у склопу са поступцима који следе, пример је преплитања елемената изокренуте стварности и нормативног поретка.

²⁰⁶ „Праг младожењине куће последња је граница коју треба прећи да би се доспело 'унутра', пре свега у социјалном смислу, да би се тамо припадало.“ М. Малешевић, *Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу...*, 178.

²⁰⁷ V. Turner, *The Ritual Process...*, 167–168.

Иста девојка даје младенцима шећер или мед, чиме они служе једно друго — да би им заједнички живот био слadak. Младожењу онда истерују, ударајући га по леђима и вичући: „Кол’ко ударца, тол’ко мушкарца!“ (тј. толико мушке деце), а свекрва уводи у кућу невесту која носи два хлеба и два крчага воде.²⁰⁸

У кући, поред огњишта, места изражене симболике, две жене узајамно повезаних и условљених статуса, у једном истом, тензијом обележеном тренутку, прелазе друштвену границу и једна другој помажу у томе. Иако је колом свекрви статус признат од стране друштвене заједнице, неопходно је да јој млада да коначну потврду, дарујући је аленом футом²⁰⁹. Тим чином, свекрвин статус ће бити потпуно заокружен, док је за младу увођење у домаћи култ, које обавља свекрва, само етапа до потпуно оствареног статуса до којег ће доћи после прве брачне ноћи (а у пуном смислу тек рођењем детета).

Свекрва, у улози особе која задаје послове, разбацује класје око огњишта (стварање нереда карактеристично је за лими-налност), које млада без поговора сакупља. После тога, неко од сватова просипа мало воде испод свекрве, вичући шаљиво да се она помокрила. У преломном моменту њеног дефинитивног увођења у високи друштвени статус, овако инсценирана ситуација је блесак инверзије — лиминалност оних који напредују у статусу подразумева унижавање и изругивање²¹⁰.

Онда јој прилази млада са припремљеним даровима. Свекрва је, по правилу, добијала пет ствари: кошуљу, појас, пешкир, чарапе и футу, као неизоставан дар. У веома разгранатом систему даривања (дар је једна од најважнијих речи ритуалног језика свадбе) само свекрва добија футу. То је изузетно вредан дар, који је невеста својом руком израдила. С обзиром на то, фута је предмет изразито обележен њоме, па „опасујући“ свекрву

²⁰⁸ Забрана додир прага приликом увођења невесте у кућу, на испитиваном подручју, не постоји.

²⁰⁹ Алена фута и уопште црвена боја је дистинктивно обележје свекрвиног статуса, јер млада је могла бити и у белој хаљини. Према идеалном моделу, млада је свекрву даривала аленом футом. У пракси, то је могла да буде и друга чија фута.

²¹⁰ V. Turner, *The Ritual Process...*, 168.

футом, она, у ствари, обмотава себе око ње. Функција дара је везивање, а фута која се везује око појаса представља везивање појачаног степена — на симболичком плану, посредством ње, две жене се нераскидиво повезују у констелацији породичних односа који су у формирању. Како је већ речено, дар обавезује²¹¹ и чињеница да управо свекрва добија тако значајан дар указује на њену улогу у будућем животу невесте.

Оне стоје, једна наспрам друге, пуне емоција, а неме. У невербалном дијалогу који тече између њих две песма девојака има улогу медијатора који артикулише тензију тренутка:

*„Не ли сам ти дала, мори свекрво,
не ли сам ти дала, мори ајмано²¹²,
алену фуџу, мори свекрво,
алену фуџу, мори ајмано!
Шарени ђојес, мори свекрво,
шарени ђојес, мори ајмано!
Мушке чарайе, мори свекрво,
мушке чарайе, мори ајмано!
Коло чаршафи, мори, везени,
коло чаршафи, мори ајмано!
Шарен ћилима, мори ајмано,
шарен ћилима, мори свекрво!
Ја несам лоша, мори свекрво,
ја несам лоша, мори ајмано!“²¹³*

Позорница је постављена и песмом, у форми младиног обраћања свекрви, инсцениран је заплет.

Амбиваленција је основна одредница односа свекрве и снахе. Њихов сукоб је неминован јер је он структуралне природе²¹⁴, али, упоредо са тим, оне су делиле послове и биле неопходне једна другој. Ово илуструје и прича једне моје информанткиње да јој родитељи нису дозволили да се уда за момка из угледне породице са образложењем: „У туј кућу нема свекрва,

²¹¹ М. Мос, наведено дело, 57, 92.

²¹² *Ајмана*, f. (тур.) живинче. А. Škaljić, наведено дело, 77.

²¹³ М. Златановић, *Народне ђесме и басме...*, песма бр. 222; друга и трећа варијанта су под бројевима 223 и 224; објашњење песме на стр. 313.

²¹⁴ М. Малешевић, *Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу...*, 182.

ти ће пропаднеш од работу“. Снаха је морала да поштује ауторитет свекрве и да, у даљем сазревању, свој женски идентитет гради по њеном моделу, како би једног дана и сама била свекрва, тј. путем свадбеног ритуала доживела промоцију у тај статус.

Ритуал истиче не само њих две као главне фигуре, већ и јаку везу која се међу њима успоставља. Њихов међусобни однос веома је важан и деликатан и ритуал на њега ставља акценат. Песмом се конфликт директно покреће како би оне своју релацију у самом зачетку обрадиле и формулисале. На сцени код огњишта, простора женске владавине, оне играју као у правој психодрами, међусобно замењујући улоге. Млада је стављена у позицију да, посредством песме, поставља питања, критикује и прекореве. За то време свекрва ћути — није забележена песма њеног обраћања невести. На овај начин, ритуалом инсценирана ситуација изражава потешкоће њиховог односа, који оне, обртањем улога, испитују изнутра и обрађују. У једном истом, веома драматичном тренутку — млада се, и иначе током ритуала централна фигура, уздиже највише: песмом се, у њено име, критикује свекрва и назива погрдним именом, а уз то се велича вредност њених дарова. То је врхунац њеног високог статуса, тренутак најизразитије инверзије²¹⁵, јер ће она, већ у следећем кораку, угађати укућанима, дајући им имена од миља. И за свекрву је то тренутак инверзије — она се унижава песмом и симулацијом мокрења. Сами казивачи истичу шаљиви смисао овог поступка, додајући да се свекрва тобоже помокрила због велике радости што добија футу. Невеста, дакле, достојанствено даје вредан дар, на који свекрва недостојно одговара. Статус свекрве подразумева ауторитет, а у овом моменту ритуала она је приказана као неко ко ни собом не влада. У наредној тачки ритуалног процеса свекрва ће, са новом футом, утврђена у статусу, водити коло. У секвенци ритуала, у којој се преплићу елементи лиминалне и агрегацијске фазе обреда прелаза, обе се жене истовремено налазе у вртлогу ритуалне инверзије.

Песма, као облик комуникације међу учесницима, у узамном односу са другим аспектима ритуала, образује сегмент

²¹⁵ Лиминалност ритуалног субјекта који регредира у статусу обележена је уздицањем. V. Turner, *The Ritual Process...*, 168.

свадбе чија је садржајна специфичност инверзија. Описани сегмент кратко траје, али је богат смислом.

Свекрва и млада, дакле, истовремено, у веома оштром контрасту, доживљавају инверзију статуса. Однос младиног и младожењиног статуса, током целог ритуала, карактерише инверзија. Млада је све време у средишту пажње, док је младожења по страни, на зачељу сватовске поворке, добија ударце у моменту када млада улази у кућу, итд., што не одговара реалној друштвеној моћи мушкарца у патријархалном друштву.²¹⁶ Може се рећи да невеста, младожења и свекрва пролазе кроз фазе обреда прелаза, с тим што у лиминалној фази младин статус добија повишен тон, а младожењин и свекрвин унижен. Колико је на испитиваном подручју значајна улога свекрве, показује чињеница да она, млада и младожења чине елементе једног обраста, пролазећи кроз фазе обреда прелаза са свим пратећим атрибутима. Свекар остаје у свом статусу домаћина током целе свадбе. Самом свадбом, међутим, руководи стари сват (свекрвин брат), а истакнута је и позиција кума. У односу на њих свекар је, у извесном смислу, у сенци. Он је, такође, у сенци улоге коју у ритуалу има свекрва. Поставља се питање да ли он можда, на тај начин, као неко ко реално има висок друштвени статус, пролази и кроз зону лиминалности.

Поред огњишта, након што је даровала свекрву, невеста предаје дарове осталим члановима младожењине уже породице. Она их дарује истим оним даровима које им је већ дала на *ис-ийиу*, евентуално допуњеним. Сада им она дарове предаје као њихова снаха, већ уведена у домаћи култ и не случајно баш поред огњишта — симбола домаћег (породичног) живота. Невеста свекру у бошчалуку предаје ћилим, јастук, пешкир, кошуљу и чарапе. Младожењиној браћи и сестрама давала је кошуље, пешкире, чарапе и сл. После тога, прво свекрва, па свекар и остали са добијеним даровима, стављеним на раме, воде коло.

У недељу касно поподне или увече долазе „честитари“ — младини родитељи, сродници, али и суседи (може их бити и 50).

²¹⁶ Опширнија анализа овог проблема у: М. Малешевић, *Ритуализација социјалног развоја жене...*, 76–77; Bojan Jovanović, *Magija srpskih obreda*, Svetovi, Novi Sad 1993, 113–144.

Они долазе „на честито“. Својим доласком они показују да прихватају насталу промену и потврђују невестино ново пребивалиште, чиме отварају пут за њену посету и будуће узајамне посете. Они довозе младину „спрему“ која се са кола не скида док преко ње свекрва не стави нешто своје као дар невести (то може бити, на пример, ћилим). Невестин отац доноси погачу, ракију и вино, да би се са младожењиним оцем последњи пут „пријатељио“, тј. сада, када је његова кћер већ ту, потврдио пријатељство. Али, овог пута његова се погача ставља одоздо, а погача свекра — домаћина одозго. Погаче се ломе и ракија и вино размењују на већ описани начин. „Честитари“ се чаше храном и пићем и сви се заједно веселе. Они остају 2–3 сата, а при поласку их младожењини са свирачима прате 200–300 метара од куће.

* * *

Целе ноћи између недеље и понедељка траје весеље и гозба. Сродници и суседи доносе храну (пите, месо и сл.) коју стављају на сто испред себе и њоме служе околне госте, а ангажоване су и „ашчике“, жене посебно веште у припреми јела. На челу стола су кум и стари сват, а са њима су и други важни гости. Невеста, девер, као и млади уопште су у посебној просторији. Млада улази код старијих само кад је позову. Она пре вечере све старије љуби у руку, што чини и много пута током ритуала (почевши од *уговора*). Млада је централни ритуални субјект, па овај гест, премда израз њене покорности, истовремено представља и својеврстан дар.²¹⁷ Она игра врло мало (опет, само онда када је старији позову), никако не пева, држи се скромно и смерно. Младенци не седе једно поред другог и не размењују знакове међусобне пажње. Младожења и „младожењски момак“ помажу у служењу гостију, доносе пиће, намештају клупе и сл. Певају се орске песме²¹⁸, а у веселој атмосфери гости се пењу на клупе и

²¹⁷ З. Карановић, *Свадба и дар...*, 138.

²¹⁸ М. Златановић, *Народне ђесме и басме...*, песме од бр. 413 до бр. 460. Најомиљеније песме биле су: *Киџице, дадице, не ми л'жи брајџа*, бр. 418 и 419, и *Алџано, кадано мори*, бр. 420–422. О врањским градским песмама и севдалинкама опширније: Момчило Златановић, *Народно ђесништво јужне Србије*, Народни музеј, Посебна издања, књ. 7, Врање 1982, 95–118.

играју. Деда и баба младожење играју без обуће — у чарапама, јер су дочекали да ожене унука, што је „најголем радос“.

На свадби је веома интересантна улога кума и старог свата, као и њихов међусобни однос. Они руководе свадбом, свако на свој начин. Како је на више места у тексту назначено, према куму се сви опходе с највећим поштовањем. Његов благослов је најважнији дар младенцима. Кум најчешће благосиља у утврђеним формулама, на пример: „Да цветате као у пролет, да врзујете као у јесен“. Он има право и дужност да се весели, води коло, пије, али у свему мора бити умерен и достојанствен. Веза са црквом (крштење, венчање) даје му ауторитет, озбиљност, али и дистанцу. Кумово присуство је гаранција светости и исправности не само брачне везе већ и целокупног ритуала. Њега на свадби прате његови гости (којих има 7–10), који се називају „прикумци“. И према „прикумцима“ сви изражавају поштовање и пажњу.

Стари сват је веома сложен и специфичан лик, који у себи обједињује противуречне особине. С једне стране он је ауторитет, руководи свадбом, одређује почетак и трајање појединих сегмената, његов задатак је „да изведе ред“. Он се често обраћа куму, питајући га, на пример, када ће се кренути по младу, да би му указао поштовање. Дијалог између њих одвија се на утврђен начин: „Куме, казуј (*казуј* у смислу *наређуј* — прим. С. З.), ће поодимо ли!“ На то би му кум одговорио: „Ти си старејко, ти казуј“ и на тај начин показао да је управљање свадбом, као и издавање наредби, дужност старог свата. С друге стране, стари сват мора да ствара и одржава веселу атмосферу. Њега сви слушају и поштују, али се истовремено с њим опходе слободно, шале се и веселе. Стари сват мора да буде угледан човек, „домаћин“, а истовремено широке руке, весела, комуникативан, отресит и сналажљив, интегришући у својој улози принцип реда, озбиљности и принцип комике. По многим својим особинама и задужењима у ритуалу, он је близак чаушу.²¹⁹ Стари сват је главни водич у премошћавању отворене социјалне провалије — он организује пут водећи рачуна о његовој озбиљности, али, исто тако, и о потреби да буде весео. Може се рећи да је он сво-

²¹⁹ Десанка Николић, *Чауш у свадбеном обреду Срба*, Етнокултуролошки зборник I, Сврљиг 1995, 140–147.

јеврстан церемонијал-мајстор. Он на свадбу може да доведе и више од 20 својих гостију, међу којима мора бити много младића и младих ожењених мушкараца, који се називају „старејкови момци“. Они му помажу у весељу, извршавају његове наредбе, „изводе шале“ и увесељавају сватове. Стари сват је обавезно ожењен човек, а његова жена се назива „старејковица“. Он је, према идеалном обрасцу, свекрвин брат. Према мојим испитивањима, он је најчешће и био свекрвин брат или сродник. Али, за старог свата користи се и израз „побратим“, односно „побратимка“ за његову жену, што упућује на то да је он могао бити и добар пријатељ.

Између часника — кума и старог свата постоји опозиција: кум је припадник младожењиног рода по оцу, а стари сват по мајци. Док се кум држи достојанствено и по страни, стари сват има веома активну и истакнуту улогу. Он руководи „спољашњим“ током свадбе и не улази у ситнице, а свекрва управља „унутрашњим“ током — радњама везаним непосредно за младенце и сл. Намеће се питање — због чега стари сват и свекрва (међу којима је блиска сродничка веза) руководе свадбом, а не неко из рода младожењиног оца. Свекрва је као невеста доведена у род и рођењем мушког детета изборила себи место у њему, али занимљива је улога њеног брата. Овде је од велике помоћи дистинкција структура / *communitas* коју уводи Тарнер.²²⁰

У традицијском друштву, линија наслеђивања (материјалних, духовних и социјалних добара) јесте патрилинеарна.²²¹ Тарнер објашњава да у патрилинеарном друштву сродство по оцу подразумева дужност, обавезе, имовину, свакодневни живот и представља структуру. Сродство по мајци је подређена страна у сродничком систему и, самим тим, неоптерећена имовинским односима, проблемима деобе и наслеђивања, дужностима, свакодневним животом и представља појам *communitas*-а — заједништва, опуштености, блискости, међусобне пажње, другим речима, „веза преко мајке ослобођена је напетости структуре“.²²² Он, даље, пише да се они који су структурално

²²⁰ Видети напомене бр. 37 и 38.

²²¹ N. F. Pavković, *Etnološka koncepcija nasleđivanja...*, 31–32.

²²² V. Turner, *The Ritual Process...*, 114.

инфериорни показују као ритуално супериорни, тј. секуларно слаби као сакрално моћни.²²³ Управо се у ритуалима прелаза људи ослобађају стега структуре, урањајући у *communitas*, да би се опет вратили структури обogaћени искуством *communitas-a*.²²⁴ Улога старог свата на свадби (*communitas* је најнепосредније везан за лимиалну фазу) јесте манифестација ритуалних моћи подређене стране у сродничком систему патријархалног друштва.

Кум и стари сват на свадбу доносе погаче. Овог пута (када су позивани кум и стари сват, ломила се само једна, домаћинова погача) ломе се по две погаче: „домаћинска“ и кумова на једној страни и опет, „домаћинска“ и погача старог свата на другој. Кум и свекар (кумашин) не смеју да ломе погачу, па „домаћинску“ погачу кум ломи са неким ко замењује свекара, а кумову погачу ломи свекар са неким ко замењује кума. Свекар и стари сват обе погаче ломе заједно. Од преломљених погача сви морају да поједу по парче.

У ноћи између недеље и понедељка, на врхунцу славља и гозбе, приређује се „долија“.²²⁵ „Старејкова долија“ је била обавезна и ишла је прва, а постојала је и кумова „долија“; деверова већ сасвим ретко. Информатори објашњавају да је циљ „долије“ прикупљање новца за младу, као и стварање веселе атмосфере. Извођење „долије“ имало је два основна облика. То је могла бити јабука у коју су пободене четири виљушке да би сватови између њих, као у какву корпу, стављали новац, или је, пак, у јабуку забодена игла помоћу које сватови прибадају папирне новчице. Метални новац забада се директно у јабуку. Јабука је кружила између гостију. Овакав је обично био тип кумове „долије“.

„Долију“ старог свата инсценирали би „старејкови момци“. Њен садржај је ласциван, варира тему ванбрачног зачећа, и може да се импровизује на различите начине, да би се изазвао смех и расположење. Ова долија подразумева два маскирана

²²³ Исто, 125.

²²⁴ Исто, 129.

²²⁵ *Долија*, f. (тур.) трпеза за којом иде редна чаша; чаша којом се напијају здравице. А. Škaljić, наведено дело, 223. В. Николић-Стојанчевић помиње да је овај обичај настао по *дулији*, врсти друмарине коју су Турци наплаћивали. В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 23.

мушкарца с „бебом“. Један од њих је маскиран у жену и носи „бебу“ — лејку²²⁶ увијену у крпе. Други мушкарац је њен пратилац и он носи велики штап, фалусни симбол. И он је маскиран, али тако да делује што вирилније. Када се појаве, свирачи их најављују убрзаним ритмом: „Оп, оп, иде долија!“ Они онда иду међу сватове и говоре како нису венчани, а, ето, добили су дете, па траже новац за крштење. Или, „жена“ тражи новац од сватова, да не би издала потенцијалног оца, који је међу њима. Маскирани пар би се често обратио неком од сватова речима: „Ти си татко, дете личи на тебе, дај паре!“ Сватови мушкарци су се удварали „жени“ и грлили је, а њен пратилац би је бранио. „Жена“ је после била сва у модрицама од додира пијаних сватова.

„Долија“, инсценација еротског садржаја, подстиче разуданост и ослобађање сексуалних и агресивних импулса. Њу стари сват приређује у лимиалној фази, за коју је карактеристично изокретање нормативног поретка, у овом случају, патријархалних моралних начела. Оно што је забрањено у свакодневном животу патријархалног друштва изражава се и каналише у оквиру друштвено утврђене и контролисане ритуалне форме.²²⁷ Према патријархалном моралу предбрачни и ванбрачни сексуални живот био је забрањен, од девојке се захтевало да у брак уђе невинна, а она која би родила ванбрачно дете била је жигосана. У реалности су се, међутим, такве ствари дешавале. Управо због постојања раскорака између друштвено прописаног и реално могућег²²⁸, али субверзивног, јавља се „долија“. У дозвољеној форми и моменту, посредством лимиалности (*communitas*-а) неутралишу се друштвене напетости, да би се људи после тога опет вратили хијерархијској структури и моралним вредностима свакодневног живота, које привремено рушење само учвршћује.²²⁹

²²⁶ Лејка је врг. Издубљена и осушена користи се као посуда. Лејка има дршку (личи на дубљи тигањ) и користи се за сипање воде.

²²⁷ В. Јовановић, *Magija srpskih obreda*..., 130.

²²⁸ Истину анализу овог проблема на примеру покладног ритуала даје рад: Мирјана Прошић-Дворнић, *Покладни ритуал, у: Фолклорни театар у балканским и јодунавским земљама*, Посебна издања Балканолошког института САНУ, књ. 21, Београд 1984, 143–158.

²²⁹ V. Turner, *The Ritual Process*..., 176.

У зору се сватови разилазе. Они који живе у близини, одлазе својим кућама, а остали се одмарају прислоњени на сто. Поред невесте је девер, младожењине сестре и сл.

* * *

У понедељак ујутру млада полива сватове приликом умивања. У бакарни котао, одакле она црпе воду, они бацају ситан новац. Уколико стари сват живи у близини, онда невеста у пратњи девера, свекрве и других сродника одлази у његову кућу и тамо га полива водом. Њему она носи пешкир и чарапе, које би требало лично да му обује. Моји информатори кажу да се уочи Другог светског рата тако нешто веома ретко дешавало, јер стари сват обично то не би дозволио. Са старим сватом они се враћају младожењиној кући, где се поставља доручак.

Након доручка приступа се даривању. Систем даривања на свадби је веома компликован и разгранат и може бити предмет посебне студије. Овде ће бити указано само на најопштије карактеристике.

Најпре се на једном месту прикупе поклони које су сватови донели. То обично чини неко од „старејкових момака“. Сватови су младенцима доносили предмете покућства, најчешће посуђе. Осим тога, они су били у обавези да донесу и добре жеље, које изражавају више пута током ритуала, затим новац који дају младој, али и свирачима, и храну. Количина и сразмера набројаних категорија дарова које су сватови доносили зависила је од степена сродства, као и њиховог статуса у ритуалу. Најзначајније поклоне, а нарочито изразе добрих жеља, били су обавезни да дарују кум и стари сват. Уз то, стари сват је морао да се весели, плаћа свирачима и уопште да се „покаже“. Кум и стари сват су уз предмете покућства доносили и дар за невесту: материјал за блузу, мараму за главу и сл. Младожењи нису доносили никакав дар, што је пример ритуалне инверзије реалних друштвених статуса младе и младожење. На моје питање због чега младожења не добија никакав дар, једна старија жена је одговорила: „Он и онакој има најголем дар: снашку!“ Овај одговор илустративно показује реални друштвени положај младожење

— он добија младу, ону која је све време ритуала у центру пажње, уздизана и даривана.

Млада дарује на исти начин као у родитељском дому — с чашицом ракије. И овом приликом, добија новац као уздарје. Она најпре куму даје бошчалуку у коме су дарови за све чланове његове породице (ћилим, кошуље, пешкири...), потом исти такав дар предаје старом свату, а онда дарује сроднике, проводацију, девера, „младожењског момка“, и друге. Млада је у обавези да дарује све сватове. Мање важним сватовима (суседима и сл.) давала је само пешкир. На свадби је пешкир најзаступљенији дар, присутан у сваком бошчалуку, њиме невеста дарује и свештеника на испиту, па се намеће питање — због чега баш пешкир. Пешкир је беле боје, која представља симбол младе. Казивачи су често, описујући како је млада много даровала, говорили да се цело двориште „белело“ од њених дарова. Пешкир може бити везен или на неки други начин украшен, што на најрепрезентативнији начин показује њено умеће. Он асоцира чистоћу (опет невестин атрибут) јер се њиме брише искључиво чисто тело. Дарови се припремају унапред, а пешкир је универзалан (нема ознаку пола и величине) и вишефункционалан (може да служи и као украс на огледалу). Функција дара је везивање, и пешкиром се, који је због свог облика за то погодан, на симболичком плану то управо остварује.

У родитељском дому, невеста дарује своје најближе, а у младожењином све присутне. Како је на више места истакнуто, дар обавезује и невеста, дарујући све, инвестира у новоуспостављене односе. Она је дошла у туђу кућу, у туђе село или крај, и својим даром она остварује контакт са свима, обавезује све. Млада је морала много да дарује, а уз то да у нови дом донесе мираз и текстилне предмете. Информатори су објашњавали да је породици која удаје кћер у економском погледу било веома тешко.²³⁰

²³⁰ На свадби су апсолутно сви морали да буду даривани, чак и „ашчике“. Понекад је свекрва помагала невести, додавши њеним даровима нешто своје. Положај младе снахе у новом дому ће бити бољи уколико је на свадби адекватно даривала.

Мрежа размена на свадби је веома сложена и замршена, јер не обухвата само материјалне предмете, а опет, и сами материјални предмети имају мање или више изражен симболички карактер. Укратко се, међутим, може рећи да млада, централни субјект свих трансакција, дарује предмете које је својом руком израдила и који су, самим тим, прожети магијским својствима женског биолошког принципа.²³¹ Она „дарује“ и тако што више пута све старије љуби у руку, полива их приликом умивања, итд. Сватови јој узвраћају новцем и предметима покућства, па су, посматрано на симболичком плану, они који су дошли на свадбу били на добитку. На економском плану, пак, индустријска роба је била тешко приступачна, што јој је, у тадашњем систему вредности, давало већи значај. Као прилог објашњењу инверзије младиног статуса, потребно је додати и то да новац којим је даривана припада њој само за време трајања изокренуте стварности. Чим истекне ритуално време, она добијени новац предаје старијима у кући.

Са добијеним даровима најпре кум води коло, па стари сват, а потом сродници. Веселје траје до касног послеподнева, јер сви важнији сватови морају да „изиграју“ добијене дарове.

Када сватови почну да се разилазе, полази и кум. Њега сви, предвођени старим сватом, прате 200–300 метара од куће.

Антиструктура карактеристична за лиминалност сада достиже свој врхунац, али и крај. Стари сват, како је већ објашњено, управља свадбом, истовремено стварајући и ред и неред. У овом моменту он и ред и неред доводи до парадокса: наређује, тражи да му се испуне неки посебни захтеви, и шали се и љути, сви се утркују да би му угодили. Његови момци праве ситне штете, хватају кокош, која одмах мора да буде испечена, мажу старог свата блатом по лицу, а невеста мора да га брише, онда га „украшавају“ лишћем и гранчицама, а она га чисти, бацају своје капе које она доноси... Они су могли конопцем да увежу старог свата, а млада је морала да га развезује. Он би јој за то платио. И свекра и свекрву су везивали за стожер, а млада их је развезивала. У испуњавању захтева старом свату, невести помажу сви

²³¹ З. Карановић, *Свадба и дар...*, 124; З. Карановић, *Свадебни ритуал као постојачки санкционисање...*, 19.

укућани. Стари сват том приликом седи на ћилиму, намештеном на земљи. Ћилим се помера три пута, све ближе и ближе излазу, али онда када стари сват, одобровољен испуњењем неког свог захтева, то каже. Када се ћилим трећи пут помери, домаћини старом свату доносе погачу, коју он ломи и једе. Око врата му се ставља венац сувих паприка и он тако, са печеном кокошком на штапу и евентуално још једном погачом спремљеном да је понесе, у пратњи својих гостију, одлази. Од свих сватова, стари сват увек одлази последњи. Укућани га прате 200–300 метара од куће.

Брачна постеља и „блага ракија“

О овом сегменту свадбе разговарала сам само са женама. На моје велико изненађење, оне су о току свадбе причале уопштено, испречетано и врло брзо су прелазиле на причу о томе како је изгледала прва брачна ноћ, и касније, обележавање њихове „исправности“. Причале су детаљно, отворено, емотивно, с поносом. За жене овај део свадбе представља дубоко проживљено искуство. По начину причања, по разрађености поступака, очевидан је јак акценат ритуала на чедности невесте. Није само ритуално разрађено обележавање невестине „исправности“, већ и у случају „неисправности“ ритуални поступак не остаје.

У понедељак увече свекрва и „младожењски момак“ уводе младенце у просторију у којој ће они спавати. Најпре младожењу уводи „младожењски момак“ (он је, да подсетимо, младожењин друг, али ожењен), а касније свекрва доводи невесту. Поред њиховог узглавља свекрва ставља погачу и воду. Ритуализован је начин на који ће младенци у првој заједничкој ноћи приступити једно другом: младожења је обавезан да „раскити“ младу, тј. да јој скине вео и венчић — ознаке невестинског статуса. Свекрва прислушкује испред врата, а одлази тек када по звуцима буде сигурна да је све завршено. Она то чини да, према веровању, деца рођена у браку не би била глува.²³²

²³² М. Малешевић пише да се крв која прати дефлорацију сматрала веома опасном, те да је мушкарац морао некако да се заштити. У средства заштите

* * *

Ујутру младожења устаје први и одлази, неким унапред испланираним послом, далеко од куће и тамо се, што је могуће дуже, задржава. Ако је и присутан, повучен је и стидљив. Кад и млада устане, у собу улази свекрва и гледа постељу и невестину кошуљу да би, према траговима крви, установила њену до тада недирнуту сексуалност. Окрвављену кошуљу или чаршав она ставља у сито и директно или увијеније (на пример, речима: „Снашка је убава“) саопштава радосну вест коју сви ишчекују. Како је једна жена описала атмосферу: „Кд тој свекрва види, цела кућа весела је“. Свекрва онда поново облачи свој костим свекрве, ставља црвени цвет у косу и одлази да својим рођакама и сусеткама, искључиво удатим женама, саопшти радосну вест и позове их на „благу ракију“ — прославу коју она увече организује у част чедности своје снахе. Једна жена ми је испричала да је ње-

спада „и окупљање младожењиних рођака испред врата одаје да младожењу задиркују, односно својим присуством умање разорну моћ женине мистичне снаге“. М. Малешевић, *Ритуализација социјалног развоја жене...*, 75. У том кључу може се прочитати и присуство свекрве.

Свадбени ритуал потенцира младину сепарацију од претходног статуса, али не и младожењину. Штавише, у тренутку када долази „туђа крв“, предузимају се мере да се он заштити од њеног утицаја и додатно веже за чланове примарне породице. Ни у интимном тренутку није му дозвољено да са својом женом остане сâм, већ је ту, на корак од њих, такорећи присутна, његова мајка.

На младожењиној страни постоји страх од утицаја невесте, који она може остварити магијским путем, па се настоји да се младожења упозори и заштити: пре поласка по младу, свекрва стоји на две столице, а он се провлачи испод, да би био имун на магијско деловање; кад дође у невестину кућу, он води рачуна да она њега не угледа прва (јер ће у том случају она доминирати, а може га погледати и кроз узде и тако га „зауздати“), већ он њу; у невестиној соби он је послужен прженим јајима, која никако не сме да једе, због подметнутих чини. Казиваче — мушкарце сам питала да ли су се послужили јајима и они су редовно одговарали да им је речено да код невесте не смеју да једу. Жене су, пак, признавале да се у та јаја нешто додавало, на пример, вода у којој се млада купала и сл.

Младожења се чува од магијског деловања с невестине стране. Опасност те врсте с неке друге стране се не очекује. Невеста се штити уопштено, али нема поступака за заштиту од магијског деловања младожење или његових сродника, што говори о суштини односа (моћи) међу половима у патријархалној породици.

на свекрва била толико радосна да је сама, пешице, отишла у неко удаљено село да би обавестила старосватицу и позвала је на „блугу ракију“. Кума се (без обзира на просторну удаљеност) на свечаност не зове.

Невеста припрема погачу, коју увече свекар са још два старија сродника носи њеним родитељима. Погача је обично украшена неким цвећем и босиљком, а на њу се ставља и нешто новца. Они ништа не говоре, али сâм њихов долазак и весела лица невестиним родитељима говоре све. Поставља се вечера и до дубоко у ноћ се разговара, једе и пије. Ујутру невестина мајка зове најближи круг својих рођака и сусетки, удатих жена, које служи заслађеном врућом ракијом.

Док су мушкарци код невестиних, долазе позване жене, честитају свекрви, а младој дају неки ситан дар (мараму и сл.). Оне гледају „поштеник“ — младину кошуљу или чаршав у сити, а потом свекрва с тим ситом у руци води коло. У колу и у веселу уопште учествују искључиво удате жене. Млада се држи скромно и по страни, служи храном и пићем, а игра само када је позову. Девојке из куће, младожењине сестре, могу да присуствују, али не и да играју. То је велико женско славље на коме се игра, пева, пије заслађена врућа ракија, и из којег су мушкарци (изузев једног свирача) потпуно искључени. Атмосфера је живља и опуштенија него на самој свадби. У окриљу патријархалног принципа, где је невиност жене императив, управо свекрва и друге жене из заједнице тим поводом бучно славе, а мушкарци својим одсуством то легализују.

Свекрва је опет у свом костиму црвене боје (= остварена плодност), за разлику од младе, која је сексуалним чином дефинитивно уведена у статус удате жене, па је, самим тим, невестинска одећа (бело = невиност) припала њеној прошлости. И свекрва опет игра своје коло са ситом, али у њему је сада доказ младиног „поштења“ — и као да игром, костимом, ситом, она свој реализован биолошки потенцијал, преко крви истекле из младиног тела, преноси на њу.

Младино девичанство представљало је гаранцију целокупног њеног поштења, поштења породице из које је потекла, као и поштења породице у коју је дошла. Њено „непоштење“ представљало је срамоту не само за њу већ и за њеног мужа и за

обе односне породице. Све моје информанткиње су причале да су у брак ушле као девице, што је и по емоцијама које су пратиле исказе било очигледно. Оне су говориле да се није ни дешавало другачије. Али, постојање разрађеног ритуалног поступка у случају „непоштења“ показује да се то ипак догађало.

Уколико је млада још као девојка, према речима мојих саговорница, „погрешила“ са оним за кога се удала, дужна је да сачува и покаже кошуљу, а младожења то треба да потврди. Онда се организује „блага ракија“ на већ описани начин. Међутим, уколико се то невести десило са неким другим, ако је и не врате, живот у новој кући неће јој бити лак. Свекар у том случају носи њеним родитељима начету погачу (да симболично покаже да је таква била и њихова кћер) на којој је струк црног лука, и смеће које просипа у њиховој кући. Ређе, свекрва је могла, због угледа куће, да прикрије „срамоту“ и организује славље.

Исход прве брачне ноћи сви су ишчекивали, свадбено весеље је трајало три дана, младожења је био веома млад, обично 1–3 године млађи од невесте... Може се претпоставити да је у тако напетом ситуацији резултат који би се славио могао изостати и његовом кривицом, али патријархално друштво то прећуткује.

После свадбе

На свадби елементи фаза обреда прелаза често теку испреплетено, у одређеном међуодносу. Чин венчања у цркви представља увод у агрегацију која ће се временом постепено појачавати и утврђивати. Брачна ноћ младенаца је најзначајнији моме-нат агрегације у нови статус и то не само за младу и младожењу већ, као што се из изнетог материјала види, и за све који су са њима сроднички повезани. Али, са јаким протоком агрегацијских елемената након брачне ноћи остају упоредо и лими-нални, премда их је временом све мање и све су слабији.

За невесту, као најзначајнијег ритуалног субјекта, лими-налност ће бити завршена тек када роди дете, или, метафорички изражено, у контексту изложеног материјала, она је сада преса-ђена трешња, која још није „пуштила корен“. Тек када роди де-те, она ће бити прихваћена као „њихова“. До годину дана од свадбе, млада у свечаним приликама носи алену футу и назива

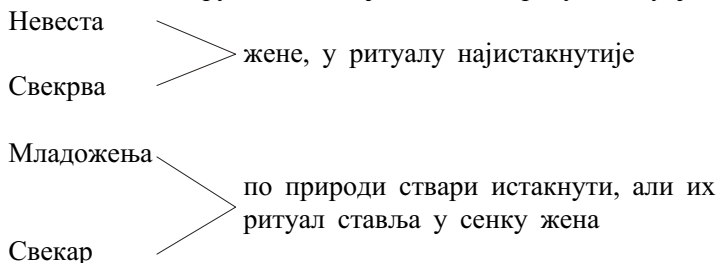
се „невеста“. Након годину дана круг ритуалног се затвара, јер се очекује да невеста у том периоду већ постане мајка. Брак без потомства сматра се промашеним, па је положај жене нероткиње веома тежак. Она се сматра несрећом за кућу и према њој се сви односе с прекором. Она трајно остаје у стању лимиалности, без утврђеног места у социјалној структури.²³³ За разлику од младожење који статусно напредује по вертикали, невеста има двоструки прелаз: хоризонтални — из једне заједнице у другу, па жена без деце остаје у међупростору „наша“ / „туђа“ и вертикални — од девојке, што она више није, у статус жене, који за њу остаје недостижан јер се у патријархалном друштву жена дефинише рађањем деце.²³⁴

Извесно време после свадбе, најчешће за неки празник, невеста је у пратњи мужа, свекра и евентуално још неког од укућана одлазила у прву посету родитељима. Пријатељи и зет би том приликом били лепо угошћени, али је невеста сама остајала код својих до 7 дана, када они долазе по њу.

Младенци (22. март), празник оних који су те календарске године ступили у брак, обележавао се спорадично и није имао велики значај.

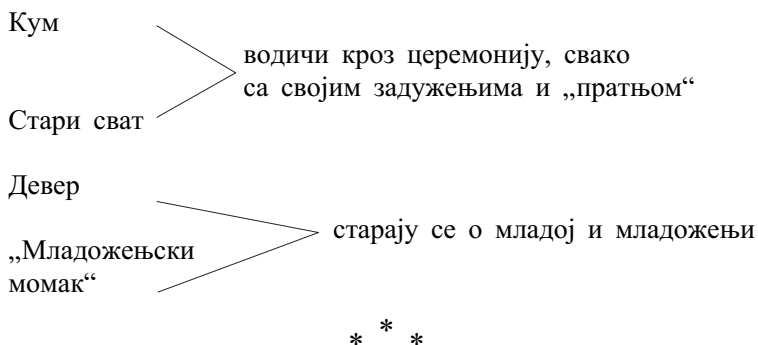
Црта испод изложеног

Уколико се испод свега изложеног подвуче црта, могу се, по значењским групама, издвојити следећи ритуални субјекти:



²³³ Славка Гребенарова, *Младата булка — лице с особен статус*, у: *Етнографски проблеми на народната култура*, том 5, София 1998, 186.

²³⁴ Петко Христов, *Лимиалноста на яловицата (жената бездетка) в българската традиция*, у: *Ethnoses and cultures on the Balkans*, vol. 1, Sofia 2000, 254–267.



На свадби је заступљен велики број погача (око 17), које имају чврсто структурирано место и улогу. За већину, ритуални сценарио налаже комадање и партиципацију свих чланова заједнице. Ако се, у контексту аграрне културе, узме у обзир и „кравајче“ у ситу, па само сито са својим садржајем (пшеница је обавезна), затим кићење стожера уколико у брак ступа најмлађе дете, при чему је удаја односно женидба последњег детета изједначена са вршидбом, а уз то и „кравај“ који се носи породиљи да би дете лако засновало брачну заједницу, а доносилац имао богату жетву — добија се целовита порука. Погаче, њихово комадање, сито, „сетва“ (коју чини свекрва, али и млада при уласку у нови дом), жито, стожер, брашно кроз које провлачи бурме стари сват, итд. асоцирају плодност, рађање, благостање, добробит. Погаче сме да меси искључиво особа која има живе родитеље, а такав захтев важи и за друге поступке — кићење стожера, капије и врата куће, помоћ свекрви око сита и увођења невесте у кућу, итд. Ако се томе дода и заступљеност црвене боје, јасно је да ритуал целим својим током инсистира на **принципу живота, плодности, плодотворности**. Током путовања између утврђених позиција у друштвеној структури, у преломном и кризном моменту, наведене поруке ритуала морају да се шаљу, примају, размењују и потврђују више пута, јер „ми улазимо у обреде да бисмо пренели колективне поруке себи самима“.²³⁵

Ритуал има својих варијација, али оно што се стриктно подразумева под обичајем мора се извести, према речима ин-

²³⁵ Е. Лић, наведено дело, 69.

форматора, „по ред“, без икаквих измена или одступања. Дубоко се верује да понашање свих у ритуалу има утицаја и на догађаје изван њега, првенствено на будући живот младенаца.²³⁶

* * *

Плодност и животворност су универзалне поруке свадбеног ритуала, које у традицијској свадби Врања и околине имају специфичну симболизацију.

За рађање је потребно двоје, али на плодност жене ритуал ставља акценат, штавише, заокупљен је њеном способношћу рађања. Две жене су кључни ритуални субјекти — једна која је потврдила своју плодност и друга која је на путу да то учини. Оне су у ритуалу представљене као ближе природи — симболика црвене боје у њиховим костимима, зрневље пшенице (дакле, сирово) које бацају из сита, „блага ракија“... Мушкарци (свекар, таст, кум и стари сват) ломе погаче; они чак носе погачу и невестиној мајци после прве брачне ноћи. Погача припада категорији печеног, дакле, зготовљеног и то помоћу црепуље, за то намењеног суда. Леви-Стросова дистинкција сирово / зготовљено, при чему је претварање сировог у зготовљено прелаз од природе ка култури, овде је сасвим применљива.²³⁷ Жена је приказана као ближа природи, али је такође смештена и у проблематични међупростор природа — култура (она припрема погаче), док је мушкарац изједначен с културом.²³⁸

²³⁶ На то указује и D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi...*, 344.

²³⁷ Claude Lévi-Strauss, *Kulinarski trokut*, *Kritika*, sv. 4, Zagreb 1970, 168.

²³⁸ Šeri Ortner, *Žena spram muškarca kao priroda spram kulture ?*, у: *Antropologija žene*, Prosveta, Beograd 1983, 161–162 и даље у раду.

IV. САВРЕМЕНА СВАДБА

Анализа традицијске свадбе је реконструктивна. Савремену свадбу проучавала сам непосредним, учесничким посматрањем. Мој теренски рад је био покушај да захватим део реке која тече, јер се у периоду интензивних друштвених промена и превирања од 1990. до 2001. године мењао и ритуал — у њега су улазили одређени елементи, модификовали се, губили, а неки остајали у њему као конститутивни. Савремени ритуал је попут осетљивог сеизмографа регистровао и изражавао друштвене потресе и процесе. На почетку истраживаног периода у ритуал су улазили елементи са ознаком традиције, али се однос према њима мењао и померао током времена.

У раду је традицијска свадба постављена као подлога у односу на коју се посматра савремена свадба. Другим речима, традицијска свадба је ту да би се боље разумела савремена. Био је неопходан подробан опис традицијске свадбе јер анализира ни елементи своје пуно значење добијају тек у широком сплету са другим елементима ритуала. Ипак, значењски потенцијал традицијске свадбе тиме није исцрпљен, као што рад нема за циљ ни да прочита све знакове унутар савремене свадбе. Прича о свадби је, заправо, прича о много чему другом — о породичним и сродничким односима, о положају жене, религијским уверењима, моди... Имајући у виду комплексност свадбе, истраживање је усмерено на то да је сагледа у светлу повратка традицији и промишљања идентитета. Између традицијске и савремене свадбе не повлаче се паралеле истог / различитог, јер се контекст дубоко изменио. И они поступци који се на савременим свадбама формално изводе на исти начин, немају исто значење због измењеног контекста. Текст ритуала може остати исти, али он нема значење сам по себи, истргнут и независан, већ искључиво унутар свеобухватног контекста.²³⁹ Проучавање савремене свадбе научно релевантним и актуелним чини управо њена осетљивост на промене у контексту.

²³⁹ D. Cannadine, наведено дело, 105.

Начин на који старији информатори објашњавају одређене ритуалне поступке и како то чине протагонисти савремених свадби — дубоко је различит. У прошлости је било локалних варијаната и специфичности, изнимних случајева, али је постојао јасан модел и актери су настојали, у складу са могућностима, да се модела придржавају. Данашња свадба се осмишљава, режира. Из богатог репертоара ритуалних поступака, који су актерима на располагању (како старих врањских, тако и из других крајева Србије усвојених посредством медија²⁴⁰, али и западних, виђених у холивудским филмовима), свадба се свесно компонује у складу са вредностима које се желе истаћи. За сваку тачку у ритуалном процесу свадбе постоји велики број поступака који се могу применити. Актери се договарају, расправљају око тога како свадба треба да изгледа, при чему свако има своју представу какав је „прави“ обичај и да ли су и каква су одступања могућа. Како ми је једна свекрва илустративно објаснила — она је радо ишла на многе свадбе, посматрала је обичаје („одувек сам волела обичаји“) и оно што би јој се допало, што је лепо изгледало, памтила је, намеравајући да то примени на свадбама својих синова. Најчешће се узимају они поступци који су визуелно атрактивни, а у извођењу им се додају нове нијансе драмског и забавног. Протагонисти савремених свадби распитују се и код старијих, а често се нека локална варијанта из другог краја јужне Србије намеће као „право старинско“.

* * *

Љубав младих је претпоставка њихове везе, често вишегодишње, али став према свадби и начин њене организације показује да је брак и данас, у великој мери, институција којом се обезбеђује континуитет и репродукција породице, као и сроднички однос између младине и младожењине породице.²⁴¹ И данас, премда кроз шалу, води се рачуна о томе да деца улазе у брак по редоследу рађања. Онај који прескочи ред утврђен рађа-

²⁴⁰ На ово указује и Н. Пантелић, *Наслеђе и савременост...*, 106.

²⁴¹ Видети напомену бр. 135.

њем, старијем обично купује неки поклон, према речима информатора, „обичаја ради“.²⁴²

Када се донесе одлука о ступању у брак, млади организују упознавање родитеља које се назива *договор*. Момкови родитељи, заједно с њим, одлазе у девојчину кућу. Том приликом носе неки симболичан дар (цвеће, бомбоњеру...). Родитељи се у присуству младих договарају о дану веридбе и свадбе, броју званица и сл. У селима (у граду сасвим спорадично) и данас постоји одбегавање девојке.²⁴³ Тада момкови родитељи, обично већ су-традан, одлазе на *мирбу* код девојчаних. Уколико је дошло до одбегавања девојке и *мирбе*, веридба изостаје, али се свадба најчешће организује на уобичајени начин.

Савремену свадбу сачињавају сегменти: *веридба, свадба, прва посетица младинах родитеља кћери и пријатељима и Младенци*.

Свака свадба је целина организована на свој начин, а њихов заједнички именитељ је потреба да се успостави веза са, на различите начине схваћеном, традицијом. Повратак традицији има широку палету својих манифестација и не захвата исте компоненте на свим свадбама. Многе свадбе су дуго планиране и припремане да би биле изведене у традиционалном кључу, али је за све, па и оне сасвим „обичне“, карактеристично додавање, макар у неком детаљу, атрибута традиционалног. У излагању се води рачуна о разлици између „обичних“ свадби и оних на којима су „испоштовани сви стари обичаји“.

Веридба

Овај сегмент ритуала подразумева просидбу девојке, „пријатељење“ — успостављање сродничког односа између двеју породица, даривање, свечану гозбу и весеље. Веридба се одржава искључиво у девојчиној кући.

²⁴² На једној свадби у Врању, из жеље да се „испоштује традиција“, младожења је свом старијем брату близанцу купио ципеле.

²⁴³ У таквој ситуацији младић, обично после вечерњег изласка, доведе девојку у кућу родитеља, „за стално“, са њиховом сагласношћу или без ње. И данас се за девојку која је тако поступила каже „завела се“.

Веридби могу присуствовати само чланови двеју породица, али обично је број присутних с једне и друге стране знатно већи — од 20 до 40 особа. На неким веридбама је присутних чак и више од 80, па девојчини родитељи изнајмљују шатру. Уколико је мањи број присутних, веридба краће траје и процедура је једноставнија. Веридбе с већим бројем званица осмишљавају се у традиционалном духу и обавезно се снимају камером.

Непосредно пре поласка девојци момкови сродници се окупљају у његовој кући, а ту су и свирачи. Свекрва води коло држећи погачу припремљену за чин „пријатељења“. Погача је увијена у целофан, чији су крајеви скупљени и на врху увезани машном. Испред девојчине куће, свекрва опет с погачом води коло и играјући, момкови прилазе будућим пријатељима и поздрављају се с њима. Девојка се с младићем и његовим сродницима може поздравити када они уђу у кућу и присуствовати просидби, али може бити и у посебној просторији, где ће младић, с букетом цвећа, ући да је позове, након што ју је његов отац испросио од њеног оца.

Веридба обично почиње увече око 21 час. Најпре се кратко, необавезно разговара, а онда момков отац устаје и саопштава разлог доласка (том приликом може одржати и читав говор), а девојчин отац даје своју сагласност. Ретко се дешава да младић сâм проси девојку. На једној веридби је настала неугодна ситуација када се младић обратио будућем тасту и запросио девојку, а овај је одговорио да очекује да то учини његов отац, и да би они, као очеви, требало о томе да се договоре. Када је просидба успешно завршена, момак девојку „кити“ златним накитом. Свекрва јој предаје свој поклон увијен у сјајну, украсну хартију — свечанији костим, ташну, собне папуче и ситније одевне предмете. Свекар је у обавези да девојци да вреднију девизну новчаницу. Према пожељном реду, свекар или младић са осталим накитом девојци даје и дукат или дублу²⁴⁴. То је породична сасга, која се не отуђује, већ подразумева преношење с генерације на генерацију и, самим тим, има јаку моћ обавезивања. Испрошеној девојци се то даје као признање да је примљена и прихваћена у породици. Тиме се она обавезује на чување поро-

²⁴⁴ Видети напомену бр. 147.

дичних вредности, рађање потомства, првенствено мушког, чиме ће обезбедити њихов даљи пренос на генеалошком стаблу. Одмах у почетку статус испрошене девојке имплицира будући пожељни статус мајке, чуварице породичних вредности и традиције. Девојка поносно носи добијени дукат или дублу на огрлици. Пред јавношћу је то ствар престижа, јер момкова породица тиме добија статус оних који имају наслеђене вредности и породичну традицију. Девојци сви присутни честитају и предају јој ситне дарове (козметику и сл.).

Девојка се повлачи да би обукла „њихову“, од свекрве добијену одећу, чиме њен нови статус постаје евидентан. На неким веридбама девојка свекрви ставља црвени цвет у косу, па, на тај начин, једна другу, још пре свадбе, уводе у нови статус. Потом девојка дарује младожењу и чланове његове породице, а они јој, као уздарје, дају новац. Девојчини дарови (ћебад, постелина, кошуље, пешкири...) индустријске су производње, увијени у сјајну, украсну хартију и са машном. Мајке женске деце, много година пре него што им кћери буду зреле за брак, припремају дарове, да би уочи веридбе и свадбе, када су трошкови велики, купиле само оно што треба купити у одговарајућој величини. Данас се сматра да је за дарове одговорна млада мајка, чак се експлицитно каже да је њена дужност да их припреми, и они фигурирају као нешто што је добијено од ње, а девојка их само предаје.

Момкови су у кућу девојке донели погачу, ракију, вино и тарту да би се „пријатељили“. Проблем, међутим, настаје око тога како би тачно требало поступити с наведеним реквизитима. Једни сматрају да би требало најпре разменити ракију и вино, па онда ломити погаче, док, према другима, погаче иду пре пића. Уз то, према неким мишљењима, ракија и вино се размењују само узајамним отпијањем из флаша једног и другог пријатеља, док други инсистирају на томе да је потребно да свекар остави своју ракију и вино у тастовој кући, а понесе његову. Често настане збрка, јер се ради о детаљима који нису унапред могли да буду договорени. Сви знају, или се распитају уочи веридбе, шта је за „пријатељење“ потребно припремити, али прецизан начин како ће се то извести обично наметне онај коме је стало да се „истера обичај“, а себе представи за доброг познаваоца.

Приликом ломљења погача настаје читава прича. Свима је познато да се погаче стављају једна преко друге, али проблем представља њихов распоред. У прошлости, у свим моментима „пријатељења“, увек се домаћинова погача стављала одозго и прва се ломила. Многи то и данас знају и о томе воде рачуна, јер распоред погача изражава статусни однос двеју страна. Једна свекрва је то овако формулисала: „На веридби је погача пријатеља — таста одозго. Док не узмемо девојку, ми смо испод њега. Он је газда“. Неки сматрају да правила не постоје. Једна свекрва ми је испричала да се, ето, без разлога, пријатељ на веридби наљутио због тога што су они своју погачу ставили преко њихове, а што је, по њеном мишљењу, сасвим свеједно. У неким случајевима се инсистира на томе да увек „мушка“ погача, дакле, она коју су донели момкови родитељи, иде одозго и ломи се прва. Нови проблем настаје због начина на који се погаче ломе. Углавном пријатељи ухвате погачу један с једне, други са друге стране, мало је подигну, па је заједно окрећу удесно више пута, а онда је преломе напола. Половине преломљене погаче подижу, љубе, састављају да начине целину, па опет одвајају, подижу, љубе — све то по три пута (видети слику 6). Онда се пријатељи пољубе и размене комаде. Неки моји саговорници, протагонисти савремених свадби, тврдили су да се преломљени хлеб обавезно љуби и да ту нема никаквих дилема. Старији информатори, венчани пре Другог светског рата, објашњавали су ми, пак, да се хлеб љуби само на слави, и да су се на свадбама у прошлости погаче једноставно ломиле напола, без окретања и састављања преломљених половина. Протагонисти савремених свадби, који су себе представљали као познаваоце традиције, у разговору су ми објашњавали детаље, на пример, да се погача ломи ка унутра, или да се ломи ка споља, инсистирајући на „правом“ обичају. У неким ситуацијама, када пријатељи окрећу погачу, придружују им се и супруге. Од преломљених погача, сви присутни поједу по парче, и на тај начин, партиципацијом, бивају обједињени, утврђујући тиме новоуспостављени однос. Нова дилема настаје око тога да ли момкови при поласку враћају део само своје погаче или и погаче пријатеља. Торту се служи на крају гозбе, а један њен део момкови враћају својој кући. Захтев да погаче које су у функцији „пријатељења“ или оне које

имају другу симболичку функцију на свадби, мора да припрема искључиво особа која има живе родитеље модификован је, па је сада довољно да таква особа само започне мешење.

У свим секвенцама поступка „пријатељења“, свекар и таст се крсте више пута, говорећи: „Нека је срећно пријатељство!“, „Да смо сви живи и здрави!“, при чему акценат стављају на колектив, а не на младенце. Сви присутни честитају једни другима новоуспостављени однос, а том приликом пева се новокомпонована песма, чији рефрен гласи: „*Пријо моја, како ћемо? / Пријатљељу, лако ћемо / Пријо, само кажи / Пријатљељу, важи*“. Ова песма је веома омиљена и пева се више пута и на свадби.

Редослед поступака на веридби није чврсто структуриран. „Пријатељење“ може да се обави после просидбе, а да размена дарова уследи након тога. Поступци могу да иду непосредно један за другим, али међу њима могу бити и краће или дуже паузе веселја. У неким случајевима сматра се да би све требало завршити пре поноћи, а тек после ње отићи из девојчине куће. Чешће се (нарочито ако је на веридби много званица, без обзира да ли се ритуални поступци „пријатељења“ и размене дарова обављају пре поноћи или после ње), чека да сване, јер, како су ми објашњавали, „таква је стара традиција“. Током ноћи, све до зоре, игра се, пева, служи храном и пићем. У зору сви излазе и играју испред куће. Том приликом може и да се пуца („три пута пушка мора да пукне“), ако то већ није учињено непосредно после просидбе. Тиме се настала промена обзнањује јавности.

У посматраном периоду утврђена је пракса да након веридбе момкови поведу са собом испрошену девојку. На растанку од својих девојка се са свима љуби и плаче, а они јој дају новац и изражавају најбоље жеље. Она води снашкино коло, а онда одлази свекровој кући, што је праћено звуком аутомобилских сирена којима се означава граница²⁴⁵ — крај значајне етапе у процесу сепарације. Информатори су објашњавали да зора мора да се сачека, јер „снашка се у дан води“. У нови дом, млада улази носећи хлеб и воду које јој даје свекрва. После целеноћног веселја, сви се одмарају, а поподне се позивају пријатељи и суседи „на крчму“, која се приређује и у девојчином дому.

²⁴⁵ Е. Лић, наведено дело, 95.

У свадбеном ритуалу фазе обреда прелаза често су испреметане, а у појединим моментима теку упоредо. Снашкино коло је опроштајно, сепарационо, за разлику од традицијске свадбе, када је невеста своје коло играла у дворишту младожењине куће, везујући се на тај начин за њу. Невеста сада, у једном истом тренутку, доживљава сепарацију од претходног статуса и агрегацију у нови статус, не пролазећи кроз лиминалну фазу. Али, агрегација није потпуна — невеста ће се вратити родитељској кући, и на самој свадби поново проживети сепарацију, пропутovati кроз лиминалност, и онда тек задобити заокружен статус супруге и снахе. Опет, сâм боравак невесте у новом дому у периоду од веридбе до свадбе може се окарактерисати као својеврсна лиминалност, уоквирена агрегацијским елементима (нови дом). Овакав пут пролазе и они који су с њом у односним везама.

Елементи са ознаком „традиционално“ на веридби се изводе натегнуто, осећа се непознавање правила и отуђен однос према њима. Ритуални поступци се усложњавају, додају им се преливи драмског и декоративног. Актери се позивају на традицију у размишљањима о томе да ли би све ритуалне радње требало обавити пре поноћи или не, да ли чекати зору или не, а у прошлости и *уговор* и *исцйић*, чији поједини елементи чине садржај веридбе, изгледали су сасвим другачије. Ни на *уговору*, ни на *исцйићу* зора се није чекала, и нарочито, девојка се, изузев у случајевима отмице или одбегавања, пре венчања у цркви није доводила у кућу. Родитељи младенаца, средња генерација информатора, оквирно знају шта је *нишан*, *уговор* и *исцйић*, али, без обзира на то, представљају неке поступке и елементе као „праве“ традиционалне, иако их у прошлости, у том облику, није било.

Позивање сватова

И данас се на свадбу прво позива кум. У периоду социјализма, трајност кумства, његова битна карактеристика, доведена је у питање.²⁴⁶ Информатори су, међутим, говорили да имају „старо кумство“. Колика је старост њиховог кумства, нису тачно могли да одреде. „Старо кумство“ представља идеални образац

²⁴⁶ Р. Д. Ракић, *Кумство у православних југословена...*, 113.

— у напрслинама испричаног јасно се видело да код многих кумство датира од грађанског венчања родитеља младенаца.

Кум се позива с погачом и ракијом. Овакав поступак је у селима углавном задржао континуитет, а у граду оживљава на почетку испитиваног периода и остаје у ритуалу као конститутивни елеменат. Актерима је углавном добро познато на који начин се куму упућује позив, ко може да ломи погачу и сл. Дешава се и да кум сâм каже, у прилици када му кумабини најављују долазак, да жели да га позову на традиционалан начин — са погачом.

У светлу повратка традицији, улога старог свата је посебно занимљива. Стари сват је обично младожењин ујак или сродник с мајчине стране. Он може бити и пријатељ младожењиних родитеља или самог младожење. Сасвим ретко је, искључиво из економских разлога, то особа с девојчине стране. Он може, али не мора, бити ожењен. Многе специфичности његове улоге, као и начин позивања (с погачом и ракијом), улазе у ритуал на почетку истраживаног периода (како у граду, тако и у селима) и, с подједнаком заступљеношћу, остају у њему све време током истраживања. Приликом позивања старог свата, с обзиром на то да он руководи свадбом, уговарају се, према речима мојих саговорника, „сви обичаји“. Стари сват каже домаћинима које ће обичаје он на крају свадбе „изводити“ и шта је потребно да му они припреме. Једна свекрва, која је себе представила као доброг познаваоца традиције, овом приликом је рекла старом свату: „У старом стилу правимо свадбу. Како смо почели, тако ћемо и да завршимо“.

Остале сватове позива свекар са одштампаном позивницом и флашом ракије. Исто тако поступа и девојчин отац.

Уочи свадбе

Од веридбе до свадбе обично прође два-три месеца. У овом периоду обе породице се интензивно припремају за свадбено весеље. Очеви младенаца уговарају закуп ресторана или шатре. Млади бирају пригодну одећу, у чему свекрва активно учествује и, по правилу, даје коначну реч и плаћа.

Иако се мираз од девојке експлицитно не тражи, а и сама реч је све мање у употреби, очекује се да њени родитељи уочи свадбе опреме спаваћу собу или купе неки комад намештаја, а уз то дају и „мекане ствари“, како се данас називају текстилни предмети за домаћинство које доноси млада. Уколико девојка не донесе у нови дом бар део оног што је друштвено прописано, свекрва ће јој то пребацити већ приликом првих несугласица.

У припремама за свадбу девојка у новом дому учествује као члан породице. Дан пре свадбе, у пратњи вереника, она се враћа родитељској кући. Уколико је девојка после веридбе остала у кући родитеља, дан уочи свадбе посећује је вереник и доноси јој венчаницу. Увече јој долазе другарице на *девојачко вече*. Младожења своје последње *момачко вече* прославља у кафићу са друговима, искључиво неожењеним мушкарцима.

Свадба

Свадба се приређује у суботу или у недељу. Највећи број свадби је у пролеће и лето, јер се ради о ритуалу који се дуго планира и припрема, па се води рачуна о временским приликама.

Елеменат који је у селима, премда спорадично, задржао континуитет, а у граду представља оживљену традицију јесте кићење *стожер*а — у градским условима, дугачког штапа причвршћеног за грану неког стабла (видети слику 7). Иако се употребљава реч *стожер*, ради се, заправо, о његовој симулацији, а аналогија са жетвом (завршен посао око жита = завршен родитељски посао) сасвим је изгубљена.²⁴⁷

На дан свадбе, ујутру и пре подне, и у младиној и у младожењиној кући окупљају се сродници, блиски пријатељи и суседи. У младиној кући убрзано се завршавају послови везани за дочек пријатеља. Свадба, у пуном смислу речи, започиње у младожењиној кући.

Испред куће свекар са младожењом и „младожењским момком“ дочекује сватове и свираче нудећи их ракијом. „Младожењски момак“, значајни ритуални субјект, младожењин је пратилац и помоћник, његов близак друг, који, уз то, мора би-

²⁴⁷ Видети напомену бр. 186.

ти и неожењен. Протагонистима савремених свадби уопште није позната чињеница да је пре Другог светског рата „младожењски момак“ могао бити искључиво ожењен човек, са искуством које младожењи, обично веома младом, недостаје (он је и учествовао у свођењу младенца). Садржај његове улоге данас се исцрпљује одвођењем младе из родитељског дома. Атрибут „младожењског момка“ је „кондирче“ са заслађеном ракијом, накићено разнобојним пластичним тракама, машиницама и перлама да буде што упадљивије (видети слику 8). Младожења и „младожењски момак“ имају на реверу, са леве стране (статус неожењених), прикачене беле вештачке цветове, купљене заједно са младином венчаницом и пригодним украсима. У невестиној кући, младожењи ће, као ознаку промене статуса, исти такав цвет ставити и на десну страну.

Сватове који пристижу две девојке означавају као учеснике ритуала, стављајући им на ревере (на леву или десну страну, у зависности од њиховог брачног статуса) украсе у виду цвећа, начињене од украсних пластичних или папирних трака, за шта они дају новац симболичне вредности. Тим цветовима се означава да су они прешли просторну, уједно и метафоричку границу — капију или улазна врата куће (која су, такође, украшена — обележена уплетеним тракама и машинама) и ушли у домен ритуала, издвојене реалности, која има своја, специфична правила. Сватови који долазе у кућу обично су, мање или више, захваћени насталом променом у социјалној структури. Пријатељи и колеге са посла родитеља или младенца долазе право у Општину или ресторан и не добијају цвет, ознаку ритуалне, а заправо друштвене припадности заједници у којој је регруписавање у току.

Вештачки цветови, најчешће у облику машиница на реверима сватова, на капији и вратима куће, на судовима који имају ритуалну функцију („кондирче“, флаше с ракијом којом се дочекују сватови), потпуно потискују свеже, природно цвеће. Актери свадби сматрају да су овакви цветови практичнији јер могу раније да се набаве, а делују интересантније од природних и остају сватовима као успомена са одређене свадбе. Чак и лети, када је свеже цвеће на дохвату руке, користи се вештачко са образложењем да по врућини природно цвеће одмах увене и делује ружно, док пластифицирано украшава ритуал све време

његовог трајања. Све је то симулација трајања и својеврстан парадокс — вештачки, беживотни цветови вечно трају, за разлику од правог, непатвореног цвећа које, истргнуто из свог стабла, има пролазан век. Наведени елементи повезани са другим, семантички сличним елементима, о којима ће бити више речи у даљем тексту, чине део значењског језгра савременог свадбеног ритуала.

Када се окупе сродници, а пре доласка кума и старог свата, свекрва „заигрује“, тј. отвара свадбу својим, свекрвиним колом. Своје коло она игра ујутру, јер се *засевка* у данашње време не приређује, а и сâм термин је готово изгубљен. Оживљавање традиције има широку лепезу својих остварења, али је превасходно изражено посредством улоге свекрве, која ће бити детаљније размотрена.

Током теренског рада људи су ме често упућивали на неку одређену особу која „зна обичаје“ реченицом: „Она то све зна, била је свекрва“. Дакле, ако је нека жена *била* свекрва (то се каже у прошлом времену, јер се мисли на тренутак када је она на свадби промовисана у тај статус) подразумева се да је, самим тим, ритуално посвећена и да има нека знања која други људи, на пример, жена која је ташта, немају. Многе свекрве су ми саме говориле: „Ја сам све изрежирала“, или су ме младенци упућивали на њу као најпозванију да говори о свадби. Свекрве би у разговору рекле да су се уочи свадбе брижљиво распитале код старијих рођака или сусетки, а неке су тврдиле да су „училе обичаје“ од малена, јер, како се једна од њих изразила: „Свадбе су ме одувек одушевљавале“. Многе свекрве су ми причале да су још на порођају, сазнавши да су родиле мушко дете, себе виделе како играју свекрвино коло, или, да их је музика свекрвиног кола увек узбуђивала, јер би онда себе замишљале како играју са ситом. Једна од мојих саговорница је рекла: „Толико сам волела да заиграм. Срце ми трепери“. У тренутку када ми је једна свекрва причала о томе, њен муж је додао да су они свадбу, коју млади нису желели, организовали 1993. године, за време хиперинфлације, само због тога „да би она била свекрва“.

За данашње свекрве друштвена промоција — агрегација у тај статус путем свадбе веома је значајна и оне на томе нарочито

инсистирају.²⁴⁸ Занимљиво је, међутим, да управо свекрва, осим свог кола, чврсто структурираног, које игра са ситом у руци отварајући свадбено весеље, у граничним ритуалним момен-тима — испред своје куће непосредно пре поласка на веридбу и два пута испред младине куће (пре уласка у њу на веридби и на свадби) — води коло са погачом у руци. Она, заправо, на савре-меној свадби има више својих кола — њена агрегација у нови статус се у више наврата потврђује и наглашава.

Свекрва излази из куће, а девојка која има живе родитеље (о томе се води рачуна) предаје јој сито. Свекрва се крсти и са ситом у руци почиње да игра. У ситу је пшеница обавезна, а ту су и бомбоне, шећер у коцки, ситан новац, вреднија девизна новчаница, „кравајче“ већ сасвим ретко. Сито је покривено бе-лим кукичаним миљеом, а украшено папирним и пластичним тракама и машиницама. Различита су мишљења о томе какав је „прави“ обичај у поступању са садржајем сита. Према неким мишљењима, свекрва колом мора начинити три круга и садржај из сита три пута избацивати. Други, пак, сматрају да није битан број кругова, већ број избацивања садржаја из сита. Једна свекр-ва, која је себе представила као доброг познаваоца традиције, тврдила је да свекрва само игра са ситом, али не баца ништа, већ то чини невеста пре увођења у кућу. На једној свадби приређе-ној, према речима свекрве, „у старом стилу“, она је играла са си-том избацивши сав његов садржај. Према њеном мишљењу, свекрва би онда требало да баци сито на кров („да све иде у ви-сину, да њена деца напредују“), али, с обзиром на то да је кућа

²⁴⁸ Колико је на испитиваном подручју за жену значајна промоција у статус свекрве, илустративно показује тужбалица забележена у селу Ранутов-цу, у непосредној околини Врања. Једна старија жена, на сахрани свог мужа 1998. године, тужила је и за давно преминулом снахом:

*„Сјојно, мори Сјојно,
ојшила си млада,
и неси дочекала да биднеш свекрва.
Неси, мори, коло пред кућу њовела,
неси пријатеља срела,
неси снају видела,
неси ситио у руке узела...“*

Момчило Златановић, *Тужбалица у јужној Србији*, Етнокултуролошки зборник V, Сврљиг 1999, 105.

троспратна, сито је уместо ње бацио младожења. Она, дакле, сматра да млада нема никакве везе са ситом. На једној свадби, такође осмишљеној у традиционалном духу, свекрва је играла три круга — први круг са ситом, три пута избацујући садржај, други круг с „кондирчетом“ ракије, које припада „младожењском момку“, и трећи круг с платненим пешкиром, на коме је урађен вез на шиваћој машини, а што је она, специјално за ту прилику, наручила. Једна од свекрва, мојих саговорница, није из сита избацивала садржај, већ је то, уместо ње, учинила рођака, млада девојка која има живе родитеље. Овај ритуални поступак показује безбројне варијације и представља мешавину локалних специфичности и потребе за „спољашњим“, декоративним и драмским ефектима. Управо у инсистирању на „правом“ обичају и детаљима, у одсуству спонтаности, осећа се отуђен однос актера ритуала према традицији и потврђује поставка да је она превасходно ствар интерпретације²⁴⁹.

Свекрва је најчешће одевена у хаљину или комплет црвене или бордо боје. Црвени, природни цвет у коси, са десне стране, неизоставан је индикатор статуса и оне свекрве која ће своје коло одиграти у хаљини неке друге боје. Многе свекрве желе да, кад отварају свадбу својим колом, буду одевене у алену футу (видети слике 9 и 10). Иако кажу да веома поштују традицију, фута редовно позајмљују. У последњих тридесет година фута се не израђују, а оне фута које су тада, у последњем таласу, ткане и које се данас сусрећу знатно су краће и нису „на две струке“ чија је израда сложенија (слика 11, упоредити са сликама 3 и 4). У данашње време у свакодневним приликама футу ретко носе чак и старије жене на селу. Алена фута је у прошлости имала ритуалну функцију — носиле су је свекрва и невеста на свадби. Данас алену футу, али и футу уопште носи само свекрва — фута функционише као њен симбол. Она се комбинује најчешће с белом, индустријски везеном кошуљом, ципелама с високом потпетицом и чарапама које имају велики проценат ликре. Једна од мојих информанткиња је уз алену футу носила јелек и кошуљу са стилизованим народним везом, које је позајмила од фолклорног друштва из Ниша. Поједине свекрве за дан свадбе успевају да набаве и либаде. Једна од свекрва је либаде позајмила из по-

²⁴⁹ B. Feintuch, Tradition, у: T. Barfield (ed.), наведено дело, 471.

зоришта, али јој величина није одговарала. Ређе, махом на селу, свекрва на глави носи мараму од маркизета (видети слику 14).

Ево како су неке од њих објасниле своју жељу да буду тако одевене: „То је традиција. Некако ми свечано делује к’д је свекрва такој обучена“; „Мислим си традиционално да обновим. Почело је модернистичко. Видим све модернистичко. Ми све по ред смо правила“; „Старовремско је као модерно с’д... У тој време (мисли на прошлост — прим. С. З.) као много модерно је било вајкар фута, па и ја с’д. Моја мајка је носила вајкар футу и била много модерна“. Када сам ову жену питала да ли је футу наследила од мајке, она је одговорила да ју је позајмила. Једна свекрва је рекла: „Ја сам хтела да си наставим традицију“ и објаснила да је кошуљу купила на летовању у Грчкој, више година пре свадбе. Кошуља јој се допала, јер је била са широким рукавима, чипком и црвеним везом („То ми је личило на народну ношњу“), а то би јој се уклопило с футом кад једног дана буде свекрва. А футу је за дан свадбе позајмила од старије рођаке. Једна од свекрва, рођена у околини Лесковца, а удата за Врањанца, рекла је да су врањски обичаји веома лепо, посебно свекрвино коло. Њен муж је био веома срећан што се она одлучила да обуче футу и уопште што је прихватила врањске обичаје. И она је футу позајмила од старије рођаке.²⁵⁰

На савременој свадби се, према мојим испитивањима, знатно чешће него у прошлости појављују три свекрве. Дешава се да буду и две. Све свекрве су одевене у алене футе, имају црвени цвет у коси, и свака од њих игра своје, свекрвино коло (видети слике 12 и 13). У неким случајевима, све три играју са

²⁵⁰ Роми у Врању и Врањској Бањи и данас приређују *засевку* уочи свадбе. Специфичност свекрвиног кола у ромској свадби јесте та да у њему могу да играју искључиво жене и девојке, све одевене на исти начин — у Врању у шалваре, у Врањској Бањи у футе. Код Ромкиња су на цени футе тамноплаве боје. Ромкиње не носе футу у свакодневним приликама; она се сматра великом вредношћу коју домаћинство поседује и преноси се с генерације на генерацију. У прошлости, футе су откупљиване од Српкиња, али данас се тешко налазе. Ромкиње су за футу тамноплаве боје, израђену од вајкара, спремне да плате веома високу цену — од 500 до 1000 немачких марака (2001. године). Од једне свекрве Српкиње сам сазнала да је она 1993. године позајмила футу од Ромкиње да би у њој одиграла своје коло. Опширније: Sanja Zlatanović, „Zasevka“ u svadbi Roma, Kultura 103/104, Beograd 2002, 194–202.

ситом, или само „права“ свекрва — младожењина мајка игра са ситом, а друге две с „кондирчетом“ ракије. Једна од мојих саговорница ми је објаснила да је са своје две јетрве тако играла и када је најстарија од њих женила сина. Њихова најмлађа јетрва нема мушку децу, па је тако и она добила могућност „да буде свекрва“. Према њеном мишљењу: „То је стара традиција. Јетрве су се раније сматрале као све мајке. И оне су се и звале мајке, зато што су раније породице живеље на окупу, деобе није било. Раније се стрина звала, на пример, стара мајка, или мајка и тако. Рачуна се као све мајке“. Став да су у прошлости људи живеље заједно и сложено у великим породицама је потка која се провлачи кроз исказе свих оних информатора који се позивају на традицију. Једна од свекрва ми је испричала да се она договорила са сином да позове две своје рођаке да буду три свекрве, јер то „лепо изгледа“ и то је „обичај од старо време за касету“, што је, такође, мишљење многих, изражено на различите начине.

И на савременој свадби свекрва и млада су централни ритуални субјекти и, као такве, обележене одећом. Црвена боја, без обзира на то да ли је свекрва у фути или не, њено је дистинктивно обележје. Млада је у гламурозној белој венчаници, најчешће од сатена или неког синтетичког материјала. У коси има беле пластифициране украсе у виду цвећа, са велом или без њега. У рукама носи „бидермајер“ — букет вештачког цвећа. Без обзира на тежњу да свадба буде „у старинском стилу“, нико није сматрао да и млада треба да носи футу. Свекрвин и младин костим снажно кореспондирају образујући опозицију црвено / бело, која конотира плодност (остварену / тек треба да се оствари), али емитију и друге поруке:

свекрва / млада = народно, сељачко / урбанo = домаће / страно = наше / туђе = традиционално / модерно.

Цветови, ознаке њихових статуса, образују опозицију природно / вештачко. Није случајно да је у ритуалу само свекрва означена природним цветом.

Свекрва, као мајка сина, носилац је и чувар традиције²⁵¹, потврђених вредности, а млада уноси стране и реметилачке ути-

²⁵¹ Теза да су жене у патријархалном друштву носиоци и чувари традиције није нова. На пример, G. Kligman, наведено дело, анализира овај проблем у савременој Румунији.

цаје. Свекрвин ауторитет данас се доводи у питање, млади теже осамостаљењу и због тога она има потребу да свој ауторитет истакне у ритуалу и повеже га са традицијом, неупитним и заштићеним појмом, као што је и улога мајке неупитна и заштићена.

Симболе традиције повезане са свекрвином улогом ритуал региструје још 1990. године и они су, са подједнаком учесталошћу, заступљени током периода обухваћеног истраживањем.

Када свекрва одигра своје коло, из сита вади девизну новчаницу²⁵² коју даје свирачима непосредно, или је баца на земљу. Сви присутни јој прилазе и честитају што је „постала свекрва“. Често свирачи, уз последњи такт, викну: „Нека је са срећу, свекрво!“ или „Жива била свекрва!“, и тако честитком означе крај кола. Свекрвино коло је у ритуалу обавезно. Уколико младожења нема живу мајку, замењује је нека старија рођака. Ово коло је део ритуала чији континуитет није прекидан, али му се у испитиваном периоду придодају нови елементи и значења са атрибутом „традиционално“. После свекрве коло води свекар, па остали чланови породице (сестра или брат младожењин, баба, деда и сл.). Коло обавезно води и младожења.

Након тога, сви одлазе да на договореном месту, мало даље од куће, „сретну“ старог свата, који долази пре кума. На челу поворке су младожења и „младожењски момак“. Да би се избегла ситуација да стари сват, и касније кум, чека домаћине, већ да би се инсценирао сусрет, стари сват и кум се непосредно пре поласка најаве телефоном. Када једни другима наиђу у сусрет, домаћини с једне стране и стари сват са својим гостима с друге стране, приближавају се играјући с подигнутим рукама и истакнутим реквизитима које носе. Свекар носи флашу ракије, као и стари сват. Старосватица носи тарту. Неко из „пратње“ старог свата носи погачу, а две особе „мерицу“, како се назива плитка, веома широка корпа од прућа у којој је дар за младу и младожењу (кошуља, спаваћица...). Све то је увијено у целофан или украсну хартију, закићено машницама и уплетеним тракама. Главни поклон старог свата, обично комад тзв. беле технике је, по правилу, донет уочи свадбе. Стари сват доноси и печено пра-

²⁵² Обично 100 немачких марака, што је у периоду дубоке економске кризе деведесетих била изузетно велика сума.

сеће месо, али се то приликом сусрета не истиче, већ се оставља у колима и носи у ресторан. Стари сват је приликом сусрета у обавези да свирачима да вреднију девизну новчаницу. Он то обично чини тако што је, као у заносу од веселја, баца на земљу. Када се сви поздраве, размене изразе добродошлице и добрих жеља, отпију од ракија, онда заједно, играјући, одлазе младожењиној кући (видети слику 14). Старосватица са тортом или погачом у руци води коло у коме, са донетим ритуалним реквизитима, играју сви који су у „пратњи“.

Затим, на исти начин, домаћини (на челу су опет младожења и „младожењски момак“) одлазе у сусрет куму. На неким свадбама са домаћинима иде и стари сват, док на другим он остаје у кући, частећи се храном и пићем. Кум са „прикумцима“, својом „пратњом“, доноси исте ритуалне реквизите као и стари сват: ракију, погачу, тарту и ситније одевне предмете за младу и младожењу. Његов главни поклон је, такође, нешто од тзв. беле технике. Попут старог свата, он је у обавези да донесе и печено прасеће месо. У дворишту младожењине куће кума, са тортом или погачом у руци, води коло, у коме, са истакнутим реквизитима, учествује кумова „пратња“. После тога поставља се доручак, па се креће младиној кући.

Свекрва која је одевена у футу, непосредно пре поласка облачи стандардну, свечанију одећу, с тим што црвени цвет у коси, основно обележје свог статуса, задржава. Ретко, искључиво на селу, свекрва у фути остаје све време свадбе. Формира се колона аутомобила, при чему се не води строго рачуна о томе ко ће бити на челу. Младожењу, а касније и младу, вози онај ко на свадби има најлуксузнији аутомобил. Овај аутомобил је раскошно окићен великим, белим пластифицираним машнама и тракама. Када се крене, звуком аутомобилских сирена означава се граница²⁵³ — сепарација од претходних статуса за припаднике младожењине стране. Ређе, сватови по младу могу да иду и пешице. На челу колоне је стари сват, младожења и „младожењски момак“, а онда иду, према значају, остали учесници.

На око 7–8 свадби у Врању, (у периоду од 1990. до 1998. године, а касније ће то бити учесталије) осмишљених у традицио-

²⁵³ Е. Лић, наведено дело, 95.

налном кључу, младенци су вожени чезама са упрегнутим коњима. У једном случају, младенци су вожени кочијама, порученим из Ниша. Када се крене по младу, у чезама су младожења и „младожењски момак“, на чије место касније седа млада, а остали сватови иду пешице. Ове свадбе су биле дуго планиране, с великим бројем званица и разрађеним свим детаљима „поштовања традиције“. Занимљиво је да управо на оваквим свадбама, две мале девојчице, обучене и украшене као млада, или, пак, дечак и девојчица као млада и младожења, са младожењине стране, имају задужење да придржавају „шлеп“ на младиној хаљини, по угледу на замишљени, прижељкивани гламур филмског света.

* * *

Испред младине куће коло води свекрва држећи погачу, припремљену за „пријатељење“. Потом, играјући, младожењини сватови улазе на капију, где их дочекује младин отац с флашом ракије. Поред младиног оца је млада мајка, а затим остали сродници, у зависности од степена сродства и година старости. Пријатеље дочекују само они који су по годинама старији, тј. они који су већ у браку. Пријатељи се поздрављају, изражавају најбоље жеље и крсте се више пута.

На неким свадбама, премда спорадично, младини сродници, инсистирајући на традицији, траже од младожење да се као мушкарац „покаже“ и пушком сачмаром обори закачену јабуку. У случајевима који су ми познати, младожења тај захтев није могао да испуни, али је ситуацију спасавао његов помоћник — „младожењски момак“.²⁵⁴ Пуцање и скидање јабуке на улазу — граници, да би се ушло унутра и доспело до девојке, с јасном сексуалном симболиком, у реалности друштвеног контекста: ратова, мобилизације, епске реторике државне телевизије, итд. — показује да се од мушкараца захтева да се потврди као ратник. Поступак обарања јабуке пуцањем није својствен традицији врањског краја, већ је, претпостављам, ушао посредством медија.

²⁵⁴ На једној свадби у Врању, с обзиром на то да је у безуспешним покушајима потрошена сва муниција, „младожењски момак“ се, у складу са својом улогом младожењиног помоћника, попео уз дрво и скинуо јабуку.

Док свекрва води коло или док се старији на улазу поздрављају, младожења са својим помоћником, девером, браћом и друговима брзо протрчава (у неким случајевима чак и прескаче ограду) да би, што пре, дошао до младе. Она је са другарицама, које је „чувају“, у соби чија су врата закључана, а испред њих је „кордон“ њене браће и рођака. Младожења са својим помагачима покушава да уђе, најпре лепим, погађа се, плаћа... Девојчини траже још, кажу: „Зар наша сестра тол’ко вреди?“ Плаћање је симболично, јер младожењини настоје да некако преваре младине и да уђу плативши што је могуће мање.²⁵⁵ Често се прекрше постављена правила (према речима информатора, погађање и плаћање невесте изводи се „обичаја ради“) и примени физичка снага, па се највећи број инцидената на свадбама дешава управо у овом моменту. Иако младожења на овај начин није улазио код младе у периоду прошлости који је истраживањем реконструисан, већ се држао повучено и стидљиво, информатори овај поступак приписују традицији. Како се изразила једна свекрва: „То је нешто од турско остало. Ако ’оће снашку, мора да плати, да је купи“. У чланку локалних новина, уз опис инцидента насталог испред врата младине собе, када се младожења наљутио и тражио од својих да се врате, стоји и коментар да „се Враћем увелико препричава догађај у коме је један вековни обичај могао да растури свадбу“.²⁵⁶ Поступак да младожења на овај начин улази код младе постао је саставни део ритуала много пре периода обухваћеног истраживањем, па се не може посматрати у светлу реафирмације традиције. Са становишта испитиваног проблема чине га занимљивим објашњења да се ради о нечему веома старом, па иако су се младенци годинама забављали, према речима једне свекрве „нема везе, битно је да се тај обичај спомне“.

У невестиној соби су искључиво млади људи, они који још нису ступили у брак. Такви искључиво и могу да учествују у поступку око улажења у младину собу, и то како на једној, та-

²⁵⁵ Репертоар трикова је неисцрпан. Један од најчешће примењиваних је да неко од младожењиних пружи руку некоме од младиних, као да жели да се поздрави с њим, а онда га снажно повуче ка себи и тако га склони с врата младине собе.

²⁵⁶ *Нови српски венац*, бр. 13–55, Бујановац 5. 9. 1998, 16.

ко и на другој страни. Девер, младожењин брат или сродник, може бити различитих година, важно је само да је неожењен. Његова задужења око младе више нису тако значајна, па их може обавити и „младожењски момак“ (често долази до сажимања ових ритуалних субјеката), па чак и стари сват. Девер више не „чува“ младу, јер је она за све време свадбе поред младожење. У њеној соби он има задатак да јој, најпре, обује ципеле. Поступак обувања се инсценира тако да млада говори да су јој ципеле превелике, па их девер облаже новчаницама, све док она не каже да су ципеле одговарајуће. Сви присутни оцењују да ли су младој ципеле велике или не, стварајући коментарима веселу атмосферу. Затим девер даје невести вино кроз венчић исплетен од свежег цвећа, који потом раскида над њеном главом (видети слику 15). Овај поступак се враћа на почетку истраживаног периода, али је занимљиво да је „грабена погача“, која се такође ломи над младином главом, елеменат чији континуитет није прекидан. Невеста деверу, као ознаку статуса, обично ставља уску белу траку преко рамена, везујући је испод супротног пазуха. Свекрва је најчешће та која се, приликом куповине младине венчане хаљине, „сети“ да на истом месту затражи да се сашије и бела трака за девера. На једној свадби, свекрва је (не млада!) желела да окити девера правим деверским пешкиром, који је наследила од мајке, али је он одбио да то носи.²⁵⁷ Девер остаје кратко време означен траком, најчешће до уласка у ресторан, када се, заправо, и исцрпљује садржај његове улоге.

У просторији у којој су часници и старији пева се, једе и пије. Пријатељи се поново „пријатеље“ на исти начин као и на веридби — помоћу погача, ракије и вина. „Пријатељење“ помоћу брашна, соли и бурми младенаца, међутим, мало ко зна како се тачно обавља и ту редовно настаје забуна (видети слику 16). Дешава се да је свекрва припремила брашно или со (протагонисти нису сигурни у то које су компоненте неопходне), а да млада

²⁵⁷ На једној свадби у Врању 1991. године, на којој је, према речима протагониста, све „било старински“, свекрва је окитила девера „правим“ деверским пешкиром, дугачким 7–8 метара. Овај пешкир је свекар добио у прилици када је као дечак и сâм био девер. Занимљиво је, међутим, да сада тај пешкир није поклоњен деверу, да би све „било старински“, већ га је он носио само током свадбе. Свекар је пешкир касније поклатио сину.

мајка за такав поступак није чула, или је, према мишљењу младине мајке, брашно обавезно, а свекрва је донела само со и сл. Збрка настаје и око тога ко би требало да започне мешање — кум, стари сват или свекрва, потом, када се састојци поделе, да ли се новац даје само младиној мајци или се дели и даје обема мајкама. Опет, да ли новац сме да се броји или не и ко то чини — кум или стари сват. Према неким мишљењима, кум би требало да преброји новац, па ако се ради о парном броју, да дода један динар. Други сматрају да тако нешто кум чини само на крштењу. Приликом извођења овог поступка, редовно неко изговори: „Ајде, људи, кој знаје обичаји, како треба?!“ Уколико свекрва не наметне „праву“ верзију, онда овакве ситуације обично пресече стари сват, који *ad hoc* пресуди како би требало поступити, а сви се сложе: „Нека буде како старејко каже“. Догађа се и да сâм стари сват, од кога се, на пример, очекује да започне мешање, тако нешто први пут види и уопште не зна шта би требало да ради.

Младожења обично дарује ташту и свастике (материјалом за хаљине и сл.). И ташта дарује зета тако што му око врата обмота ћебе за чије крајеве га повуче ка себи — да би он волео и посећивао тазбину. Млада може даривати своје — оца и мајку, евентуално бабе и деде, али се то дешава сразмерно ретко.

Невеста дарује брата, који је са девером изводи из куће и предаје младожењи. Младе веома држе до тога да на свадби, на тај начин, у позицији пасивног субјекта, буду изведене из родитељске куће. Док мушкарци изводе невесту и врше примопредају, пева се „Трешња се од корња корњаше“²⁵⁸. Ова песма тужне садржине задржала је (што свакако није случајно) исто место и значење у структури ритуала — интензивирање младине сепарације. Она ће, при изласку из дворишта родитељског дома, поново одиграти снашкино коло, чиме ће се њено одвајање од претходног статуса окончати. Младину сепарацију ритуал наглашава — распарчавањем венчића и „грабене погаче“ над њеном главом, песмом, тиме што је снашкино коло, које она игра чак два пута приликом изласка (на веридби и на свадби), сепарационо. И данас је невеста попут трешње која се пресађује, да би на новом месту давала плодове.

²⁵⁸ Видети напомену бр. 195 и објашњење песме.

Уз продорне звуке аутомобилских сирена, којима се означава крај сепарационе фазе ритуалног тока²⁵⁹, сви присутни са младине и младожењине стране одлазе на венчање у Општину.

* * *

У Општини се обавља грађанско венчање према утврђеној административној процедури.²⁶⁰

Највећи број невеста, од оних које први пут ступају у брак, узима мужевљево презиме. У просеку, око 10 невеста годишње свом презимену додаје младожењино, а није се десило да је невеста задржала само своје.²⁶¹ У приликама када невеста свом презимену додаје мужевљево, према речима матичарке у Општини Врање „у сали се изукрсте погледи“. У разговорима с матичарима сазнала сам да је било неколико случајева да је с младима, који су дошли у Општину да закажу венчање, била и свекрва, која је убеђивала младу да промени презиме речима: „У моју кућу долазиш, моје ћеш презиме да носиш“, док је младожења смиривао ситуацију говорећи да је презиме формалност. Једна млада жена ми је испричала да се са будућим мужем договорила да свом презимену дода његово, али, када је на путу ка Општини стари сват то чуо, наљутио се и запретио да ће отказати старосватовство уколико она тако поступи.

У посматраном осмогодишњем периоду било је четири случаја (у три се ради о Ромима) да је младожења прихватио младино презиме. Матичари су то негативно оценили, објаснивши ми да у овим ситуацијама није била организована свадба, и

²⁵⁹ Е. Лић, наведено дело, 95.

²⁶⁰ Опширније: Александра Павићевић, *Склајање брака у савременом српском друштву*, у: *Обичаји животног циклуса / Обичаје от жизнения циклъ*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 48, Београд 2002, 285–289.

²⁶¹ Прегледала сам матичне књиге венчаних Општине Врање за период од 1990. до 1998. године, као и записнике са венчања у сеоским месним канцеларијама из оних села која су обухваћена истраживањем. Изнети подаци о презименима односе се само на оне који први пут склапају брак, јер они, у највећем броју, организују свадбу. У врањском крају су поједина презимена веома учестала, па је у матичним књигама венчаних било много примера да је младино девојачко презиме исто као младожењино.

да се, према њиховим сазнањима, ради о материјалним интересима, одласку на рад у иностранство, где су већ девојчини родитељи и сл.

Након венчања, потписивања у књигу венчаних и примања честитки, испред Општине, млада, леђима окренута сватовима, баца ка њима „бидермајер“ — букет вештачког цвећа који је носила у рукама. Бацањем „бидермајера“, непосредно после венчања, она симболично одбацује последње остатке свог претходног статуса. Верује се да ће се девојка која ухвати „бидермајер“ удати следећа, тј. да ће млада, према принципу контагиозне магије, свој нови статус пренети на њу. Овај елеменат ритуала, романтичног карактера, усвојен је посредством западних филмова, као и многи други поступци и симболи који се групишу око младе. Ношење „бидермајера“ приликом чина венчања, и његово бацање после тога, обавезно је чак и у приликама када се свадба не приређује. Младе, а такође и њихове мајке и свекрве (све моје саговорнице, без изузетка) сматрају да је веома ружно да млада буде празних руку.²⁶² Њој потом старосватица (са којом млада у ритуалу има приснији однос него са кумом) даје букет природног цвећа.

После венчања у Општини, које је законски обавезно²⁶³, у зависности од верског опредељења младих, одлази се у цркву на венчање, или право у ресторан. На челу поворке су (уколико се иде пешице) млада и младожења, евентуално и девер.

* * *

Венчање у цркви обавља се према утврђеном православном канону.²⁶⁴ Повратак традицији има широку скалу својих манифестација, међу којима је једна од најзначајнијих повратак цркви. О овоме најречитије говори број венчаних у цркви Света

²⁶² С. Слапшек пише: „У неписаноме правилу да жена не сме бити празних руку можда се скрива још један облик контроле над женама — шта би се могло десити ако су јој руке стално слободне, рецимо!“ Svetlana Slapšek, *Ženske ikone XX veka XX vek*, Beograd 2002, 280.

²⁶³ Године 1946. уведен је обавезан грађански брак на територији ФНРЈ.

²⁶⁴ Опширније: А. Павићевић, наведено дело, 280–285.

Година	Број црквених венчања	Број грађанских венчања	Венчано у цркви (%)
1986	3	442	0,68%
1987	5	446	1,12%
1988	14	459	3,05%
1989	37	466	7,94%
1990	80	411	19,46%
1991	100	394	25,38%
1992	128	456	28,07%
1993	130	412	31,55%
1994	102	387	26,36%
1995	109	404	26,98%
1996	99	359	27,58%
1997	116	394	29,44%
1998	94	400	23,50%
1999	101	352	28,69%
2000	141	451	31,26%

Табела 1. Статистички приказ односа броја црквених и грађанских венчања у граду Врању.

Тројица у Врању.²⁶⁵ Да би се пораст броја венчаних најбоље уочио, у табели су изнети подаци и за године које претходе посматраном периоду. Упоредо су дати подаци о броју грађанских венчања у Општини Врање.²⁶⁶ Изнети подаци односе се искључиво на град Врање.²⁶⁷

²⁶⁵ Књига венчаних црквене општинске у Врању 1972–1993; Књига венчаних црквене општинске у Врању 1993–2000.

²⁶⁶ Подаци су преузети из матичних књига венчаних Општинске Врање за период од 1986. до 2000. године. Потребно је имати у виду чињеницу да је у оквиру овог броја одређен број оних који улазе у други или трећи брак и који се обично не венчавају у цркви.

²⁶⁷ Важно је поменути и то да многи млади са села долазе на венчање у Врање, да би у неком већем и престижнијем ресторану приредили весеље.

Сви млади парови су, без обзира на то да ли су се венчали у цркви или из одређених разлога то нису учинили, ово питање помно разматрали. За венчање у цркви, иако се декларишу као верници, често се опредељују из секуларних разлога — кажу да је то веома романтично, да чин венчања увеличава и употпуњује свечаност и да је лепо да и то буде снимљено камером.²⁶⁸ Многи парови су ми говорили да им је жао што се нису венчали у цркви, али они су већ били закупили ресторан, заказали код матичара и на крају, обративши се свештенику, сазнали да за време поста црква не венчава. У појединим случајевима, да би се обавило венчање, неко од главних протагониста, младенци или кум, мора претходно да буде крштен.

Ткиво ритуала је веома осетљиво на промене у контексту. Број венчаних у цркви нагло расте од 1990. године, достиже врхунац 1993, онда лагано опада, да би се 1999. и 2000. године опет повећао. На ову чињеницу вратићу се касније да бих је објаснила у склопу који она чини са другим елементима повратка традицији и промишљања идентитета.

* * *

Преподневни део свадбе (окупљање сватова, одлазак по младу, венчање) структуриран је и утврђен, постоји извесна напетост да ли ће све бити како треба и да ли ће се на време стићи у младину кућу и на заказано венчање. Веселе је „озбиљно“, „службено“, контролисано. Уласком у ресторан или шатру, завршава се „озбиљни“ део свадбе и улази се у домен опуштеног, лудичког и изокренутог.

У свим ресторанима се младенци и сватови²⁶⁹ на улазу дочекују и уводе гламурозно. Најчешће конобар отвара шампањац

²⁶⁸ Л. Радуловић указује на то да се „где црквено венчање значи само једну 'лепу церемонију', будући да нема значење сакраманта већ се симболима придају индивидуална, световна значења, релевантно може закључити да се ради о профанизацији религијског ритуала“. Лидија Радуловић, *Црквени ритуали животног циклуса: крштење и венчање*, у: *Обичаји животног циклуса / Обичаји от жизнения циклъ*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 48, Београд 2002, 90.

²⁶⁹ На свадбама је укупно, са невестине и са младожењине стране, 150 до 500 гостију.

који сипа у одређен број чаша (6 или 12) поређаних вертикално, или у облику пирамиде, или на неки други необичан начин, али тако да се шампањац прелива из чаше у чашу, и служи младенце и њихове родитеље, кума и старог свата. Хотел „Врање“, у коме се одржавају свадбе с највећим бројем званица, даје младенцима собу да се одморе и освеже пићем, док се остали сватови не сместе у салу за ручавање. Онда их конобар уводи у салу, а сватови устају и аплаудирају. Један младожења је овако описао атмосферу: „Деловало је холивудски!“

Младенци свадбеним валцером отварају весеље, а након тога се играју кола. Прво коло, најчешће, води свекар или свекрва. Често певач каже: „Позивам домаћина свадбе (тј. свекра — прим. С. З.) да поведе прво коло“. У зависности од конкретне ситуације, међусобних односа и расположења, следећа кола воде млада, младожења, кум, кума, стари сват, старосватица... Тек када сви важнији сватови с младожењине стране, где сада припада и млада, одиграју кола, онда на челу могу да буду родитељи младе.

Млада и младожења седе на најистакнутијем месту за столом и у сали. Њихове столице су обично другачије, веће и лепше од свих осталих, што указује на њихов повишен статус. Поред њих је, с једне стране кум са својим гостима, а с друге стране стари сват са својим гостима. Преко пута младенаца седе њихови родитељи. У непосредној околини стола за којим су младенци, родитељи и часници седе младожењини сродници. Младини сродници седе даље, њих је мање од младожењиних (о томе се строго води рачуна), и они имају подређену улогу у весељу. Позиције седења указују на извесну амбивалентност — млада и младожења представљају пар, целину значењски издвојену од других, а опет, налазе се у окружењу младожењиних сродника. Уопште, младожењини сродници доминирају и то бројем, позицијама седења, експлицитнијим плаћањем свирача, улогом у стварању атмосфере. Међу припадницима двеју сродничких група постоји подвојеност — ми / они, наши / њихови.

Настало прегруписавање, измењене улоге и односе, који уласком у ресторан постају евидентни, многе младе с болом примају. Од младе се очекује да, окружена младожењиним сродницима, игра и пева, да њима указује пажњу и уопште чини

све оно што од ње траже часници и старији. Многе младе биле су погођене и тиме што су млади људи, њени и младожењини пријатељи, седели далеко од њих, сасвим по страни. Старији истичу „Такав је ред!“ и „Код нас је све патријархално“. Патријархалност се, међутим, експлицира у односу према младој, али саму свадбу, којом руководи стари сват (свекрвин брат), режира свекрва, и уопште свекрвина родбина доминира у весељу. Али, то не ремети патријархалну структуру, јер су они, у односу према младиним сродницима, „мушка страна“, у служби су младожењине породице, њеног угледа и „јачине“. Свекрва је рођењем и женидбом мушког детета већ потврдила своју припадност мужевљевој породици и поштовање патријархалних норми. Битно је да се сада невести покаже образац који је пожељан, јер ритуал, као „модел за нешто“ има могућност да утиче на друштвену стварност.²⁷⁰

Са реафирмацијом традиције на почетку истраживаног периода долази и до оживљавања специфичних атрибута улоге старог свата. Његова задужења и атрибути на савременој свадби су, у основи, исти као и у традицијској, с тим што добијају веома наглашене тонове. Он је, како је већ било речи у поглављу о традицијској свадби, средишња фигура лиминалности, иницијатор изокретања нормативног поретка. Лиминалност на глобалном друштвеном плану²⁷¹ преклапа се на свадби с лиминалношћу ритуала, чиме долази до удвостручавања и појачавања значења својствених овој фази (парадокса, двосмислености, инверзије...). У контексту двоструке, преклопљене лиминалности могу се разумети тоналитети улоге старог свата. Он руководи свадбом, али тако да је кум у свему по страни. Каже се: „Свадба је старејкова, а крштење кумово“ и да кум ни у чему нема важнију реч од старог свата. Чак и кумов благослов постаје мање значајан од благослова старог свата. Очекује се да стари сват држи здравице и тако ствара веселу атмосферу, па му се сватови често обраћају речима: „Ајде, старејко, што не наздравиш?!“ Куму домаћини указују формално поштовање и пажњу, али се утркују да угоде старом свату и изађу у сусрет свакој његовој жељи.

²⁷⁰ К. Gerc, наведено дело, (1), 127–128.

²⁷¹ М. Prošić-Dvorniћ, Predgovor..., 10.

Како ће се на некој одређеној свадби кум и стари сват држати, зависи од њихових индивидуалних особина. Старог свата, међутим, домаћини бирају, па настоје да то буде човек весела, са израженим социјалним вештинама, који ће стварати и одржавати веселу атмосферу. Сматра се да „штимунг“ на свадби зависи од старог свата. С обзиром на то да се ради о периоду изразите економске кризе, води се рачуна и о томе да стари сват буде имућан човек широке руке. Његова „службена дужност“ је да се „покаже“, трошећи нештедимице. Постоје особе које су и више од десет пута биле у улози старог свата, што је у средини ствар престижа. Али, с обзиром на велике трошкове које подразумева старосватовство, каже се и: „Старејко је магаре што троши паре“. Када се каже „старејко се весели“, то значи да је он око себе окупио свираче и са подигнутим рукама ужива у музици, пева и у заносу баца новац на земљу или њиме „кити“ свираче и њихове инструменте. Он је централна фигура окружена свирачима, а око њега остали сватови играју у колу. На неким свадбама старом свату је стало до тога да се само он весели на овакав начин и не дозвољава другима да и они то чине. Његова „службена дужност“ је и да много пије, али он не сме бити толико пијан да не може да „изведе ред“, тј. да руководи свадбеном процедуром. Ако је он био превише пијан, или, пак, други сватови, свадба се сматра, у извесном смислу, промашеном. Али, свадба се не сматра ни до краја успелом ако је све текло као програмирано, ако није било довољно опуштено, спонтано, и ако се ништа необично није десило. Стари сват мора бити човек спонтаног понашања, са талентом за импровизацију, али искључиво у друштвено прописаним оквирима. После свадбе препричава се шта је стари сват „изводио“, како се веселио, колико је новца потрошио...

Током весела у ресторану, једном или више пута „пролази млада“, што значи да се она, у пратњи младожење, поздравља са свим сватовима, а они јој дају новац. Многе младе настоје да своје „пролажење“ осмисле у романтичном духу. Тако, на пример, млада може сваком госту дати пакетић начињен од тила и увезан белом машницом, у коме су четири разнобојне бомбоне. Ове пакетиће она вади из корпе украшене машнама, коју носи младожења или девојчица пратиља — „мала млада“,

чије је основно задужење на свадби да невести придржава „шлеп“ на хаљини. На неким свадбама, млада уочи ручка дели одштампане картице, на којима стоји: „Пријатан ручак“ и потпис младенаца. Уз то, на готово свим свадбама „прође погача“, што значи да погачу по чијем су ободу пободене виљушке, тако да формирају неку врсту корпе у коју се ставља новац, од госта до госта носи конобар. Велики број невеста одбија да „прође“, а супротстављају се и томе да „прође погача“. Оне кажу: „То је буквално као да просиш“. Међутим, стари сват на томе најчешће инсистира, сматрајући да је он тај који руководи свадбом и да невеста нема право да се у то меша. Многи старији кажу: „Такав је обичај!“ и младино одбијање да „прође“, према њиховом мишљењу, значило би да она не жели сватовима да укаже пажњу.²⁷² Од новца који млада прикупи на свадби, према идеалном обрасцу, биће купљен неки комад намештаја за ново домаћинство, а према оствареном, младожењини ће покрити део трошкова у ресторану.

Након свечаног ручка и весела, ломе се погаче које су донели кум и стари сват, као и домаћинове погаче, а описане недоумице које прате овај поступак на веридби, јављају се и сада. Од преломљених погача сви поједу по парче.

Млада је на свадби у обавези да, с младожењине стране, дарује само кума, старог свата и чланове њихових породица. Време и место овог поступка није у ритуалу чврсто структурирано, тако да их она може даривати, у зависности од договора какав је „прави“ обичај, у кући својих родитеља пре поласка на венчање, у ресторану, или у младожењиној кући. Приликом даривања, млада најпре куму предаје свој дар увијен у украсну хартију — јорган, постељину, кошуљу, пешкир и др., а кум јој, као уздарје, даје крупнију новчаницу. Куми, на исти начин, млада предаје ћебе, материјал за хаљину и др., на шта она узвраћа даром, чији садржај чини одећа за њу и младожењу. Кума свој дар вади из „мерице“, у коју сада ставља дар добијен од невесте. Кумовој деци млада даје ситније дарове. На исти начин, истим

²⁷² Покушај младе да на свадби утиче на ток догађаја, макар на то да ли ће „да прође“, старији коментаришу с подсмехом, али и с чуђењем: „Снашка 'оће да буде старејко!“

даровима, млада дарује старог свата, старосватицу и њихову децу. Уздарје које од њих добија, исто је, такође, као оно које добија од кума и његове породице.

Круг оних које млада дарује на савременој свадби је узак — њега чине младожења и чланови његове породице на веридби и часници на свадби, за разлику од традицијске свадбе, када је она морала да дарује све с младожењине стране. На више места у тексту је истакнуто да дар има моћ обавезивања²⁷³, па чињеница да невеста дарује узак круг указује на настале промене у сродничким односима. Млади пар тежи одвајању, па су за невесту од значаја само часници који легитимишу склапање брачне везе и чланови младожењине породице. Само у односе са њима она својим даром инвестира.

Сватови с једне и са друге стране младенцима углавном доносе на дар предмете покућства. Уз то, свекрвине и таштине блиске рођаке и пријатељице доносе торте, а ствар престижа је чија ће торта имати више спратова и бити боље декорисана. Све торте су изложене на једном великом столу, да би тако биле снимљене камером. Приликом служења торти, свака од жена носи своју тарту и њоме нуди присутне.

Касно увече, уз гламурозну сценографију (пригушено светло, ватра, шампањац...) служи се главна свадбена торта, која се назива младина торта. Она је беле боје (атрибут невесте), троспратна, декорисана на различите начине, у зависности од умећа и креативности особе која ју је спремала. Врх ове торте украшава пластична фигура младенаца уоквирена ореолом у облику цветног венца или срца (видети слику 17). Млада и младожења заједно секу прво парче, којим хране једно друго. Настоји се да припрему ове торте макар започне особа која има живе родитеље. Младина торта је „нови“ обичај — стари „bricolage“²⁷⁴, њоме младенци хране једно друго као што су то у прошлости чинили шећером или медом испред улазних врата младожењине куће, а за њену припрему поставља се исти захтев као и за мешање погача.

²⁷³ М. Mos, наведено дело, 57, 92.

²⁷⁴ Никола Ф. Павковић, „Нови“ обичаји — стари „bricolage“, Етнолошке свеске V, Београд 1984, 84.

* * *

Касно ноћу, након веселја у ресторану, сватови (часници и најужи круг младожењиних сродника) са младом долазе младожењиној кући. С њима су и свирачи.

Начин на који ће млада бити уведена у нови дом разликује се од свадбе до свадбе. Обично јој свекрва, испред улазних врата куће, даје сито, исто оно којим је она тог јутра, играјући своје коло, „сејала“. У поступању са ситом младе су веома несигурне, па свекрва објашњава део по део поступка — прво се млада прекрсти, па мало окреће сито, као да сеје, а тек онда из сита избацује преостали садржај. На појединим свадбама невеста испражњено сито баца на кров куће, што је поступак који не припада традицији врањског краја. Потом невеста маже врата (овог пута свињском машћу), а свекрва брише. Дешава се и да замене улоге, па да свекрва маже, а да невеста брише. Младенци могу бити и послужени шећером или слатким, чиме хране једно друго. Сви ови поступци могу и изостати, а информатори објашњавају да су планирали све то, али су касно дошли из ресторана, из неких разлога одмах ушли у кућу, или је стари сват био пијан и одмах тражио испуњење неког свог захтева. Али поступак који неће изостати и на који млада обавезно подсети младожењу јесте да је пренесе преко прага. Уколико младој дају хлеб и воду на улазу, онда је младожења, заједно с тим, уноси у кућу. Овај поступак, романтичног карактера, речито изражава настале промене у породичним односима. Невесту не уводи свекрва, већ је уноси младожења. За разлику од традицијске свадбе, у којој је агрегација невесте у нови статус посебно разрађена и значајна, на савременој постоји тек у назнакама. У кући невеста скида венчаницу и облачи свакодневну одећу. Тиме је њена бестатусна позиција окончана.

Млада може даривати кума и старог свата, ако то већ није учињено раније. Након кратког веселја, кум одлази.

Онда наступа, у пуном смислу речи, тренутак старог свата. Он је централна фигура, има право да захтева, а свим његовим захтевима се мора удовољити. Иако му домаћини и учесници свадбе све време указују пажњу и воде рачуна о томе да му се

у нечему не замера, сада, када је „његов“ тренутак, сви морају да га служе и у свему му угађају. У угађању старом свату, посебно су ангажоване свекрва и невеста, којима се он првенствено и обраћа. Како ће се стари сват понашати, шта ће захтевати и до колико сати ће ујутру остати, разликује се од свадбе до свадбе.

Старом свату се најпре по земљи простре ћилим, на који он седа. Невеста му припрема качамак (свекрва јој у том тренутку везује прегачу, којом је дарује), односно, качамак припрема нека старија и у том послу искуснија жена, а невеста тек симболично учествује. Али, качамак фигурира као нешто што је невеста припремила специјално за старог свата и чиме га она служи. Осим качамака, старом свату се на ћилиму поставља печена кокош и погача. Ћилим, качамак, печена кокош и погача је нешто што се подразумева да је потребно припремити старом свату, и не чека се да он то тражи. Он једе и пије (са њим то могу да чине и остали), а око њега су млада, свекрва, старосватица и свирачи, у правности да испуне сваку његову жељу (видети слику 18).

На многим свадбама стари сват тражи да у тепсији, која се ставља на сто или на земљу, игра млада или младенци заједно, ређе свекрва или његова жена — старосватица (видети слику 19). Он може одредити посебна правила игре, на пример, да се ногом не сме изаћи из тепсије. Онај ко погреша и прекрши постављено правило, за казну, мора да игра два пута дуже. Стари сват може сипати у тепсију и мало ракије, да би игра била живља. На једној свадби, домаћини су стару бакарну тепсију, нађену у подруму (дар са свадбе бабе и деде младожење), однели мајстору да је поправи и калајише, тако да је, према речима свекрве, „било старински“. Утисак „старинског“ једино квари млада, која је, скинувши неудобну венчаницу, играла одевена у фармерице. Али и то се решава — на једној свадби старосватица је пре почетка игре у тепсији, поклонила невести црвене папуче са стилизованим народним везом и украсима.

Протагонисти савремених свадби су објашњавали да је играње у тепсији стари врањски обичај. Међутим, старији казивачи, венчани пре Другог светског рата, за овакав обичај нису знали (како је формулисао један од старијих: „Тд, у тој време, неје се играло у тепсију. С'д се игра у тепсију“), нити сам о њему нашла податке у другим изворима. Играње у тепсији свакако

није стари врањски обичај, али као такав данас фигурира. Може се посматрати као измишљена традиција²⁷⁵, јер се уклапа у постојећу слику о Врањанцима као веселјацима, коју они сами негују и подржавају као своју идентитетску вредност. Остављам отворену и могућност да се у тепсији играло у неком другом делу јужне Србије, који није обухваћен истраживањем, или да је овај начин играња миграционим таласима пренесен из Македоније или са Косова.²⁷⁶

Стари сват може од свирача тражити да свирају „Изгубљено јагње“, посебну врсту мелодије, која се свира искључиво на захтев старог свата. Свирачи се „раштркају“ по дворишту (стари сват може и да нареди у који део дворишта ће који од њих отићи) и свирају наизменично, као да се дозивају. Онда се полако приближавају старом свату, свирајући све убрзанијим ритмом. „Изгубљено јагње“ је стара мелодија, с тим што се на савременој свадби свира знатно чешће него у прошлости.

Младићи који су у „пратњи“ старог свата („старејкови момци“) праве ситне штете. Дешава се да, у самом граду, домаћини уочи свадбе купе неколико кокошака, да би их они „ради обичаја“ хватали и носили. Слика је оваква: кокошке кокодачу, они им у кљун сипају ракију, свирачи свирају, стари сват једе качамак... Они могу канапом да увежу старог свата, па да га онда млада „ослобађа“. Стари сват јој за то плаћа. Младићи везују и старосватицу, свекра и свекрву за ограду или дрво, а млада их развезује. Они могу старом свату да скину и баце ципеле или кравату, а млада мора све то да донесе, за шта јој стари сват плаћа. Стари сват често покаже празан новчаник, уз коментар да је време да се свадба заврши.

²⁷⁵ E. Hobsbawm, Introduction... у: E. Hobsbawm, T. Ranger (eds.), наведено дело, 1–14.

²⁷⁶ Стеван Тановић пише да су у околини Ђевђелије у тепсији играли само највештији играчи, да би, за опкладу, посведочили своју увежбаност. Стеван Тановић, *Народна ора у околини Ђевђелије*, Гласник Етнографског института САН IV–VI, Београд 1957, 289. У литератури се помиње и тепсија као врста музичког инструмента. Плитка бакарна тепсија окреће се на одређен начин, чиме се производи звук уз који се пева. Певање уз окретање тепсије заступљено је на ширем балканском простору. Tatomir Vukanović, *Pevanje narodnih pesama uz okretanje tepsije*, Glasnik Muzeja Kosova i Metohije, knj. I, Priština 1956, 117–164.

Ћилим на коме седи стари сват помера се три пута, све даље и даље од куће (трећи пут се намешта на улици), али онда када он, одобровољен, то каже. Стари сват понекад своје жеље изражава и у форми загонетке. На пример, на једној свадби он је тражио да се у исти суд сипа ракија, вино и пиво, а да се све то не помеша. Свекрва која ми је о томе причала није могла да се сети какав је то суд и забринула се јер је већ било јутро и време је било да стари сват оде. Онда је донела сланик, сипала тражена пића, на шта је стари сват рекао да одлази. При одласку старом свату стављају око врата венац сувих паприка, а дају му да понесе и печену кокош на штапу, печено прасе, погачу, а понегде и торту.

Али, пре него што заиста оде, стари сват обично пожели и да се умије, па га млада полива водом. На неким свадбама у Врању, стари сват тражи да се иде на Мачкину чесму, подигнуту за време Турака. На једној свадби у Врању, млада је морала, у име традиције, да у лавору опере ноге старом свату, старосватици и њиховом сину и да свима обује нове чарапе.

„Долија“²⁷⁷ се инсценира изузетно ретко и на различите начине. У случају који добро познајем (Врање, 1998. године), два младића из „пратње“ старог свата, маскирана као пар (мушкарац носи мотку, а „жена“ лутку), улазе у кућу. Они се понашају као да су ту случајно пролазили и привучени музиком ушли. Певач се обраћа старом свату: „Ајде, старејко, питај, који су овија људи, одакле су“. Стари сват их нуди ракијом, пита их ко су, а они одговарају да желе да „дете“ буде даровано. „Жена“ у децју капицу сакупља новац, који остаје младој. Сватови мушкарци покушавају да загрле „жену“ и да јој скину одећу, а „муж“ је брани мотком. Младожења ми је објаснио: „То је као у старо Врање. Они су као Цигани... божји људи“ и позвао се на истоимену приповетку Боре Станковића. Оживљавање традиције се на свим свадбама не испољава на исти начин, тј. не захвата исте компоненте. На поменутој свадби реинсценирана је „долија“, али је, на пример, свекрва своје коло одиграла у обичној хаљини, која чак није ни била у црвеној боји, младу је младожења пренео преко прага без икаквих традиционалних поступака, и сл.

²⁷⁷ Видети напомену бр. 225.

Ћилим, храна и умивање, елементи повезани са улогом старог свата, заступљени су на готово свим свадбама истраживаног периода. У зависности од тога који ће од описаних поступака стари сват захтевати, свадба може да се заврши у 3 часа или да траје и до 9 часова ујутру.

Стари сват је и у традицијској свадби сложен и специфичан лик, а његов значењски склоп у интерпретацији савремене свадбе постаје још комплекснији. У стању двоструке лимиалности, амбивалентна својства његове улоге (ред и хаос) губе одговарајућу равнотежу и добијају још јаче контрасте. Изокретање стварности, производња нереди постаје доминантна одлика старог свата на савременој свадби. Умивање (само) старог свата, прочитано у ритуалном кључу, представља чишћење, ослобађање од изражене амбивалентности улоге, враћање у „нормално“ стање. Умивањем старог свата завршава се свадба.

Неопходно је, на крају, указати на још једну димензију улоге старог свата која комплетира слику. На савременој свадби, много експлицитније него у традицијској (премда и даље између редова) као да сви теже да старом свату некако закупе пажњу, да га одобровоље испуњавајући му прохтеве, а све с намером да га се што пре отарасе (он неће отићи док му се сви захтеви не испуне, а лако може и да се наљути и остане ту, а тога се сви плаше), да он не би поставио свој главни захтев — младу.²⁷⁸

После свадбе

Прва брачна ноћ младенаца, чији исход сви ишчекују, и „блага ракија“, сегменти традицијске свадбе, потпуно су отпали и не враћају се под етикетом „традиционално“. Неки млади људи

²⁷⁸ Контекст савремене свадбе карактерише изразита, оживљена патријархална оријентација. Теоријски приступ који има за циљ установљивање архаичних форми брака и породице (Špiro Kulišić, *Tragovi arhaične porodice u svadbenim običajima Crne Gore i Boke Kotorske*, Glasnik Zemaljskog muzeja, nova serija, XI, Sarajevo 1956, 211–242; Špiro Kulišić, *Matrilokalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije*, Glasnik Zemaljskog muzeja, nova serija, XIII, Sarajevo 1958, 51–75) занемарује контекст у коме културни феномени добијају своје значење и из методолошких разлога није прихваћен у савременој науци. Стварни контекст — патријархално друштво Кули-

би у шали рекли да су, када су остали сами, отварали поклоне и пребројавали добијени новац. У традицијској свадби јак акценат је на девичанству невесте, штавише, то је био неопходан услов да би се ритуална прича довела до краја. Данас су младе, у великом броју, приликом ступања у брак, у другом стању. У селима је то готово правило. Неке младе жене са села су ми причале да им је младић рекао да ће се венчати тек онда када и ако оне затрудне. Током мог боравка у селу Тибужде (август 1998), у једном тренутку се окупио већи број старијих људи који су, коментаришући уз смех чињеницу да су све невесте доведене у село последњих година биле трудне или чак пред порођајем, додали да се поводом тога у селу прича да и када човек купује краву, она више вреди ако је стеона. То је само наизглед промена захтева упућеног невести. У суштини, потврда је истог — мушке доминације и патријархалних вредности. С обзиром на то да су породице после Другог светског рата углавном са двоје деце, често са само једним сином, важно је да он има децу да би се породично име сачувало и продужило. Неопходно је то осигурати још пре брака. Брак без деце и данас се сматра промашеним.

После свадбе младини родитељи одлазе у посету кћери и пријатељима. Поводом тога, опет се покреће питање традиције — да ли они долазе већ сутрадан или нешто касније, за први следећи празник, да ли само они или још неко од сродника, и да ли уопште младини родитељи или само њен брат „као мушко“ долази први. „Прави“ обичај наметне свекрва која упућује позив, а младиним родитељима преостаје преиспитивање да ли им је, или није, указано поштовање. Приликом њихове прве посете нема никаквих ритуалних радњи („пријатељења“ и сл.).

Младенци (22. март) се обележавају са мањим или већим бројем званица и то у кући младожењиних родитеља, чак и у случају када је место становања младог пара неолокално. На прославу неизоставно долазе кум, стари сват и младини родитељи. Они доносе на дар предмете покућства, а млада их дочекује

пић замењује претпостављеним, који се налази у неодређено дубокој прошлости. Опширније: Gordana Gorunović, *Model tradicijskog društva u etnološkoj konsepciji Špire Kulišića*, magistarska teza, Beograd 1998. (Рукопис у библиотеци Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду).

и служи. Празник *Младенци* представља социјалну контролу и потврду да је млади пар у брачном статусу, да припада младожењиној групи (не инсистира се случајно на прослави у њиховој кући), чиме се круг ритуалног тока свадбе затвара.

Национални идентитет или „Тамо далеко“

Проблем идентитета, основна тема савремене свадбе, обрађује се како у самом ритуалу, тако и у причама испитаника. Појам идентитета је неодојиво повезан с појмом ритуала, јер су ритуали уграђени у идентитет заједнице и изражавају његове суштинске карактеристике²⁷⁹, а с друге стране, и један и други појам неодојиво су повезани с појмом традиције, који конотира прошлост и преношење вредности с генерације на генерацију. Савремена свадба је тачка пресека ова три појма, јер је она својом формом, садржином и значајем изузетно погодна да се доведе у везу са традицијом²⁸⁰ и да се, посредством ње, проблематизују различити облици идентитета њених учесника.²⁸¹

Појам идентитета је веома широк и сложен јер обухвата низ идентификација — националну, регионалну, класну, породичну, полну, итд. Све ове идентификације нису одвојене, већ

²⁷⁹ G. Kligman, наведено дело, 262, 264.

²⁸⁰ На свадби — спектаклу Светлане Величковић Цеце и Жељка Ражнатовића Аркана 19. фебруара 1995. године костимирано се инсистирало на старој српској традицији, првенствено на православљу и ратничкој прошлости. Младожења је, обучен у стилизовану црногорску ношњу, гађао јабуку у Житорађи, родном месту младе. Потом се пресвукао у униформу српског официра из Првог светског рата допуњену огромним крстом на грудима, на коме су се заклињали његови „тигрови“ и тако опремљен венчао се у цркви Св. арханђела Гаврила у Београду. Опширније: Мирослава Лукић-Крстановић, *Продукција свадбене свейковине у Београду*, у: *Животни циклус / Жизненият циклъ*, Етнографски институт с музей, София 2000, 215–216. Није случајно управо свадба изабрана да се демонстрира патриотизам, ратништво, вера и поштовање старих српских и црногорских обичаја. Младожења, међутим, није испоштовао основне норме понашања српске традицијске свадбе — да буде скроман и повучен, као случајно присутан, како његово држање описује старија етнологска литература.

²⁸¹ З. Карановић указује на то да у посткомунистичком периоду свадба представља и демонстрацију етничке и верске припадности. З. Карановић, *Свадебни ритуал као йосиујак санкционисања...*, 25.

се прожимају и преклапају, а сразмера и интензитет зависе од места и времена.²⁸²

Иако је национални идентитет компонента ширег, обухватнијег појма, од свих колективних идентитета је најважнији јер у већини сфера прожима живот појединаца и заједница.²⁸³ Антони Д. Смит објашњава: „У културној сфери се национални идентитет обелодањује у читавом низу претпоставки и митова, вредности и сећања, као и у језику, праву, институцијама и церемонијама. У друштвеном погледу, национална спона обезбеђује најобухватнију заједницу, општеприхваћен оквир у којем се обично одвија друштвено општење, као и границу разлучивања 'туђинаца'“.²⁸⁴ Смит као битне одлике националног идентитета издваја: историјску територију, заједничке митове и историјска сећања, заједничку масовну, јавну културу, заједничку економију и заједничка законска права и дужности свих припадника и указује на његову апстрактну, сложену и вишедимензионалну природу.²⁸⁵

После Другог светског рата, одбацивањем културног наслеђа, нагомилавали су се проблеми идентитета. Од краја осамдесетих година, у ситуацији дубоке политичке кризе и опште конфузије односа и ставова, долази до суочавања с болним, горућим проблемом запостављаног и потискиваног идентитета. Било је потребно изнова дефинисати ставове према питањима која су до тада била постављана на један одређени начин. Отуда и снажан порив за повратком традицији, коренима, „изворном“. С обзиром на дуг период прекида континуитета, повратак традицији, „самом себи“, нужно носи тешкоће, конфликте и дилеме. Не ради се само о кризи националног идентитета већ идентитета уопште.²⁸⁶ Преиспитивање националног идентитета по-

²⁸² Antoni D. Smit, *Nacionalni identitet, XX vek*, Beograd 1998, 15, 269.

²⁸³ Исто, 223–224.

²⁸⁴ Исто, 224.

²⁸⁵ Исто, 30.

²⁸⁶ Мирјана Прошић-Дворнић сматра да је враћање у прошлост само привидно подстакнуто потрагом за идентитетом. По њеном мишљењу, ради се о покушају заустављања времена и тражења упоришта у митолошкој слици света. М. Прошић-Дворнић, *Модели „рејтрадиционализације“...*, 307.

креће и проблематизује преиспитивање других идентитета (локалног, породичног...) уско повезаних с њим.

Информатори имају јасну свест о прекинутом континуитету. Родитељи младенаца, средња генерација информатора, на питање да ли су и на својој свадби тако поштовали традицију, редовно су одговарали: „Не, било је друго време“, „Нисмо правили обичаје“, „Сада све идемо у оном како је некада било“, „Обичаји су опет у моди“... Евидентна је јака потреба да се успостави континуитет, да се период од 1990. године наоვაмо надовеже на период пре Другог светског рата, као да периода од педесет година између није ни било. Опет, тај педесетогодишњи период је део историје, самим тим и идентитета, па његово порицање и одбацивање продубљује већ постојећу кризу. Све ове контрадикције, потрагу за идентитетом, потребу да се он успостави и истакне, изражава савремена свадба. Међутим, који од поступака на свадби проблематизује национални идентитет, а када је реч о локалном, породичном или личном, тешко је утврдити, јер између њих не постоје јасне границе, већ су у питању fine нијансе прелаза. Често се и једним истим поступком покрећу и изражавају различити облици и нивои идентитета. Ипак, покушаћу најпре да укажем на оне поступке којима се непосредно обрађује национални идентитет, потом локални и, на крају, на настале промене унутар породичних односа које налазе свој израз у језику ритуала.

Причајући о свадбама испитаници су износили своја размишљања о томе да би требало поштовати традицију да бисмо знали ко смо, да је штета за Србе што се стари обичаји заборављају, итд. Схватање нације као природне, органске категорије преовлађујући је став међу мушкарцима. Они су се и, неупоредиво више од жена, у разговорима о свадби, бавили националним идентитетом.

Исказ младожење, чија је свадба 1994. године у Врању дуго припремана да би била изведена у традиционалном кључу, преносим у целини: „Обичај је нешто што прати било који народ па и нас. То је неки наш дух који нас прати вековима зато што смо Срби. Живимо због тога. Знамо ко смо. Док имамо дух и док имамо традицију, имаћемо и веру... То је нешто унутрашње наше, као и било ког народа. Ако заборављамо обичаје, га-

симо традицију, гасимо дух. Онда немамо праве вредности уопште, не морамо ни да живимо. Живиш само због себе, а треба да живиш због наредне генерације... (Шта је за тебе дух? — питање С. 3.) Дух је за мене нешто свето, нешто живо, што треба да остане, што је било испред нас и што треба да остане иза нас“. Свекар, који је 1991. године у Врању приредио свадбу, прича: „Ја сам комуниста. Живео сам у Словенији ’53/54. и они су своје празнике знаш како поштовали. А пошто сам ја комуниста, ја се нисам венчао у цркви, склопио сам брак у Општини. Мени је увек нешто у глави провејавало, зашто они у Словенији сви иду у цркву, суботом, породично иду и то најлепше обучени, и то у сменама иду, јер верници седају... и то ми је увек било, зашто они иду у цркву, а нама забрањују...“ Касније је додао: „Обичаји треба да се сачувају. Ми, Срби, треба да сачувамо своје обичаје“.

Поред оваквих и сличних објашњења, као најилустративнији показатељи закупљености националним идентитетом издвајају се песме са националном проблематиком, као и нагло повећан број венчања у цркви. Премда верски и национални идентитет могу да буду сасвим одвојене категорије, православље је третирано као суштинска одлика идентитета српског народа и то како у јавном дискурсу доминантном у овом периоду, тако и у објашњењима испитаника. Број венчаних у цркви нагло расте од 1990. године, достиже врхунац 1993, онда лагано опада да би се 1999. и 2000. опет повећао (видети табелу 1). Веома је уочљиво да се учесници, и то старији, током свадбе много пута крсте — када се пријатељи поздрављају, када дочекују кума и старог свата, када ломе погаче, када их млада дарује и сл. За венчање у цркви више су заинтересовани млади и то је одлука коју они самостално доносе. Испитаници, углавном мушкарци, своје мотиве за венчање у цркви објашњавају националном припадношћу. У објашњењима се јасно уочава изједначавање националне и религијске идентификације (српство = православље).²⁸⁷

²⁸⁷ Видети: Душан Бандић, *Тајни животи косовског митта*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001, Београд 2001, 463; Л. Радловић, наведено дело, 89.

У периоду од 1990. до 1993. године, на свадбама су нарочито заступљене песме о херојској прошлости. Када домаћини иду у сусрет куму и старом свату, неизоставно се певала песма која почиње стихом „Ко то каже, ко то лаже, Србија је мала“. У младожењиној кући, ујутру, певају се песме с љубавним и породичним мотивима, а с националним када се дочекују кум и стари сват. У периоду кризе и изразите осетљивости и пријемчивости на националне теме и симболе, кум и стари сват конотирају корене и њихово поштовање, као и снагу и величину породице. Уз то, кум и стари сват су мушкарци, са собом доводе своје госте, а с домаћинима се (на челу су свекар, младожења и „младожењски момак“, пратилац и помоћник младожење), сусрећу тако што у поворкама иду једни ка другима, са флашама ракије у подигнутим рукама — оваква слика указује на то да у сусрету има ратничких елемената. „Блок“ песама са националном тематиком био је неизоставан и током веселја у ресторану. Песма „Тамо далеко“ певана је и по неколико пута. Како је присутност ових песама (као и ратничке реторике коју су оне пратиле) у медијима била све мања, тако је опадао и њихов број у ритуалу.

У периоду од 1990. до 1993/94. године актуализује се проблем националног идентитета на глобалном плану, што ритуал, попут осетљивог инструмента, региструје и изражава. Од 1995. године, са променама у државној политици и са стишавањем ратног вихора на простору бивше Југославије, долази до постепеног повлачења и сплашњавања елемената којима се проблематизује национални идентитет. Међутим, године 2000. и 2001. на свадбама у Врању и околини евидентна је растућа заокупљеност националним идентитетом. Близина Албанаца, борбе у најнепосреднијем окружењу (експлозије граната чуле су се и у самом граду) и велики број избеглица с Косова — појачавају потребу да се национална припадност учврсти и манифестује. То се чини поступцима и симболима који су били карактеристични за период од 1990. до 1994, али у свадбени ритуал улазе и нови. Током боравка на терену, у августу 2001. године, готово сваког викенда понеки млади пар је на венчање одлазио у чезама или кочијама, што је у претходном периоду било изузетно ретко. Оваква возња градом представља јавну демонстрацију пошто-

вања традиције. Број песама са националном садржином сада је занемарљив, јер је ратнички жар истрошен.

У раздобљу интензивних друштвених промена и превирања од 1990. до 2001. године, јасно се могу пратити „реакције“ ритуала, који у великој мери коинцидира с променама на глобалном плану. На почетку истраживаног периода у ритуал улазе елементи са ознаком традиције, али се однос према њима мења и помера током времена. Неки оживљени симболи традиције, међутим, остају у ритуалу с подједнаком заступљеношћу.

Фута, врста ручно ткане сукње, симбол традиције повезан са улогом свекрве, улази у ритуал на почетку испитиваног периода и остаје у њему као његов саставни део. Фута проблематизује пре свега идентитет свекрве — мајке сина, али игра значајну улогу и у зони преклапања националног и локалног идентитета. Године 1997. девојке из приградског села Нерадовца играле су одевене у шалваре на такмичењу села Србије „Мрчајевци '97“, што је у чланку локалних новина пропраћено коментаром: „Фатише коло нерадовачке девојке у шалварима уместо у футама“.²⁸⁸ Већ следећи број истих новина доноси обимнији прилог, а ударни наслов је: „Наш фолклор на муслимански начин, Српско коло у шалварима“.²⁸⁹ Фута фигурира и као национално и као локално идентитетско обележје. Сама реч је, међутим, арапског порекла²⁹⁰ која је у српски језик ушла посредством турског.

На почетку истраживаног периода јак акценат ритуала је на националном идентитету, да би временом локални — према речима информатора: „оно по чему смо ми, Врањанци, познати“ — добио примат. Национална идентификација, како објашњава Хобсбаум, увек је комбинована са идентификацијама друге врсте, па и онда када делује да је супериорнија од њих, а може да се мења и у веома кратком периоду.²⁹¹

²⁸⁸ *Слободна реч*, бр. 2109, Врање 25. 7. 1997, 6.

²⁸⁹ *Слободна реч*, бр. 2110, Врање 1. 8. 1997, 10.

²⁹⁰ *Фуџа*, f. (ар.) прегача, кецеља, застирач. А. Škaljić, наведено дело, 286.

²⁹¹ Erik Hobsbaum, *Nacije i nacionalizam od 1780 — program, mit, stvarnost*, Filip Višnjić, Beograd 1996, 18.

Књижевно дело Боре Станковића и прича коју Врањанци причају о себи самима

Књижевно дело Боре Станковића (Врање, 1876²⁹² — Београд, 1927) игра кључну улогу у причи коју Врањанци причају о себи самима²⁹³, односно у начину на који дефинишу свој групни идентитет. У тој причи Бора Станковић има посебно место.²⁹⁴ Он је „наш Бора“, многи код куће имају његова сабрана дела, веома су осетљиви кад је он у питању — новије / слободније интерпретације његових остварења примају се негативно, као, на пример, филм „Нечиста крв“ (1995) редитеља Стојана Стојчића. Многе важне институције у граду носе његово име или име његових књижевних јунака.²⁹⁵ „Борина недеља“, током које се организују књижевне вечери, позоришне представе и други културни догађаји одржава се сваке године у марту, месецу пишевог рођења (установљена је 1967. и до 1976. одржавана је у октобру). Године 1993. низом манифестација, у којима је дело Боре Станковића добило истакнуто место, обележено је девет векова од првог помена Врања у писаном документу.²⁹⁶

Током истраживања, информатори су се стално позивали на Бору Станковића, идентификујући садржину његовог књижевног дела као „праву“ традицију. Како се изразио један младожења: „Као што је било у старо Врање, као што је Бора написао“.

²⁹² Постоје различите претпоставке о години пишевог рођења.

²⁹³ Израз *прича коју група прича о себи самој* употребљава V. Turner, *Od rituala do teatra ...*, 220. Тарнер се позива на Клифорда Герца, али без прецизног навода.

²⁹⁴ Велибор Глигорић, књижевни критичар, пише: „Увек када прођем поред Врања или у њега свратим, имам осећање као да у његовом зраку, у његовом пејзажу, над његовим кућама и баштама, лебди лик Боре Станковића“. Велибор Глигорић, *Поезија у делу Боре Станковића*, у: Борисав Станковић, *Стихари дани / Божји људи, Сабрана дела I*, Просвета, Београд 1970, 66.

²⁹⁵ Име Борисава Станковића носи Гимназија (основана 1881, а 1959. године добија пишево име), Позориште, Градска библиотека, Књижевна заједница (основана 1989. године, када је установљена и награда „Борисав Станковић“ за најбољу књигу прозе написану на српском језику, објављену у претходној календарској години). Фабрика обуће носи назив „Коштана“, „Симпов“ производни програм намештаја — „Софка“, „Ташана“, итд.

²⁹⁶ Видети напомену бр. 81.

Бора Станковић је похађао основну школу и седам разреда гимназије у Врању. Осми разред с матуром завршио је у Нишу, одакле је отишао за Београд, где се и настанио. У Врање је ретко одлазио. Нема података да је уопште ишао у неко село у околини Врања. Његово дело припада српском књижевном реализму, а новија критика га сврстава у зачетнике модерне српске књижевности. „Нечиста крв“ (1910) је модеран роман. Бора Станковић слика Врање у периоду после ослобођења од Турака 1878. па до 1910. године, на размеђи векова, када су старе форме живота рушене, потискиване и замењиване новим и када су се у оштрим контрастима сударали старо и ново. Са очигледном носталгијом он описује минула времена и „старе дане“. Као књижевник дао је уметничку обраду, а не фактографију. Неке конкретне чињенице није добро познавао, као, на пример, географски положај Пчиње, путеве који од Пчиње воде ка Врању и сл.

Свадбу, односно поједине њене моменте, Бора Станковић је приказао у већем броју својих дела. Најразвијенији опис свадбе дат је у роману „Нечиста крв“, о коме је Јован Скерлић написао: „Дуги, али ни за тренутак не досадни опис свадбе чини утисак моћне, животом обливане какве Рубенсове слике фламанске кermесе...“²⁹⁷ Из описа се види да је свадба у Врању била изузетно значајан догађај не само за породицу већ и за ширу околину, да је била веома разуђена, као и то да ју је писац дубоко доживео.²⁹⁸ Али, он даје литерарну обраду, па тако, рецимо, каже да, према обичају, мајка Софкина, дакле, ташта, мора да поведе прво коло са ситом пуним шећера, леблебија и др. које током игре баца око себе.²⁹⁹ Прво коло, међутим, са ситом у руци, води свекрва.³⁰⁰

На прелому XIX и XX века, на територији Врања сударали су се, преплитали и стапали различити културни утицаји, обра-

²⁹⁷ Јован Скерлић, *Писци и књиге, Сабрана дела V*, Београд 1964, 188.

²⁹⁸ Бора је рано остао без родитеља. Подигла га је очева мајка, баба Злата, пореклом из угледне градске породице. Она га је водила на свадбе и у посете својој родбини.

²⁹⁹ Б. Станковић, *Нечиста крв...*, 165.

³⁰⁰ Ову чињеницу сам поуздано установила у теренском раду. Свадбено веселје отвара свекрва својим, свекрвиним колом, што описује и В. Николић-Стојанчевић, наведено дело, 437.

зујући специфичну средину, чији је тон забележио Бора Станковић. Међутим, оно што је код Боре уметничка транспозиција стварности означава се као „права старина“. Информатори су ми, призивајући атмосферу „стarih дана“ и помињући Митке-тов монолог из „Коштане“, дочаравали своје свадбе речима: „Ми, Врањанци, смо веселаци, мераклије“.³⁰¹ С обзиром на снажне културне промене везане за Први и Други светски рат и миграције становништва, тешко се може рећи да данашњи Врањанци воде директно порекло од Бориних Врањанаца. Евидентна је јака потреба за успостављањем културног континуитета, а за осећање идентитета од суштинског је значаја управо доживљај континуитета, припадности, заједничких вредности, симбола и сећања.³⁰²

Слику о Врању и Врањанцима, формирану на основу Бориних дела (која се често суштински и не познају), а нарочито на основу њихових бројних филмских и позоришних интерпретација, Врањанци негују и подржавају. Посредством ње они одређују сами себе. Она је носећи конструкт њиховог ужег, локалног идентитета.

Иако Врањанци свој идентитет заснивају на симболима произашлим / конструисаним на основу књижевног опуса Боре Станковића, дешава се да они који се позивају на „Борино Врање“ и не знају који се тачно период описује у његовим делима. Али, „Борино Врање“ је високовреднован елеменат у самоодређењу Врањанаца и то, пре свега, младих. Такође је и љубав према старим градским песмама, као и оним које као такве фигурирају, карактеристичнија за младе. Они се везују за слику старе градске културе, улепшану и ретуширану. Оријентални елементи наслеђа третирају се као нешто што даје специфичан колорит Врању, па се, самим тим, високо вреднују, али се истовремено, у клими национализма од 1990. године, тежи да се они, као нешто што није „наше“, очисте. У критичким новинским написима, али и у усменим причањима и препричавањима поводом поја-

³⁰¹ *Мерак*, т. (ар.) 1. наслада, уживање... 2. страст, жудња, жеља... 3. меланхолија као последица претеране жудње, страсти или чежње за нечим. А. Škaljić, наведено дело, 458–459.

³⁰² А. Д. Смит ово каже за Грке. А. D. Smit, наведено дело, 51–52.

вљивања девојака из фолклорних друштава у шалварама, те везивања Врања за „пусто турско“, пренебрегава се чињеница да су главни женски ликови у делима Боре Станковића, Софка и Коштана, приказане у шалварама. И други извори сведоче да су у Врању од половине XIX века до ослобођења од Турака 1878. године, па и нешто касније, хришћанке носиле исту одећу као и муслиманке, тј. да је женска ношња била турска.³⁰³

Идентитетску конструкцију Врања чине противуречни елементи. Веселје, уживање у песми и игри, сензуалност и егзотика представљају компоненте слике која за Врањанце има велику идентитетску моћ. Такву слику о себи они стално изнова конструишу³⁰⁴, настојећи, истовремено, да се дистанцирају од Оријента, за који их други (неврањанци) упорно везују³⁰⁵. Спо-

³⁰³ Јован Хаџи Васиљевић, *Врањска градска ношња ранијих година*, Гласник Етнографског музеја 7, Београд 1932, 6–19.

³⁰⁴ Тако, на пример, на насловној страни званичне презентације Врања на Интернету <http://www.vranje.co.yu> (30. 5. 2002) стоји стих:

„Neka svak — ko u Vranje dođe,
pričuvā dušu da mu se ne istopi,
jer u ovom gradu ima nešto što nije za oči da se gleda,
a ni za ruke da se dohvati, a ni za pamet,
nego samo za srce i dušu,
i to dvoje ovde treba pričuvati.”

Ćamil Sijarić, književnik, đak vranjske gimnazije“

Књижевник Ћамил Сијарић говорио је на обележавању стогодишњице врањске Гимназије 1981. године дужи текст у прози, од чијег почетка су аутори презентације начинили стих. Ћамил Сијарић, *Причувај у Врању срце и душу*, у: *Врањска Гимназија 1881–1981*, Одбор за прославу стогодишњице постојања и рада Гимназије, Врање 1981, 593.

³⁰⁵ У освртима књижевне критике на дела Боре Станковића, највећа пажња се посвећује управо атмосфери „источњачке врелине“ (М. Савковић, *наведено дело*, св. 5–8, 447), с обзиром на јак оријентални колорит Врања, а Оријент уопште има отворено сексуалне конотације: Marija Todorova, *Imaginarni Balkan, XX vek*, Beograd 1999, 34. Јован Дучић, анализирајући дела Боре Станковића, пише: „Баш ту, код његовог Врања, заправо и замире талас нашег епског стваралаштва, и зачиње искључиво талас лирски. Тај је талас разливен за тим и по једној широкој области старе Македоније, као и у Босни, у осећање дубоких чежњи, које су турском речју прозвали 'севдахом', и у осећање оне животне тегобе која се зове 'дертом'. Значи, двама осећањима која за остале крајеве херојске рапсодије остају непозната, и која изгледају недовољно српска, чак и недовољно словенска... 'Дерт' уопште није српско осећање. Марко Краљевић

ља, слика коју Врањанци о себи стварају прихваћена је и углавном позитивно обојена.³⁰⁶ Занимљиво је да она опстаје упоредо с виђењем Врањанаца као веома радних, штедљивих, али и шкртих, што представља конструкцију међусобно неспојивих елемената. У периоду од 1990. године, појављује се нова идентитетска конструкција која носи јасне ознаке времена. Врање је истовремено „Швајцарска на југу Србије“ (према речима директора „Симпа“) и „јужна пруга“, с конотацијом заостале, примитивне и недемократске средине.

Видео-записи савремених свадби, по правилу, почињу снимцима „старог“ Врања (Пашиног конака, у коме се сада налази Народни музеј и сл.). Потом се камера задржава на путоказу с натписом „Музеј кућа Боре Станковића“, па на табли „улица баба Златина“ (по Бориној баби), у којој се налази пишчева родна кућа, и онда, дуже, на самој кући. Визуелни запис прати песма „Да знајеш, моме, мори“³⁰⁷, у извођењу Станише Стошића, пореклом из околине Врања, и текст Миткетовог обраћања Коштани³⁰⁸. Догађај који је повод снимању — свадба може да почне тек када је, монтажом, смештена у одговарајући контекст. Врање се везује само за један део своје прошлости и само за, из књижевног стваралаштва Боре Станковића проистекле симболе и мотиве, чија се значења даље умножавају³⁰⁹.

пијанчи, али не дертује“. Јован Дучић, *Борисав Станковић*, у: Б. Станковић, *Стари дани / Божји људи...*, 10, 16.

³⁰⁶ Њен утицај и трајање могу се уочити у многим изворима. На пример, Милош Савковић, заљубљеник у прошлост Врања, долази у *стварно* Врање 1931. године, трага за специфичном атмосфером из Бориних дела, а суочава се с локалном свакодневицом. Он с одушевљењем пише: „Најстрасније лирске песме о жени и о злату, о свили и о јатаганима, о јаблановима и о коњима испевале су се ту“ (М. Савковић, наведено дело, св. 1–4, 192), да би на крају својих писама резигнирано закључио: „Узалуд пипате по сокацима и миришете старе лозе на нахереним докситима... Нигде дертлијске песме!... Место даирета звечи саксофон преко пијаче... По неку оријенталску песму, за утеху, нађете још на грамофонској плочи“ (М. Савковић, наведено дело, св. 5–8, 457).

³⁰⁷ Борисав Станковић, *Кошћана / Ташиана, Сабрана дела IV*, Просвета, Београд 1970, 60; Б. Станковић, *Стари дани / Божји људи...*, 110.

³⁰⁸ Б. Станковић, *Кошћана / Ташиана...*, 58–59.

³⁰⁹ Дела Боре Станковића имају велики утицај на књижевнике и уметнике у начину на који приказују Врање. На пример, Вука Поп-Младенова (1885–1951) носталгично описује Врање на прелому векова и то, пре свега, нео-

* * *

Током целог периода обухваћеног истраживањем, на савременој свадби, у преподневном, „озбиљном“ делу, у младожењиној кући, неизоставно се пева „Гајтано, моме“³¹⁰, народна песма, која има и своју уметничку обраду. Иако ова песма није орска, данас се уз њу игра у колу. Осим ње певају се и „Стојанке, бела Врањанке“³¹¹, „Шано, душо“³¹² и „Бело Ленче“³¹³, које је Бора Станковић познавао и унео у своја дела. Чињеница да је песме „Стојанке, бела Врањанке“ и „Шано, душо“ написао Драгутин Илић, брат песника Војислава Илића, који је у Врању службовао годину дана (1881–1882), а компоновао Јосиф Маринковић, није шире позната. Информатори сматрају да су то старе, „изворне“ врањске песме. Осим ових песама, у преподневном делу свадбе певају се и новокомпоноване песме, али само оне које су „на народну“.

У ресторану се, углавном, певају новокомпоноване народне песме, чији је репертоар и редослед стереотипан. Када весеље достигне кулминацију и када се, према причању млађих, „падне у дерт“³¹⁴, певају се старе врањске песме или оне које важе за такве. Осим наведених, омиљена је и „А куде си била, мори, кара Коцо“. Ова песма је гњиланског порекла, а у Врању је почела да се шири тек после Другог светског рата.³¹⁵ За прота-

стварену љубав. Вука Поп-Младенова, *Људски јади — ѝриче живоѝа из сѝа-рог Врања*, Библиотека историјског архива, Врање 1972. На насловној страни званичне презентације Врања на Интернету <http://www.vranje.co.yu> (30. 5. 2002) направљен је колаж од фотографије Боре Станковића, ентеријера његове родне куће, Хамама — старог турског купатила, итд. Чак и називи ресторана у Врању — „Харемлук“, „Старо Врање“, „Врањски мерак“ и др. алудирају на „Борино Врање“.

³¹⁰ М. Златановић, *Народне ѝесме и басме...*, песма бр. 396.

³¹¹ Борисав Станковић, *Из мога краја, Сабрана дела II*, Просвета, Београд 1970, 24, 33, 34, 37; Б. Станковић, *Кошѝана / Таѝана...*, 43–44.

³¹² Б. Станковић, *Кошѝана / Таѝана...*, 10.

³¹³ Исто, 60.

³¹⁴ *Дерѝ*, т. (перс.) јад, брига, мука, бол. А. Škaljić, наведено дело, 213. Данас млади у Врању под *дерѝом* подразумевају посебно расположење, када човек више не зна за себе од весеља, игре, песме и исцрпљености.

³¹⁵ М. Златановић, *Народно ѝесниѝѝво...*, 102.

гонисте савремених свадби, међутим, то је стара врањска песма. Уочљиво је и да се наведене песме не певају до краја или се сажимају, тако да по неколико њих чини целину. Све поменуте песме су и уметнички обрађене и заступљене у медијима³¹⁶. Оне песме (како старе градске, тако и орске и обредне) које немају уметничку обраду или су у медијима мање присутне готово су непознате.

Млађи информатори су се често позивали на књижевно дело Боре Станковића описујући атмосферу на некој свадби и помињући старе градске песме. Свadbену песму „Хаци Гајка девојку удава“, у XIX веку веома омиљену у Врању, Бора Станковић је унео у четири своја дела („Нечиста крв“³¹⁷, „Коштана“³¹⁸, „Певци“³¹⁹ и „Стари дани“³²⁰), при чему је у композицији романа „Нечиста крв“ ова песма добила посебно истакнуто место. Нисам забележила да је на некој свадби ова песма певана, нити је ико од оних који су се позивали на „старо Врање“ за њу знао.

Међу најомиљенијим песмама на свадбама су „Мито, бекријо“ и песма која почиње стихом „Волела ме једна Врањанка“, обе новокомпоноване, али тематски везане за Врање.

³¹⁶ Почетком деведесетих медији су били преплављени новокомпонованом народном музиком, што је изазивало различита, углавном критички оријентисана мишљења. Критика је првенствено била усмерена на присуство „туђих“, нарочито оријенталних елемената, који се оцењују као погубни по идентитет српског народа. Тако, на пример, композитор Зоран Христић каже: „Идентитет једног народа је његова музика, ритам... А ми смо себе избрисали зато што наша народна музика више нема идентитета“ (*НИН*, бр. 2215, Београд 11. 6. 1993, 7); Ђоко Стојчић сматра: „Нестанак аутентичне српске песме и мелоса је у ширем контексту губљења идентитета српског народа“ (*Политика*, бр. 28864, Београд 24. 2. 1994, 17). Тежња за „чишћењем“ новокомпоноване народне музике од оријенталних примеса постоји од самих њених почетака, с тим што у периодима актуализовања националних питања постаје изразита. Министарство за културу Републике Србије је 1995. године покренуло борбу против „кича и шунда“, па су медији били преплављени уметнички обрађеним народним песмама, као и оним испеваним „на народну“, од чега је, заправо, и почела новокомпонована народна музика и тако у круг.

³¹⁷ Б. Станковић, *Нечиста крв...*, 170, 171, 177, 183.

³¹⁸ Б. Станковић, *Коштана / Ташана...*, 39.

³¹⁹ Борисав Станковић, *Газда Младен / Певци, Сабрана дела V*, Просвета, Београд 1970, 192.

³²⁰ Б. Станковић, *Стари дани / Божји људи...*, 162.

У разговорима о свадби, саговорнике који би рекли да воле стару врањску музику, обично бих питала које су им песме најомиљеније. Једва су успевали да наброје две-три, или би једноставно рекли: „Све што пева Станиша Стошић“.

Транзиција статуса у периоду друштвене транзиције

Дубоке промене у политичком, социјалном и културном животу и проблематизовање колективних идентитета покрећу и проблематизовање и преиспитивање индивидуалних идентитета. Свадба је, као и ритуали животног циклуса уопште, уграђена у идентитет заједнице и актуализује његове фундаменталне карактеристике.³²¹ Упоредо с тим, у оваквим ритуалима, иницијанти (и они који су с њима у односним везама) у процесу су одвајања од претходног статуса и задобијања новог. Савремена свадба је прича о транзицији статуса, карактеристичној за ритуале прелаза, смештена у контекст друштвене транзиције, у којој проблем идентитета (породичних, индивидуалних...) избија у први план.

Веома је изражена тежња да се „направи“ свадба. У матичној служби Општине Врање добила сам податак да више од 90% оних који први пут склапају брак организује свадбу. Родитељима је до свадбе нарочито стало и у ситуацијама када млади не желе да на тај начин уђу у брак, врше јак притисак на њих да се повинују њиховој жељи. Не чине то само родитељи већ и сродници и пријатељи, не схватајући да неко не жели свадбу и да на то има право. Поједини млади људи су причали да су отишли на венчање са два своја пријатеља као сведока, сматрајући тај чин веома личним, а тамо су их чекали (увређени) рођаци. Ако би и компромисно пристали на свадбу, неки млади парови су се супротстављали извођењу појединих обичаја, посебно даривању. Једна млада жена каже: „Сам тај чин са ћебићима, чарапама... мене је то јако иритирало. Венчање је нешто што ти значи, а не да се косиш сама са собом“. Под притиском мајке и свекре које су, према њеним речима, инсистирале наводећи следе-

³²¹ G. Kligman, наведено дело, 262, 264.

ће разлоге: „Такав је обичај! Такав је обичај! Због људи“, на то је пристала. Према мишљењу старијих, ако млади уђу у брак без свадбе, то показује да нешто ту није у реду, да се они не воле или да родитељи не прихватају избор свог детета.³²² Коментаришући то што је његова рођака склопила брак без свадбе, један од информатора је рекао: „Шта јој обичаји сметају, одувек је тако било, него га не воли, па се хвата за обичаје“.

У ритуалима прелаза људи се ослобађају претходног статуса, а нови још нису задобили. У стању „негде између“, како објашњава Тарнер, иницијант мора постати *tabula rasa*, на коју се уписују знање и мудрост групе, односно, показује му се да је он само глина или прашина, чиста материја, чији облик одређује друштво.³²³

Сваки човек је део социјалне мреже, „петља“ у њој. Ако направи искорак и то у преломном тренутку и догађају, мрежа ће почети да се расплиће, доћи ће до померања и повлачења свих. Заједница осуђује и спутава такве жеље и уопште индивидуална права на рачун колективних. У периоду двоструке лиминалности / хаоса, када је проблем идентитета нарочито важан, иницијант мора бити сведен на глину и прашину којој ће заједница дати облик.³²⁴ Грчевито придржавање ритуалних форми

³²² Тешка економска ситуација није утицала на став према свадби. Многи људи за ту прилику годинама прикупљају новац, а спремни су и да се задуже. Стало им је до свадбе, па макар све било веома скромно. За организацију свадбе, па и најскромније, потроши се велики новац, који поклони ни издалека не могу да компензују, што делује ирационално у ситуацијама када млади нису у могућности да заснују самостално домаћинство или су без посла. Онима који су се у периоду друштвених превирања нагло обогатили, свадба је идеална прилика да то покажу.

³²³ V. Turner, *The Ritual Process...*, 103.

³²⁴ Б. Мајерхоф објашњава: „Обреди прелаза... неизоставно садрже елементе поуке; то су моменти када друштво настоји да појединца присвоји у потпуности, да у његову психу утка друштвене вредности и поимања тако да унутарња индивидуална мотивација замени спољашње инструменте контроле... Пошто се обреди прелаза дешавају у тренуцима велике напетости, то су драматичне ситуације, природно или друштвено условљене кризе, у којима је појединац најподложнији поучавању... Друштво тада врши најинтензивнији притисак на учеснике церемоније, настојећи да их преобликује према својим потребама“. Барбара Мајерхоф, *Обреди прелаза: процес и парадокс*, Градина 10, Ниш 1986, 20–21.

представља отпор променама³²⁵, а свако помањкање вере у ритуално извођење указује на сумњу у шире и теже оспориво подручје друштвених односа³²⁶. Када се ритуал, дакле, доводи у питање, не ради се само о ритуалу већ се у питање доводи све оно што је изнедрило ритуал. У времену кризе и опште ретрадиционализације разумљива је реакција заједнице, која настоји да, у критичном тренутку, обнови и сачува кохезију.

* * *

У таласу опште ретрадиционализације друштва најизразитије оживљавају симболи који се односе на улогу свекрве. На то је свакако утицала плина национализма који слави жену, али искључиво у улози мајке, родитељице нације.³²⁷ Употреба „мајке“ у идеологизираним дискурсу једна је од најкоришћенијих и најуспешнијих манипулација женама у овом веку.³²⁸ Симболи повезани са улогом свекрве улазе у ритуал с првим импулсом повратка традицији и остају у њему као конститутивни елементи током целог периода обухваћеног истраживањем, што упућује на закључак да они, осим што су средства националне идентификације, представљају и темељ других облика идентитета. Док су мушкарци у разговорима били заокупљени националним идентитетом, свекрве су се, веома изражено, везивале за локалну традицију.

За сваку појединачну свадбу свекрва одређује правила извођења (она се сматра особом која је ритуално посвећена и која „зна обичаје“), јер је у њеном интересу да се усвоје парадигме које ритуал изражава. Њена агрегација у нови статус знатно је наглашенија него у традицијској свадби, а поступак симулације мокрења сасвим се изоставља, иако за њега сви знају. У ритуалу се инсистира само на симболима ауторитета. Нема изокретања

³²⁵ Бојан Јовановић, *Архајски образац уједношћења и идеологије*, Градина 10, Ниш 1986, 10.

³²⁶ R. Rappaport, *Ritual, Sanctity and Cybernetics*, *American Anthropologist* 73 (1), 1971, 59–76, наведено према: С. Ф. Мур, Б. Г. Мајерхоф, наведено дело, 128.

³²⁷ А. Милић, наведено дело, 49–52.

³²⁸ S. Slapšek, наведено дело, 322–323.

и унижавања што је саставни део лиминалне фазе обреда прелаза оних који напредују у статусу. Управо овај моменат разоткрива да је њен ауторитет нестабилан. Фута, посматрана у склопу са другим елементима њене одеће и друштвеног контекста, открива тежњу свекрве „да у помоћ позове стари свет како би успоставила равнотежу у новом“³²⁹. Она свој ауторитет заогрће традицијом, неупитним и заштићеним појмом. Реченица „Такав је обичај!“ отклања све приговоре младих.³³⁰

На материнску улогу жене и то свекрве — мајке сина ритуал ставља акценат. Отуда је и појава три свекрве знатно чешћа него у прошлости. У објашњењима, информатори истичу значај улоге мајке која се „жртвовала“ за породицу и „очувала и дочекала да ожени сина“. Овакви ставови имају чврсту културну подлогу и утемељење (у нашој патријархалној породици жена је посредством мушког детета градила своју позицију), па у периоду кризе и опште ретрадиционализације испливавају на површину. Свекрва је и у традицијској свадби имала истакнуту улогу. Али, савремена свадба показује конфликтност и конфузију њене улоге, као и породичних улога уопште.

Док је свекрва задужена за то да осмисли симболички садржај ритуала са ознаком „традиционално“, око младе се групишу елементи гламура и романтике. Своју венчаницу, украсе, „бидермајер“, паковање дарова, главну свадбену — младину торту осмишљава невеста. Две жене, дакле, свака из своје позиције, али и потребе да тиме нешто изразе, креирају симболички садржај ритуала. У традицијској свадби је свекрвина и невестина одећа била допуњена одговарајућим симболима, али се није суштински разликовала од њихове свакодневне одеће. Данас је њихово одевање својеврсно костимирање, па и прерушавање (друго ја) — свекрва тиме посеже за ауторитетом који је у прошлости имала, а млада жуди за сјајем Запада. Бела боја младине одеће, у комбинацији са кројем венчанице, украсима, рукавицама, „бидермајером“, фризуrom, пре конотира прижељ-

³²⁹ D. Cannadine, наведено дело, 124.

³³⁰ Неке од мојих саговорница су породичне односе у прошлости овако оцениле: „Све је онда било боље. Знао се ред“; „Сви су живели заједно и слагали се“; „Постојало је поштовање, а не као с’д“; „Време не може да се врати. Треба да се иде напред, али да се поштује старо“.

кивани сјај и гламур, него чедност. Избором одеће и украса млада визуелно изражава свој (прижељкивани) Barby идентитет³³¹. Али њена потреба да је брат изведе из родитељске куће и преда младожењи и деверу, при чему је она у тој мушкој примопредаји потпуно пасивна („заштићена“ — према мишљењу мојих саговорница), открива „домаћи“ материјал у Barby појави.

Док су у традицијској свадби две жене, кључни ритуални субјекти, приказане као ближе природи (симболика црвене боје у њиховим костимима, зрнелје пшенице, дакле, сирово, које бацају из сита...), данас оне имају ритуална знања, свекрва је, штавише, она која познаје и враћа традицију и чува породично име. На савременој свадби оне повезују оба пола природа — култура, имајући изражену улогу медијатора између њих.

У светлу оживљавања традиције, улога старог свата је истакнута из више разлога. С једне стране, она произилази из истакнуте улоге свекрве, која режира свадбу и познаје традицију (она је специјалиста за ритуал), па је логично да церемонијал-мајстор, онај који ће „изводити обичаје“, буде њен брат или сродник. Тоналитете његове улоге, како је већ објашњено, генерише и стање двоструке лимиалности. Уз то, стари сват активира и конструкте локалног идентитета — „Ми, Врањанци, смо веселаци, мераклије“.

Ритуал врло осетљиво изражава и настале промене унутар породичних односа.

У традицијској свадби млада се држала смерно и скромно, никако није певала, а могла је да игра само онда када је старији позову. Младожења је био сасвим по страни, на зачељу сватовске поворке, одвојен од младе. Сада младенци седе на најистакнутијем месту у ресторану, на челу стола, на визуелно издвојеним столицама и то између часника. Младожења је све време свадбе поред младе, на челу поворке, води кола, баца у заносу од веселја напојницу свирачима... То се сматра прихватљивим и „не зна“ се да је у прошлости било другачије. Позиција младеца у ресторану указује на њихов повишен статус, као и на то

³³¹ Младина симулирана Barby поза је нарочито уочљива на фотографијама и видео-записима.

да они чине издвојену значењску целину, али лоцирану у окружење младожењиних сродника.

У прошлости невесту, која је носила два хлеба и два крчага воде, у кућу је уводила свекрва и том приликом се изводио читав низ симболичких радњи око огњишта, места изражене симболике, којима се невеста везивала за нови дом. Данас невесту преноси преко прага младожења, што речито изражава настале промене у породичним односима. У прошлости је невеста своје, снашкино коло, играла у дворишту младожењине куће, везујући се на тај начин за њу. Њено коло је било агрегационо. Данас млада своје коло игра при поласку из родитељске куће. Тиме се наглашава њено одвајање, сепарација од претходног статуса — од родитељског дома и девојачког живота. Чињеница да нема много елемената којима се она везује за нови дом указује на то да се она одваја од претходног, али у ново не улази потпуно, јер млади, а невеста посебно, теже неолокалном становању и животу независном од старијих. Процес одвајања младих је веома конфликтан, што ритуал својим симболичким језиком речито изражава (на пример, позицијама седења). Они су донекле одвојени, евидентна је њихова јака тежња ка томе, али границу и степен њихове независности одређују младожењини.

Међу пријатељима су односи амбивалентни, младожењинима је стало да обезбеде и истакну превласт (отуда и инсистирање на традицији)³³², управо због тога што је она доведена у питање. Док је у прошлости девојчица припремана за то да ће отићи из родитељске куће и припасти новом роду, данас се дешава да неолокално становање младом пару обезбеђују управо младини родитељи. Контакти међу пријатељима, поступак „пријатељења“, посета невестиних после свадбе, итд. јасно показују амбиваленцију у односима. У традицијској свадби, родитељи младенаца су успостављали сроднички однос — пријатељство лемећи погаче три пута. Два пута су то чинили у невестиној кући, а онда трећи пут у младожењиној, чиме се успостављени однос потврђивао. Број три симболизује целину неког проце-

³³² Неколико пута сам била у ситуацији да ми се пријатељи, уочи веридбе, обрате с молбом да као етнолог пресудим у натезањима старијих око тога какав је „прави“ обичај.

са (почетак — средина — крај) и представља обележје сваке жељене промене.³³³ На савременој свадби родитељи се „пријатеље“ помоћу погача два пута у младиној кући. Успостављени однос се не потврђује и не заокружује трећим „пријатељењем“ у младожењиној кући.

У ритуалу је много дисонантних тонова, јер он, као „модел нечега“³³⁴, осетљиво одражава амбиваленције и контрадикције у друштвеној стварности.

Дух времена

На савременој свадби призива се традиција, оживљавају „вековни“ обичаји, певају се „изворне“ песме... Упоредо с тим, млада је одевена у гламурозну венчаницу, у коси носи вештачке цветове, а у рукама „бидермајер“ — букет вештачког цвећа, пластифицираним цветовима, тракама и машиницама су окићени сватови, капија и улазна врата куће, младини дарови индустријске производње, као и погаче, увијени су у украсну хартију или целофан и украшени машнама и тракама... Истовремено се уплиће у јединствену значењску целину — језгро ритуала оно што важи као најновије и оно што носи етикету старог, традиционалног, при чему се то старо интерпретира и употребљава као модерно, јер су „обичаји опет у моди“. Традиција се призива и из помодних разлога јер, према речима једне свекрве, „сада је то тренд“. Ритуални реквизити извучени из подрума, преправљени или позајмљени (сито, фута...), комбинују се са елементима саврим другачијих типолошких одредница („бидермајер“, девизне новчанице, обавезно снимање камером...). Сви ови елементи само наизглед припадају различитим контекстима — један поред другог, један са другим, чврсто су повезани својом разноводношћу у еклектичну целину чија комбинаторика речито изражава дух времена.

Током рада настојала сам да будем емпатична, да разумем и објасним, а не да пресуђујем. Ипак, нисам могла да се отмам утиску да је, упркос еуфоричном весељу, на свадбама све нека

³³³ Љ. Раденковић, наведено дело, 335.

³³⁴ К. Герс, наведено дело, (1), 127–128.

врста симулације, лаж, сурогат. Често сам с веома мучним утиском излазила из ресторана или завршавала гледање видео-снимка. У исти мах, по дуготрајном планирању и припремању, а после по вишемесечном, па и вишегодишњем препричавању и прегледавању фотографија и видео-записа, по снажним емоцијама које су пратиле исказе учесника (догађај за који и од којег се живи), савремена свадба је истински, непатворени, аутентични израз културе.

V. ЗАКЉУЧАК

У последњој деценији XX века, коју карактерише „концентрација догађања“, *идентитет* је постао кључна реч не само у друштвеним и хуманистичким наукама већ и у политичком и у свакодневном говору. Како је *идентитет* и сâм динамичан социјални процес³³⁵, у интензивним друштвеним дешавањима и превирањима, у кратком временском периоду, интензивно се мењао, градио и разграђивао, директно зависан од кретања на политичком плану³³⁶.

„Идентитет, који треба да значи сагласност човека са самим собом, није дат унапред, нити примљен готов. Он не може бити задобијен без конфликта пошто је сам динамичан и варијабилан...“³³⁷ Распадом федералне државе, владајуће идеологије и система вредности, дотадашњи идентитет (индивидуални и колективни) показао се као погрешан. Потреба да се он преиспита и коригује доводи почетком деведесетих до повратка у идеализовану и митологизовану прошлост. У налету друштвених дешавања (ратова, санкција и контроверзне улоге међународне заједнице, хиперинфлације...) однос према сопственој прошлости се мењао и усложњавао, при чему је идентитет остао у стању продужене кризе³³⁸.

Свадба, најважнији и садржински најбогатији ритуал животног циклуса у култури Срба, представља увеличавајуће огледало дубоких културних процеса и потреса. Она показује како се убрзано кретање „велике историје“ одражава на живот обичних људи, са реалистичношћу и конкретношћу с којом у антропологији „мале чињенице говоре о великим темама“³³⁹. Прича о свадби је прича о идентитетима, о односу према традицији, о сродничким и породичним релацијама, о жени... и много

³³⁵ Jasna Čapo-Žmegač, Srijemski Hrvati, Durieux, Zagreb 2002, 22.

³³⁶ J. Đorđević, Plen ili žrtva..., 274–282.

³³⁷ Vladeta Jerotić, Neuroza kao izazov, Medicinska knjiga, Beograd–Zagreb 1984, 62.

³³⁸ J. Đorđević, Plen ili žrtva..., 279.

³³⁹ K. Gerc, наведено дело, (1), 37.

чему другом, јер она представља згуснут приказ друштвене стварности.

Од краја осамдесетих и почетка деведесетих година, преиспитивањем идентитета, оно што је пејоративно означаavano као „сељачко“, одједном постаје, с поносом изговорено, „наша традиција“. Под традицијом информатори углавном подразумевају народне обичаје и православну веру. Символи традиције покрећу позитивне емоције, јер, према речима једне од мојих саговорница: „Традиција је нешто лепо. Што има душу“. Изрази „обичај“ и „традиција“ обично се на испитиваном подручју употребљавају у синтагмама „волети обичаје“ и „поштовати традицију“. Израз „обичај“ је ближи људима, док „традиција“ конотира нешто што има симболику и снагу ауторитета.

На савременој свадби, из прошлости се узимају само неки елементи, који добијају високовреднован атрибут „традиционално“ (= неупитно), а онда се модификују, реструктурирају и аранжирају са елементима сасвим другачијих типолошких одредница. Протагонисти имају потребу да цитирају традицију, али свако од њих „зна“ и примењује само оне поступке који њему иду у прилог. У прошлости је постојао јасан модел како би свадба требало да изгледа и актери су настојали, у зависности од ситуације, да се модела придржавају. Старији информатори дубоко верују да је у ритуалу потребно све извести како треба, јер ће то одредити будући живот младенаца. На савременој свадби извођење неке ритуалне радње прилагођава се томе да буде што боље камером „ухваћено“. Снимање камером је важније од самог ритуалног поступка и његовог значења.

Реченица „Ми смо хтели да све буде традиционално“ указује на активан однос учесника у конструисању ритуала (распитивање, расправљање око тога какав је „прави“ обичај, избор одређених поступака и начин њихове примене). Иако су они желели да све буде традиционално, „као у старо Врање“, евидентна је само тежња да тако буде. Традицијска свадба, реконструисана истраживањем, веома се разликује од тога како је виде актери савремених свадби. Они прошлост интерпретирају са становишта савременог тренутка, конфликтног и вишезначног, па је заогрћу у улепшано рухо и веома селективно користе њен симболички потенцијал. Тежња за успостављањем контакта са

идеализованом прошлошћу и решавање болних проблема идентитета је, заправо, потрага за когнитивним оквиром, мапом и локацијом³⁴⁰ у времену хаоса.

* * *

Свадба, као и сваки ритуал прелаза, омогућава превладавање хаоса. Склапање брака изазива велика померања у групи, јер су чланови заједнице међусобно повезани и промена позиције једног од њих у друштвеној структури захвата и све остале, због чега долази до нарушавања равнотеже. Савремена свадба, међутим, има и додатни значај — у периоду промена, кризе, поремећених вредности, када је неизвесно оно што долази, она настоји да повратком традицији, окриљу које пружа сигурност, унесе „ред у хаос“ ширих друштвених дешавања и превирања.

³⁴⁰ A. D. Smit, наведено дело, 218.

ИЗВОРИ И ЛИТЕРАТУРА

ИЗВОРИ

СТАТИСТИКА:

Попис '91, Становништво, Упоредни преглед броја становника и домаћинстава 1948, 1953, 1961, 1971, 1981. и 1991. и станова 1971, 1981. и 1991. Подаци по насељима и општинама, 9, Савезни завод за статистику, Београд 1995.

Општинске у Републици Србији 1996, статистички подаци, Републички завод за статистику Србије, Београд 1997.

Општинске у Републици Србији 1998, статистички подаци, Републички завод за статистику Србије, Београд 1999.

КЊИГЕ ВЕНЧАНИХ:

Матичне књиге венчаних општине Врање 1986–2000.

Књига венчаних црквене општине у Врању 1972–1993.

Књига венчаних црквене општине у Врању 1993–2000.

ИНТЕРНЕТ

Званична презентација Врања на <http://www.vranje.co.yu> (30. 5. 2002)

ШТАМПА:

НИН, бр. 2215, Београд, 11. 6. 1993.

Политика, бр. 28864, Београд, 24. 2. 1994.

Слободна реч, бр. 2109, Врање 25. 7. 1997.

Слободна реч, бр. 2110, Врање 1. 8. 1997.

Нови српски венац, бр. 13–55, Бујановац 5. 9. 1998.

ФОТОГРАФИЈЕ:

Власништво информатора, осим фотографије бр. 11, која је власништво ауторке.

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Balandije Žorž, *Politička antropologija*, XX vek, Beograd 1997.

Bandić Dušan, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*, BIGZ, Beograd 1980.

- Бандић Душан, *Народна религија Срба у 100 појмова*, Нолит, Београд 1991.
- Бандић Душан, *Тајни живој косовског мийа*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–2001, Београд 2001.
- Barfield Thomas (ed.), *The Dictionary of Anthropology*, Blackwell Publishers, Malden & Oxford, 1997.
- Blagojević Marina, *Svakodnevnica iz ženske perspektive samožrtvovanje i beg u privatnost*, у: *Društvene promene i svakodnevni život Srbija početkom devedesetih*, Institut za sociološka istraživanja Filozofskog fakulteta, Beograd 1995.
- Burić Olivera, *Teorijsko-metodološki model za istraživanje porodične transformacije i njegova empirijska provera*, Sociologija 3–4, Zagreb 1970.
- Васиљевић Хаци Јован, *Врањска градска ношња ранијих година*, Гласник Етнографског музеја у Београду 7, Београд 1932.
- Васић Оливера, Големовић Димитрије, *Народне ђесме и игре у околини Бујановца*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 21, Београд 1980.
- Вујакија Милан, *Лексикон сѝраних речи и израза*, Просвета, Београд 1991.
- Vukanović Tatomir, *Pevanje narodnih pesama uz okretanje tepsije*, Glasnik Muzeja Kosova i Metohije, knj. I, Priština 1956.
- Вукановић Татомир, *Врање*, Раднички универзитет, Врање 1978.
- Gennep Arnold van, *The Rites of Passage*, The University of Chicago Press, Chicago 1960.
- Gerc Kliford, *Tumačenje kultura (1) i (2), XX vek*, Beograd 1998.
- Глигорић Велибор, *Поезија у делу Боре Сѝанковића*, у: Борисав Станковић, *Сѝари дани / Божји људи, Сабрана дела I*, Просвета, Београд 1970.
- Godelier Maurice, *L'énigme du don, II. De l'existence d'Object Substituts des Hommes et des Dieux*, Social Anthropology 3/2, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Годелије Морис, *Анализа ѝранзиѝорних ѝроцеса*, Гласник Етнографског института САНУ XXXVIII, Београд 1989.
- Gorunović Gordana, *Model tradicijskog društva u etnološkoj koncepciji Špire Kulišića*, magistarska teza, Beograd 1998. (Рукопис у библиотеци Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду).
- Гребенарова Славка, *Младата булка — лице с особен статус*, у: *Етнографски проблеми на народната култура, том 5*, Софија 1998.

- Гуди Џек, *Пройтив „риџуала“: лежерно повезане мисли о лежерно дефинисаној теми*, Градина 10, Ниш 1986.
- Даглас Мери, *Удаљавање од риџуала*, Градина 10, Ниш 1986.
- Daglas Meri, *Čisto i opasno*, Plato, Beograd 1993.
- Димитријевић Хади Тодор, *Врањске пословице*, Београд 1935.
- Dirkem Emil, *Elementarni oblici religijskog života*, Prosveta, Beograd 1982.
- Дучић Јован, *Бора Станковић*, у: Борисав Станковић, *Стари дани / Божји људи, Сабрана дела I*, Просвета, Београд 1970.
- Ђорђевић Јадранка, *Сроднички односи у Врању*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 45, Београд 2001.
- Ђорђевић Јелена, *Ritual*, у: *Enciklopedija političke kulture, Savremena administracija*, Beograd 1993.
- Ђорђевић Јелена, *Plen ili žrtva: jedno razmišljanje o srpskom identitetu*, у: *Kulturni i etnički identiteti u procesu globalizacije i regionalizacije Balkana*, Centar za balkanske studije I, Jugoslovensko udruženje za naučno istraživanje religije IX, Niš 2002.
- Erlich S. Vera, *Porodica u transformaciji*, Naprijed, Zagreb 1964.
- Erlich S. Vera, *U društvu s čovjekom*, SNL, Zagreb 1978.
- Zambrzycka-Kunachowicz Anna, *Kulturna funkcija dara, Etnoantropološki problemi 2*, Beograd 1987.
- Зиројевић Олга, *Сумарни преглед Врањског кадилука 1530/31. године*, Врањски гласник IV, Врање 1968.
- Златановић Момчило, *Народно песничтво јужне Србије*, Народни музеј, Посебна издања, књ. 7, Врање 1982.
- Златановић Момчило, *Народне песме и басме јужне Србије*, Српски етнографски зборник САНУ ХCVIII, Српске народне умотворине, књ. 6, Београд 1994.
- Златановић Момчило, *Тужбалица у јужној Србији*, Етнокултуролошки зборник V, Сврљиг 1999.
- Zlatanović Sanja, „Zasevka“ u svadbi Roma, *Kultura* 103/104, Beograd 2002.
- Иванова Радост, *Българската фолклорна сватба*, БАН, София 1984.
- Плић Веселин, *Tradicijsa*, у: *Enciklopedija političke kulture, Savremena administracija*, Beograd 1993.
- Jerotić Vladeta, *Neuroza kao izazov*, Medicinska knjiga, Beograd–Zagreb 1984.
- Јиречек Константин, *Историја Срба, прва књига до 1537. године (полијичка историја)*, Научна књига, Београд 1952.
- Јовановић Бојан, *Архајски образац ујојије и идеологије*, Градина 10, Ниш 1986.

- Jovanović Bojan, Magija srpskih obreda, Svetovi, Novi Sad 1993.
- Јовановић Бојан, *Читање традиције*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд 1994.
- Kazer Karl, Porodica i srodstvo na Balkanu : Analiza jedne kulture koja nestaje, Udruženje za društvenu istoriju, Beograd 2002.
- Кајмаковић Радмила, Костић Петар, *Библиографија женидбених обичаја*, Гласник Етнографског музеја 24, Београд 1961.
- Карановић Зоја, *Свадба и дар или дијалог који траје*, Домети 68–69, Сомбор 1992.
- Карановић Зоја, *Свадебни ритуал као постојак санкционисања и појачавања моћи жене*, Гласник Етнографског института САНУ XLII, Београд 1993.
- Kligman Gail, The Wedding of the Dead, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1988.
- Kovačević Ivan, Semiologija rituala, Prosveta, Beograd 1985.
- Kulišić Špiro, Tragovi arhaične porodice u svadbenim običajima Crne Gore i Boke Kotorske, Glasnik Zemaljskog muzeja, nova serija, XI, Sarajevo 1956.
- Kulišić Špiro, Matrilokalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije, Glasnik Zemaljskog muzeja, nova serija, XIII, Sarajevo 1958.
- Кулишић Шпиро, Петровић Ж. Петар, Пантелић Никола, *Српски митолошки речник*, Етнографски институт САНУ, Београд 1998.
- Lévi-Strauss Claude, Kulinarski trokut, Kritika, sv. 4, Zagreb 1970.
- Lič Edmund, Kultura i komunikacija, Prosveta, Beograd 1983.
- Лукић-Крстановић Мирослава, *Производња свадбене свейковине у Београду*, у: *Животни циклус / Жизненият циклъ*, Етнографски институт с музей, Софија 2000.
- Ljuks Stiven, Politički ritual i društvena integracija, Kultura 73/74/75, Beograd 1986.
- Мај Malgorzata, Prilog analizi obrednog dara, Etnoantropološki problemi 2, Beograd 1987.
- Мајерхоф Барбара, *Обреди прелаза: процес и парадокс*, Градина 10, Ниш 1986.
- Малешевић Мирослава, *Ритуализација социјалног развоја жене — Традиционално село западне Србије*, Зборник радова Етнографског института САНУ, књ. 19, Београд 1986.
- Малешевић Мирослава, *Однос свекрве и снахе у свадбеном ритуалу*, Етнокултуролошки зборник I, Сврљиг 1995.
- Milić Anđelka, Nacionalizam i „žensko“ pitanje u istočnoj Evropi, у: Kulture u tranziciji, Plato, Beograd 1994.

- Milić Vojin, Sociološki metod, Nolit, Beograd 1978.
- Младеновић Оливера, *Коло у Јужних Словена*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 14, Београд 1973.
- Mos Marsel, Sociologija i antropologija II, Prosveta, Beograd 1982.
- Мур Ф. Сали, Мајерхоф Г. Барбара, *Секуларни ритуал: форме и значења*, Гласник Етнографског института САНУ XXXIII, Београд 1984.
- Наумовић Слободан, *Пићање визуелне грађе у етнологији*, Етнолошке свеске IX, Београд — Нови Пазар 1988.
- Наумовић Слободан, *Традиција и процеси транзиције*, Гласник Етнографског института САНУ XLIII, Београд 1994.
- Naumović Slobodan, Upotreba tradicije — politička tranzicija i promena odnosa prema nacionalnim vrednostima u Srbiji 1987–1990, у: *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994.
- Naumović Slobodan, Od ideje obnove do prakse upotrebe: ogled o odnosu politike i tradicije na primeru savremene Srbije, Од мита до фолка 2, Лицеум, Крагујевац 1996.
- Николић Десанка, *Чауш у свадбеном обреду Срба*, Етнокултуролошки зборник I, Сврљиг 1995.
- Николић-Стојанчевић Видосава, *Врањско Поморавље*, Српски Етнографски зборник САНУ LXXXVI, Живот и обичаји народни, књ. 36, Београд 1974.
- Николова Ваня, *Сватбените „засевки“*. *Опит за семантичен анализ*, Българска етнография, кн. 4, София 1993.
- Новаковић Стојан, *Ново Брдо и врањско Поморавље у историји српској XIV и XV века*, Годишњица Николе Ћупића, год. III, Београд 1879.
- Орџа enciklopedija Jugoslavenskog leksikografskog zavoda 7, Zagreb 1981, 137.
- Ortner Šeri, Žena spram muškarca kao priroda spram kulture ?, у: *Antropologija žene*, Prosveta, Beograd 1983.
- Павићевић Александра, *Склапање брака у савременом српском друштву*, у: *Обичаји животног циклуса / Обичаите от жизнения циклъ*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 48, Београд 2002.
- Pavković F. Nikola, Etnološka koncepcija nasleđivanja, Etnološke sveske IV, Beograd 1982.
- Павковић Ф. Никола, „Нови“ обичаји — *сџари* „bricolage“, Етнолошке свеске V, Београд 1984.
- Павковић Ф. Никола, *Брак*, у: *Лексикон српског средњег века*, Knowledge, Beograd 1999.

- Pavković F. Nikola, Bandić Dušan, Kovačević Ivan, Težnje i pravci razvoja etnologije u SR Srbiji (1945–1983), Zbornik 1. kongresa jugoslovan-skih etnologov in folkloristov 1, Ljubljana 1983.
- Пантелић Никола, *Женидбени обичаји у околини Бора*, Гласник Етно-графског музеја 38, Београд 1975.
- Пантелић Никола, *Наслеђе и савременост*, Посебна издања Етнограф-ског Института САНУ, књ. 35, Београд 1991.
- Petrović Edit, Neka razmatranja o pojmu „tradicija“, Etnoantropološki problemi 6, Beograd 1989.
- Povrzanović Maja, Pojmovi običaj, navika, obred/ritual, ceremonija, slavlje, svečanost i praznik u jugoslavenskim i inozemnim rječnicima enciklopedijama i leksikonima, Narodna umjetnost 24, Zagreb 1987.
- Поп-Младенова Вука, *Људски јади — приче животиња из старог Врања*, Библиотека историјског архива, Врање 1972.
- Prošić-Dvornić Mirjana, Mogućnosti korišćenja fotografije u proučavanju materijalne kulture, Etnološke sveske IV, Beograd 1982.
- Prošić-Dvornić Mirjana, Odevanje u Beogradu od 1878. do 1915. godine, doktorska disertacija, I tom, Beograd 1984. (Рукопис у библиотеци Одељења за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду).
- Прошић-Дворнић Мирјана, *Покладни ритуал*, у: *Фолклорни типичар у балканским и подунавским земљама*, Посебна издања Балканолошког института САНУ, књ. 21, Београд 1984.
- Prošić-Dvornić Mirjana, Predgovor, у: *Kulture u tranziciji*, Plato, Beograd 1994.
- Прошић-Дворнић Мирјана, *Модели „ретрадиционализације“: њути у будућности враћањем у прошлост*, Гласник Етнографског института САНУ XLIV, Београд 1995.
- Раденковић Љубинко, *Симболика светца у народној магији Јужних Словена*, Посебна издања Балканолошког института САНУ, књ. 67, Београд; Просвета, Ниш 1996.
- Радовановић Миљана, *Обичаји животног циклуса у Српском етнографском зборнику*, у: *Животни циклус / Жизненият циклъл*, Етнографски институт с музей, София 2000.
- Радојчић Сп. Ђорђе, *Феудална породица Багаи из Врања*, у: *Врање кроз векове I*, Врање 1993.
- Радуловић Лидија, *Црквени ритуали животног циклуса: крштење и венчање*, у: *Обичаји животног циклуса / Обичаите от жизненият циклъл*, Посебна издања Етнографског института САНУ, књ. 48, Београд 2002.

- Rajković Zorica, Obilježja etnografske građe i metode njezina terenskog istraživanja, Etnološki pregled 12, Ljubljana 1974.
- Ракић Д. Радомир, *Кумство у православних југословена као социјално-структурни облик*, Etnološki pregled 10, Cetinje 1972.
- Ракић Д. Радомир, *Оглед о обреду*, Градина 6–7, Ниш 1981.
- Речник српскохрватскога књижевног језика*, књига шеста, Матица српска, Нови Сад 1976.
- Савковић Милош, *Писма из Врања*, Мисао, књ. XLII, св. 1–4 и св. 5–8, Београд 1933.
- Сијарић Тамил, *Причувај у Врању срце и душу*, у: *Врањска Гимназија 1881–1981*, Одбор за прославу стогодишњице постојања и рада Гимназије, Врање 1981.
- Симоновић Риста, *Гимназија од 1915. до 1941. године*, у: *Врањска Гимназија 1881–1981*, Одбор за прославу стогодишњице постојања и рада Гимназије, Врање 1981.
- Скерлић Јован, *Писци и књиге*, *Сабрана дела* V, Београд 1964.
- Skok Petar, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika, knjiga treća, JAZU, Zagreb 1973.
- Slapšek Svetlana, *Ženske ikone XX veka XX vek*, Београд 2002.
- Smit D. Antoni, *Nacionalni identitet, XX vek*, Београд 1998.
- Станковић Борисав, *Сабрана дела* I–VI, Просвета, Београд 1970.
- Stojanovski Aleksandar, *Vranjski kadiluk u XVI veku* Narodni muzej, Vranje 1985.
- Тановић Стеван, *Народна ора у околини Бевђелије*, Гласник Етнографског института САН IV–VI, Београд 1957.
- Todorova Marija, *Imaginarni Balkan, XX vek*, Београд 1999.
- Толстој М. Светлана, Раденковић Љубинко (редактори), *Словенска митологија — енциклопедијски речник*, Zepher Book World, Београд 2001.
- Трифуноски Ф. Јован, *Врање*, Годишен зборник на Филозофскиот факултет на Универзитетот во Скопје, Природно-математички оддел, књ. 7, Скопје 1954.
- Turner Victor, *The Ritual Process*, Routledge & Kegan Paul, London 1969.
- Тарнер Виктор, *Варијације на тему лиминалности*, Градина 10, Ниш 1986.
- Turner Victor, *Od rituala do teatra*, August Cesarec, Zagreb 1989.
- Филиповић С. Миленко, *Белешке о сеоској ношњи у Врањском Поморављу*, Гласник Етнографског музеја 22–23, Београд 1960.
- Filipović Nedim, *Iz istorije Novog Brda u drugoj polovini XV i u prvoj polovini XVI veka* Godišnjak istorijskog društva Bosne i Hercegovine VI, Sarajevo 1954.

- Hobsbawm Eric, Introduction: Inventing Traditions, у: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Hobsbaum Erik, *Nacije i nacionalizam od 1780 — program, mit, stvarnost*, Filip Višnjić, Beograd 1996.
- Христов Петко, *Лиминалността на яловицата (жената бездетка) в българската традиция*, у: *Ethnoses and cultures on the Balkans*, vol. 1, Sofia 2000.
- Cannadine David, *The Context, Performance and Meaning of Ritual: The British Monarchy and the 'Invention of Tradition' c. 1820–1977*, у: Eric Hobsbawm, Terence Ranger (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge 1995.
- Čapo-Žmegač Jasna, *Srijemski Hrvati*, Durieux, Zagreb 2002.
- Čolović Ivan, *Divlja književnost*, Nolit, Beograd 1985.
- Škaljić Abdulah, *Turcizmi u srpskohrvatskom jeziku*, Svjetlost, Sarajevo 1989.
- Webster's Encyclopedic Unabridged Dictionary of the English Language, Gramercy Books, New York 1994.

SUMMARY

THE WEDDING – A STORY OF IDENTITY Vranje and its surroundings

The wedding is the most important, most fully developed and, in terms of content, the richest ritual of the life cycle. In a condensed form, it expresses the given social reality – economic relationships and kinship, the position of women, religious beliefs, and as such may be designated as a paradigmatic feature of Serbian culture. In view of these characteristics and the significance of the wedding ritual, the thorough social changes, in global terms, which have occurred since the 1980's, and the return to tradition and problematisation of identity within the framework of these changes, have inevitably reflected on the wedding ritual, reshaping its contours. The wedding ritual, being a particularly sensitive instrument, registers and expresses the social changes mentioned above.

The impulse to return to tradition was partly initiated "from above", with a clearly visible political intention. The aim of the research was to establish, by way of examining the phenomenon "from below", from the point of view of ordinary people, how the global trends have influenced the most important ritual in their lives. The research was conducted on the territory of the town of Vranje and in the villages in its immediate surroundings (southern Serbia) in the 1996–2001 period. By focusing on the Vranje-type wedding, it is possible to examine the dynamic social processes characterising the last decade of the 20th century in Serbia, even though the Vranje area has its specific historical, social and cultural characteristics.

During the course of the field research, the informants kept saying: "We wanted everything to be traditional", "We wanted to observe all the old Serbian (Vranjanian) customs", "Everything was just like it used to be in the Vranje of old". They would explain to me what the "real" custom was and how "the old customs were fashionable again". I often asked the parents of a young couple whether, in

view of the fact that they observed tradition, their own wedding had been like that and whether it had included some custom they had specifically referred to as traditional while talking to me. The answer I invariably got was that it had not because "those had been different times". When asked to explain what they meant by traditional, that is, what tradition meant to them, they would refer to the period preceding the Second World War, pointing out the great historical changes that had occurred since that time.

In view of the fact that an important feature of the contemporary wedding is this tendency to arrange for it to be faithful to the traditional spirit, it was necessary to establish what "the old Vranjani wedding" that the informants referred to and after which they fashioned the modern wedding ritual really looked like. With this in mind, a reconstructive analysis produced the traditional wedding (Chapter III), generally encompassing the 1918–1941 period. The latter time limit was established on the basis of the informants' explanation that after the Second World War there had occurred deep socio-historical changes bringing about changes in the observance of local customs. Even though they placed the "real" tradition in a vaguely defined past and often mentioned the literary works of Bora Stanković in their descriptions (Stanković provided a literary description of the situation in Vranje immediately after it was liberated from the Turks in 1878), when determining the former time limit I mainly relied on the fact that after the year 1918 the institution of dowry became increasingly widespread, which led to changes in the wedding procedure; going further into the past would have resulted in a less precise and dependable reconstruction.

The notion of the contemporary wedding was developed on the basis of stationary participatory observation during the 1990–1998 period. Some processes were observed later, during the 1998–2001 period, which is pointed out in the text.

The decision to focus on the two periods referred to above was based on the fact that the respondents, the bearers of culture, brought them into connection and included them in the same semantic whole.

The traditional wedding, as reconstructed in this research, greatly differs from the way that the protagonists of contemporary weddings tend to see it. Certain ritual procedures, which are de rigueur in contemporary weddings, function as an expression of the

"real" tradition even though in the past they occurred only sporadically or not at all. Parallel with this, there is a tendency to omit certain ritual procedures even though they are known to everyone. The criteria used to select elements on the basis of which the contemporary ritual is shaped are of particular interest.

Although the notion of tradition connotes the past, it does not remain a petrified, immutable category; from the point of view of the present moment, conflicting and ambiguous as it is, it is interpreted in a certain way, some of its aspects are revived or reduced, it gets modified, restructured and even invented. Only some elements from the past are included in contemporary weddings and get the highly prestigious designation "traditional", even though in the past they functioned differently on account of the different context or, as happened more frequently, they functioned in the same way in formal terms but had an entirely different meaning.

The national identity or "Far away"

The central theme of the contemporary wedding, which is dealt with in the very ritual, as well as in the informants' answers, is the problem of identity. The notion of identity is inseparably linked with the notion of ritual, for rituals are built into the identity of a community and serve to actualise its essential characteristics; on the other hand, both notions are inseparably linked to the notion of tradition, which connotes the past and the handing down of values from one generation to another. The contemporary wedding represents a point of intersection of these three notions because, through its form, content and meaning, it is highly conducive to problematising various forms of identity (national, local, family...).

The notion of identity is rather broad and complex, for it encompasses a number of identifications – national, regional, family, sexual, etc. All these identifications are not discrete but interact and overlap, while their ratio depends on the time and the place. Although the national identity is a component of a broader, more all-encompassing notion, it is the most important collective identity because it permeates the life of individuals and communities in most spheres (A. D. Smith).

After the Second World War, the rejection of the cultural heritage led to the increase of the identity problems. From the late 1980's onwards, in a situation characterised by a deep political crisis and a general confusion of relations and attitudes, the painful problem of neglected and suppressed identity has had to be confronted. It was necessary to redefine the attitudes towards questions which, until then, had been asked in a particular way. Hence the strong urge to return to tradition, the roots, the "origin". In view of the long period of discontinuity, this return to tradition, to "oneself", necessarily entails difficulties, conflicts and dilemmas. It is not merely a crisis of the national identity but of identity in general. The re-examination of the national identity brings about and problematises the re-examination of other identities (local, family...) closely connected to it.

The respondents possess a clear awareness of a discontinuity. There is an evident need to re-establish continuity, to connect the period from 1990 onwards with the period preceding the Second World War as if the fifty years in-between had never occurred. On the other hand, this fifty-year period is part of history, and therefore part of identity; denying and rejecting it only deepens the already existing crisis of identity. All these contradictions – the search for identity, the need to establish it and emphasise it, are expressed by the contemporary wedding ritual. However, it is difficult to establish which procedure in the course of the wedding ritual problematises the national identity, or the local, family or personal identity for that matter, for there exist no clear-cut boundaries between them but only fine transitional nuances. It often happens that one and the same procedure initiates and expresses different forms and levels of identity. However, the text points out those procedures dealing directly with the national identity, then those dealing with the local identity, finally pointing out the changes having occurred within the framework of family relations that are expressed through the language of ritual.

Talking about weddings, the informants expressed their thoughts about the need to observe tradition in order that the Serbs should know who they are, that forgetting old customs had a detrimental effect on the Serbs, etc. The notion of a nation as a natural, organic category is predominant among men. When talking about the wedding, they dealt with the national identity to a much greater degree than women did.

A part from explanations of this kind and similar ones, the most illustrative indicators of the preoccupation with the national identity were songs dealing with national issues and the sharp increase in the number of church weddings. Although the religious and the national identity can be entirely separate categories, Orthodox Christianity was treated as the essential characteristic of the identity of the Serbian people, both in the predominant public discourse of this period and in the informants' explanations. The number of church weddings increased sharply after 1990, reaching its peak in 1993, following which it slowly declined, only to increase again in the course of 1999 and 2000. It was observed that those attending a wedding, mostly elderly persons, crossed themselves repeatedly in the course of the wedding. Young people express a greater interest in a church wedding; it is a decision they make independently. The respondents, mostly male ones, attribute their motives for deciding on a church wedding to their national identity. In their explanations one can clearly perceive the equation of national and religious identification (Serbian nationality = Orthodox Christianity).

In the 1990–1993 period, songs about the heroic past were particularly in evidence during weddings. When the hosts came out to meet the best man and the elder wedding witness (the best man and the elder wedding witness are the groom's relatives, wedding witnesses and persons in charge of the ceremony, each with his own specific duties), they invariably sang the song beginning with the verse "Who's that saying, who's that lying that the state of Serbia is small". In a period of crisis and increased sensitivity to national issues and symbols, the best man and the elder wedding witness connote the roots and their observance, as well as the power and greatness of the family. In addition to this, the best man and the elder wedding witness are men; they bring their own guests with them and meet their hosts in the following manner: two processions move towards each other, holding bottles of brandy in raised hands – this in age indicates that the meeting of the two parties has warlike overtones. During wedding dinner parties held in a restaurant, songs dealing with national issues were invariably sung. The song "Far away"* would be

* Dealing with the homesickness of Serbian soldiers fighting on the Salonica Front in World War One.

sung several times. As the presence of such songs (and the warrior rhetoric they expressed) in the media decreased, there was a parallel decrease in their presence in the wedding ritual.

In the 1990–1993/4 period, the national identity problem was actualised on a global level, which the wedding ritual registered and displayed like a sensitive instrument. From the year 1995 onwards, along with the changes in the state policy and the subsiding of the war on the territory of the former Yugoslavia, there has been a gradual decrease and subsiding of the elements problematising the national identity. However, during the years 2000 and 2001, in wedding ceremonies held in Vranje and its surroundings, a growing preoccupation with the national identity was very much in evidence. The proximity of Albanians, the fighting that went on in the immediate surroundings (explosions of artillery shells were heard in the town) and a great number of refugees coming from Kosovo – all these elements intensified the need to strengthen and manifest one's nationality. This was carried out by means of acts and symbols characteristic of the 1990–1994 period, but new ones were also included in the wedding ritual. In the summer of 2001, almost every weekend some young couple(s) would be driven to their wedding(s) in horse-drawn carriages, which was a very rare occurrence in the preceding period. Such a ride through the town represented a public demonstration of observance of tradition. The number of songs dealing with national issues was now negligible because the wartime fervour had been all but spent.

In the period of intense social changes and turmoil, from 1990 to 2001, one can clearly follow the "reactions" of the ritual, coinciding to a great degree with the global changes. At the beginning of the period being researched, elements designated as traditional entered the ritual, but the attitude towards them has changed with the passing of time. Some revived symbols of tradition, however, have remained parts of the ritual in the same degree as before.

Futa, a kind of hand-woven skirt, which used to be an essential item of clothing of rural women and today represents a symbol of tradition connected with the role of the bride's mother-in-law, entered the ritual at the beginning of the period in question and has remained in it as its integral part. First of all, futa problematises the identity of the bride's mother-in-law, the groom's mother, but also plays a significant role in the zone of overlapping of the national and local iden-

tity. The actual word, however, is of Arabic origin and has entered the Serbian language through the Turkish language.

At the beginning of the period being researched, the ritual stressed the national identity; with the passing of time, the local identity – in the words of the informants: “what us Vranjani are known for” – has gained precedence. National identification, as Hobsbawm explains, is always combined with other kinds of identification, even when it appears to be superior to them, and it may change in a very short period of time.

The literary work of Bora Stanković and the story Vranjani tell about themselves

The literary work of Bora Stanković (1876–1927) plays a key role in the story that Vranjani tell about themselves, that is, in the way they define their group identity. During the course of the research, the informants kept referring to Bora Stanković, identifying the content of his literary work as the “real” tradition.

Bora Stanković painted a picture of Vranje in the period following its liberation from the Turks in 1878 to the year 1910, at the turn of the century, when the old and the new clashed in sharp contrasts. However, Bora’s artistic transposition of reality (he was not entirely familiar with a number of concrete facts) is designated as the “real old times”. Recalling the atmosphere of the “old days” and referring to the monologue from Stanković’s play “Koštana”, the informants described their weddings using the following words: “Us Vranjani are a merry lot, we enjoy life.” In view of the deep cultural changes connected with the First and the Second World War, it could hardly be said that the Vranjani of today are the direct descendants of Bora’s Vranjani. There is evidently a strong need for establishing a cultural continuity, and the experience of continuity, of belonging, common values, symbols and memories are essential for a feeling of identity.

The picture of Vranje and Vranjani formed on the basis of Bora’s works, especially on the basis of numerous movie and theatrical adaptations, is cherished and supported by the Vranjani of today. They define themselves through that picture. It is the underlying construct of their more narrowly defined, local identity.

Even though Vranjanians base their identity on symbols originating/constructed from the literary opus of Bora Stanković, it happens that those referring to "Bora's Vranje" do not even know exactly which period is described in his works. But "Bora's Vranje" is a highly valued element in the self-definition of Vranjanians, especially those of the younger generation. They are attracted to the picture of the old town culture, prettified and retouched. The Oriental elements of the heritage are treated as something giving a characteristic colour to Vranje, and are therefore highly valued; at the same time, however, in the atmosphere of nationalism from 1990 onwards, there has been a tendency to purge them as something that is not "ours".

The fondness for old-style songs, as well as songs considered to be like that, is also characteristic of the young. In the course of weddings, only those old songs that have been artistically rearranged and presented in the media are sung. Songs that have not been artistically rearranged, be it old-style, oro-type (accompanying the kolob folk dance) or ritual songs, or those that are present in the media to a lesser degree, are almost unknown. The wedding song "Hadjigajka marries his girl off", very popular in Vranje in the 19th century, was included by Bora Stanković in four works of his; in the structure of his novel "Tainted Blood", this song received a particularly prominent place. I have never heard this particular song sung in the course of a wedding, and none of those referring to the "old Vranje" knew of it.

Video recordings of contemporary weddings, as a rule, begin with shots of the "old" Vranje (Pasha's palace, where the National Museum is located today, and the like). Then the camera lingers on the sign containing the inscription "Bora Stanković's museum-house", switching to the street sign saying "Grandmother Zlata's Street" (named after Bora's grandmother), where the house Bora was born in is located, finally dwelling on the house itself. The video recording is accompanied by the song "If only you knew, girl", sung by Staniša Stošić, born near Vranje, and the text of Mitke's address to Košana (both the song and the address are from the play "Košana"). The event that the recording is supposed to focus upon – the actual wedding, may begin only after it has been placed in its proper context by means of editing. Vranje is connected to one part of its past only, and to symbols and motifs originating from the work of Bora Stanković, whose meanings are multiplied.

Transition of status in the period of social transition

Deep changes in political, social and cultural life, as well as the problematising of collective identities give rise to the problematising and re-evaluation of individual identities. The wedding, like the rituals of the life cycle in general, is built into the identity of a community, actualising its fundamental characteristics. Parallel with this, in such rituals the initiators (and those related to them) are in the process of being separated from the previous status and the attainment of a new one. The contemporary wedding is a story about the transition of status, characteristic of rites of passage, situated in the context of social transition, where the problem of (family, individual...) identity comes into the foreground.

On the wave of the general re-traditionalisation of society, the most prominently revived symbols have been those pertaining to the role of the bride's mother-in-law. This has certainly been due to the influence of the tidal wave of nationalism, glorifying woman, but only in the role of mother, the female parent to the nation.

Many mothers-in-law feel the need to wear a futa for their son's wedding; generally speaking, it is around the figure of the bride's mother-in-law that the elements designated as "traditional" are grouped. As opposed to her, the bride wears a glamorous-looking wedding dress, has plastic floral decoration in her hair, carries a bouquet of artificial flowers in her hands, etc. In a traditional wedding, the clothes worn by the bride and her mother-in-law were adorned by appropriate symbols but were not essentially different from their everyday clothes. Today, their clothes are a kind of disguise (alter ego) – the mother-in-law strives for authority in this way, whereas the bride yearns for Western-type glamour. The mother-in-law, as the groom's mother, is the bearer and keeper of tradition, of established values, whereas the bride introduces foreign influences and elements of disturbance.

For every individual wedding, it is the bride's mother-in-law who determines the rules of performance (she is considered to be a person knowledgeable about rituals, one who "knows the customs"), for it is in her interest that the paradigms expressed by the ritual should be accepted. The authority of the bride's mother-in-law is be-

ing called into question today, young people are striving for independence, and therefore she needs to assert her authority through the ritual and link it with tradition, which is by definition a sacrosanct notion, not subject to being called into question, as is the role of mother. Futa, viewed together with other elements of her clothes and the social context, reveals the mother-in-law's effort "to call in the old world to redress the balance of the new" (D. Cannadine). In their explanations, the informants emphasise the role of mother who "has sacrificed herself" for the family and "has lived to see her son get married". Such attitudes have a solid cultural basis and foundation (in the patriarchal Serbian family the wife establishes her position through her son), so that in a period of crisis and a general re-traditionalisation they tend to emerge to the surface. In the traditional wedding, too, the bride's mother-in-law used to have a prominent role. But the contemporary wedding shows the conflicting and confusing nature of her role, and also of family roles in general.

The ritual expresses the changes having occurred within the framework of family relations with great sensitivity. In the past, the bride would be taken into the house by her mother-in-law, and in the process a number of symbolic acts would be performed around the hearth, the centre of family life and a place charged with symbolism; these symbolic acts were supposed to tie the bride to her new home. Today, the bride is carried across the threshold by the groom, which is a telling example of the changes having occurred in family relations.

The wedding, the most important and, in terms of content, the richest ritual of the life cycle in the culture of the Serbian people, represents a magnifying mirror reflecting deep cultural processes and turmoil. It shows how the accelerated motion of "great history" is reflected upon the lives of ordinary people with a realism and concreteness with which "small facts tell of great themes" in anthropology (C. Geertz). In the onslaught of social events (wars, sanctions, hyperinflation...), the attitude towards one's own past changed and grew more complex, leaving identity in a state of prolonged crisis. The tendency towards establishing contacts with an idealised past and thus solving the painful identity problems is actually a search for a cognitive framework, a map and a precise location in a time of chaos.

ФОТОГРАФИЈЕ



Сл. 1. Станислава и Живко Гигић, Врање 1911.



Сл. 2. Радмила и Ратко Гигић, Врање 1934.



Сл. 3. Младенци Лепосава и Стојан Крстић са свекром и свекрвом, Изумно 1936.



Сл. 4. Мила и Василије Додић, Врањска Бања 1939.



Сл. 5. Младенци Бисера и Милорад Петровић са девером и сватовима, Врањска Бања 1936.



Сл. 6. Веридба — „пријатељење“ двеју породица помоћу погача, Врање 1995.



Сл. 7. „Стожер“, Врање 1997.



Сл. 8. Младожења и „младожењски момак“ са
„кондирчетом“ ракије, Врање 1997.



Сл. 9. Свекрва са ситом у руци отвара свадбу својим, свекрвиним колом, Врање 1991.



Сл. 10. Свекрва са ситом у руци отвара свадбу својим, свекрвиним колом, Врањска Бања 1994.



Сл. 11. Део футе израђене око 1970. године, Доњи Вртогош.



Сл. 12. Три свекре у свекрвином колу, Врање 1994.



Сл. 13. Три свекрве, Врање 1994.



Сл. 14. Свекрва одевена у либаде и футу дочекује старог свата, Дубница 1998.



Сл. 15. Девер младој даје вино кроз венчић исплетен од свежег цвећа, Врање 1994.



Сл. 16. Свекрва провлачи брашно и со кроз бурме младе-
наца, Врањска Бања 1994.



Сл. 17. Младенци заједно секу главну свадбену — младину тарту, Врање 1997.



Сл. 18. Стари сват на ћилиму, Врање 1997.



Сл. 19. Младенци у зору, на захтев старог свата, играју у тепсији, Врање 1997.

САЊА ЗЛАТАНОВИЋ

СВАДБА — ПРИЧА О ИДЕНТИТЕТУ

ВРАЊЕ И ОКОЛИНА

Издавач
Етнографски институт САНУ
Кнез-Михаилова 35/III
011 636 804
eisanu@eunet.yu

Лектура и коректура
Марија Вучковић

Превод резимеа
Новица Петровић

Дизајн корица
Славко Миленковић

Компјутерска припрема за штампу
Давор Палчић

Секретар уредништва
Марија Ђокић

Тираж
500 примерака

Штампа
Чигоја штампа, Београд

CIP — Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

392.5(497.11)
316.72

ЗЛАТАНОВИЋ, Сања

Свадба — прича о идентитету : Врање и околина / Сања
Златановић. — Београд : Етнографски институт САНУ, 2003
(Београд : Чигоја штампа). — 180 стр. : фотогр. ; 21 см. —
(Посебна издања / Српска академија наука и уметности,
Етнографски институт ; књ. 47)

Тираж 500. — Библиографија: стр. 163–170.

ISBN 86-7587-026-4

а) Свадебни обичаји — Врање и околина б) традиција
ц) Идентитет — Културни аспект

COBISS-ID 103614476