

МОДИФИКАЦИЈА СВАДБЕНИХ ОБИЧАЈИ КОД СРБА У РУМУНИЈИ

У раду се на основу теренске грађе настале у периоду од 2016. до 2024. године у оквиру вишегодишњег пројекта *Истраживање културе и историје Срба у Румунији*, разматра процес модификације свадбених обичаја код Срба у Пољадји, Поморишју, Бантаској Црној Гори, Дунавској Клисурси и централном делу Западног Баната. Циљ рада је да прикаже *традицијски и прелазни модел свадбе*, те да се продискутују сличности и разлике које се појављују у структури свадбених обичаја у два временска периода (до и од средине 70-их година 20. века).

Кључне речи: Румунија, свадбени обичаји, Срби, модификација, традицијски модел свадбе, прелазни модел свадбе

Увод

Опште је место да су у животу појединца и уже / шире друштвене заједнице била и остала три најзначајнија догађања око којих је концентрисан велики корпус обичаја и веровања (Пантелић, 2002: 11). То су: „прво рођење, долазак на свет новог члана друштва; друго, свадба, ступање у брак, што означава време зрелости за емотивну и друштвену везу личности с особом супротног пола из друге заједнице ради остваривања потомства и обезбеђивања заједничке егзистенције са брачним партнером као и другим члановима породице или зависно од степена развијености, неке друге друштвене организације живота и најзад, треће долази престанак живота – смрт“ (Пантелић, 2002: 11). Сва три догађаја (рођење, свадба, смрт) прате бројни ритуални који за циљ имају да осигурају безбедан „прелазак“ појединца / заједнице из једног у други друштвени / биолошки статус. Другим речима, обичаји животног циклуса праћени су бројним ритуалним радњама које имају како магијски, тако и друштвени карактер. Оне (ритуалне радње)

¹ bojana.bogdanovic@ei.sanu.ac.rs

² Текст је резултат истраживања на пројекту *Истраживање историје и културе Срба у Румунији*, у организацији Научног центра при Савезу Срба у Румунији (Темишвар) и рада у Етнографском институту САНУ који финансира Министарство науке, технолошког развоја и иновација РС, а на основу Уговора о реализацији и финансирању научноистраживачког рада НИО у 2024. години, број Уговора: 451-03-66/2024-03/ 200173, од 05.02.2024.

представљају конгломерат друштвених и историјских околности, те су као такве подложне променама – неки од обичаја и обреда из животног циклуса временом се „делимично губе, трансформишу или добијају нове облике и садржаје“ (Пантелић, 2002: 13). Како наводи Слободан Наумовић, „традиција може бити свесно спозната вредност подложна инструментализацији“ (Наумовић, 1994: 149). Овај процес подразумева *употребу, модификацију и/или измишљање* нових обичајних пракси са циљем да се „оправда или легитимише положај појединца / друштвене групе или задржи стари, односно увде нови облик понашања“ (Наумовић, 1994: 149–150). *Употреба традиције* дефинисана је као процес у оквиру којег се елементи традиције исецају из свог основног контекста и користе за остваривање циљева који им нису иманентни (Наумовић, 1993: 95). Под термином *модификација традиције* подразумева се процес издвајања, а затим и замене појединих традиционалних елемената новим, који се не морају нужно подвести под термин традиција / традиционално (Богдановић, 2016: 46). Под термином *измишљене традиције* подразумевају се како „традиције“ које су заправо измишљене, конструисане и формално установљене, тако и оне које се јављају на начин који није тако лако пратити у оквиру кратког временског периода – обично је реч о периоду од неколико година – и успостављају се великом брзином (Хобсбом, 2002: 5). Између старих и нових традиција постоји јасна разлика – старе традиције имају добро дефинисане и строго обавезујуће друштвене праксе, док су нове прилично неодређене и нејасне у погледу вредности које заступају, права и обавеза, као и чланства групе на коју се односе (Хобсбом, 2002: 10–11). Промене у обичајима животног циклуса јесу тема „која већ дужи временски период заокупља пажњу стручњака и то у свим доменима тзв. народне културе“ (Ивановић Баришић, 2003: 48), тим пре јер се истраживања процеса модификације постојећих и/или увођења нових обичајних пракси врло често сусрећу / преплићу са (пре)испитивањима религиозности, економије, родности, етничитета, свакодневице и сл.

У складу са наведеним, у раду се разматра процес модификације свадбених обичаја код Срба у Пољадији, Поморишју, Бантаској Црној Гори, Дунавској Клисурси и централном делу Западног Баната, са циљем да се прикаже *традицијски и прелазни модел свадбе*, те да се продискутују сличности и разлике у структури свадбених обичаја у два временска периода (до и од средине 70-их година 20. века). До сада је о традицијском моделу свадбених обичаја писано у више наврата (Богдановић, 2019, 2020а, 2020б, 2021, 2022; Трубарац Матић, 2021; Крстић, 2015), док је прелазни модел остао ван интересовања истраживача који су се бавили овом темом. Овом приликом се о сличностима и разликама између традицијског и прелазног модела свадбених обичаја код Срба у Румунији говори на основу резултата теренских истраживања која су реализована у периоду од 2016. до 2024. године у оквиру пројекта *Истраживање културе и историје Срба у Румунији* у

организацији Центра за научна истраживања културе Срба у Румунији. Истраживање свадбених обичаја код Срба у Румунији спровеле су сараднице Етнографског института САНУ др Милина Ивановић Баришић, др Ђорђина Трубарац Матић, др Нина Аксић и др Бојана Богдановић. До 2024. године свадбени обичаји код Срба у Румунији забележени су у селима *централног дела Западног Баната* Дињаш (рум. Diniaș), Ченеј (рум. Cenei), Немет (рум. Beregsău Mic), Сока (рум. Soca), Иванда (рум. Ivanda), Мали Бечкерек (рум. Becîcherescu Mic), Улбеч (рум. Peciú Nou) и Фењ (рум. Foeni), затим *Дунавске Клисуре* Белобрешки (рум. Belobreșca), Дивичу (рум. Divici) и Старој Молдави (рум. Moldova Veche), у *поморишким* селима Чанад (рум. Cenad) и Фенлак (рум. Felnac), селу Краљевац (рум. Cralovăț) које припада *Банатској Црној Гори* и *пољадијским* селима Соколовац (рум. Socol), Луговет (рум. Câmpia) и Златица (рум. Zlatița). У територијалном смислу, сва села припадају румунском Банату који представља

изузетно важну област са становишта српског етнокултурног и етничкоетногенетског простора већ од давне прошлости. С друге стране, и у не тако далекој прошлости Темишвар је био један од најважнијих српских градова (између осталог и престоница Војводства Србије и Тамишког Баната средином XIX века); притом је наведено подручје имало изузетно и вишеструко значајну улогу у новијој српској историји, а једно време је било и непосредно средиште српског културног и народног живота (Тодоровић, 2017: 466)

Током боравка на терену разговори о личним, проживљеним искуствима склапања брака су вођени са нешто више од педесет казивача, оба пола и старије животне доби. Том приликом коришћен је *оквирни упитник* који је, за потребе теренских истраживања у оквиру наведеног пројекта, конципирала др Милина Ивановић Баришић, виша научна сарадница Етнографског института САНУ. Сви казивачи су пристали да разговори са њима буду документовани, те да добијени подаци буду коришћени у научне сврхе. Укупно је снимљено око сто сати аудио материјала и око 26 сати видео материјала. Такође, у појединим домаћинствима на увид су дате и породичне фотографије, затим венчани вео или, пак, буклија коју једна од казивачица чува као успомену на позивање својих сватова.

На самом почетку неопходно је објаснити шта се подразумева под традицијским моделом свадбе, шта под прелазним, а шта под модерним. Наиме, *традицијска свадба* се у овом раду посматра као збир свадбених ритуала који је у оквиру српске заједнице у Румунији практикован у периоду од завршетка Другог светског рата до почетка седме деценије прошлог века. Иако су доњу временску границу казивачи често покушавали да сместе „дубоко у неодређено схваћену прошлост“ (Златановић, 2003: 9), као полазна тачка на хронолошкој оси узима се година у којој су забележена прва лично проживљена искуства склапања брака наших казивача (1940-е године). Горњу границу (1970-е године) лимитирали су сами казивачи – она

се поклапа са почетком друштвено-економских промена које су захватиле не само истраживану територију, већ и друге земље Источног блока, а које су, према исказима припадника српске националне мањине у Румунији, довеле до промене структуре свадбених ритуала. „Миграције становништва из села у градове, миграције изван државе из економских разлога, дневно миграње становништва на релацији град и његова околина, промене у породичном животу, образовање, промене у статусу жене у породици и шире у друштву итд.“ (Ивановић Баришић, 2014: 46), добиле су свој одраз и у структури свадбених церемонија. *Прелазни модел свадбе* у ритуалном смислу представља конгломерат „старог“ и „новог“ – и традиционалних елемената и нових ритуалних пракси – који обележава 8. и 9. деценију 20. века. *Модерна свадба* карактеристична је за период од 1990-их година до данас, и то је период када по веома измењеним обичајима брак склапају деца и унуци наших казивача.

Традицијски модел свадбе

Традиционално склапање брака код Срба у румунском делу Баната чине три веће целине: *предсвадбени обичаји*, *обичаји на дан свадбе* и *обичаји после свадбе*. Све три целине свадбених обичаја изводе се према правилима која су прихваћена од стране групе или појединаца које их практикују, са циљем да се „успоставе повољни или бар избегну неповољни односи са натприродном, оностраном реалношћу“ (Бандић, 2004: 225). Наведени сегменти образују „јединствену ритуалну целину у оквиру које сваки од њих има свој назив и извесну самосталност и заокруженост“ (Златановић, 2003: 25). Наведена троделна структура свадбених ритуала карактеристична је за „праву“ свадбу, односно када је формирање брачне заједнице између двоје младих, услед повољних објективних околности, урађено како треба – по реду и по обичајима (Богдановић 2022: 243).

Циклусу *предсвадбених обичаја* припадају све радње од упознавања младеца до дана венчања. Овај период испуњен је бројним обичајима, састанцима и договорима будућих пријатеља (Богдановић 2022: 244). Структурни елементи предсвадбених обичаја су: *упознавање младеца, гледање куће, просидба / веридба / прстеновање, понашање будућих младеца до свадбе, позивање на свадбу, припреме за свадбу, преношење младине спреме и момачко / девојачко вече*. То је уједно период у коме се будући супружници издвајају у прелазни статус, то јест сепарирају се – из дотадашњег статуса момка / девојке уводе се у статус испрошене девојке или вереника (Марковић, 2017: 31). Поред наведених сегмената, у циклус предсвадбених обичаја сврставају се и оне ритуалне радње које претходе свим осталим, попут љубавних дивинација (в. Богдановић 2022: 244–245).

Процес склапања брака кулминира у свадбеним церемонијама (Бандић, 2004: 241). Поред бројних локалних разлика у структури *обичаја на дан свадбе*, могуће је издвојити и неке широко распрострањене елементе као што су: *окупљање сватова, долазак по младу, преузимање младе, одлазак на венчање, склапање брака, свадбено весеље, улазак младе у младожењину кућу, испраћај сватова, перје / пераја / периница и одлазак „на воду“*.

Ритуалним поступцима након свадбене церемоније верификује се нови друштвени статус актера свадбених обичаја (првенствено младенаца, али и свих учесника који су са њима у односним везама). Прославом Младенаца (22. марта) круг свадбених обичаја се затвара. Тиме је означено да је млади пар срећен, скућен и потврђен у брачном статусу (Златановић, 2003: 25). Међутим, током теренског истраживања свадбених обичаја међу српским заједницама у селима румунског Баната забележена су свега три обичаја која се практикују у данима који следе након склапања брака. То су *зајутро, провера девојачке невиности и посета орођених породица* (в. Богдановић 2022: 270–272).

Илустрације ради, у наставку текста даје се пример *традицијске свадбе* која је прослављена у пољадијском селу Златица (рум. Zlatița), 1966. година. Том приликом брак су склопили младожења – Србин из Златице и млада – Српкиња из Соколовца:

„Ја сам мог Б. први пут видела на сеоској слави 27. септембра овде у Златицу и заљубила се у њега. Моји нису дали да се узмемо, само су говорили: ‘Не у Златицу, не у Златицу!’ Шта ја знам што. И ја кажем баби, мајкиној мајки, она ме баш волела: ‘Ја Б. волим, а ти ради шта се мора!’ И она смисли да ме свекар и свекрва манеду, као на силу. И они ме манеду. И ондак моји нису имали куд. Просидба је била око месец дана пре свадбе, негде у октобру. На просидбу су дошли Б., свекар и ђеђа – свекрва, на коњима. Моји су спремили леп ручак. Не сећам се свега, али се сећам да сам ја само седела у соби на кревету, мајка ми је рекла ту да седим. Знала сам да ће моји да ме дају, али сам ипак мало стрепела... Договорили су да свадба буде већ 27. новембра. То су договорили родитељи, нас нису ништа ни питали. Ондак је моја мати везала на коње пешкире, имала сам их спремне, и са једне 276 Срби у Румунији Том II и са друге стране били су сликовани. То је био знак да је брак уговорен. Ондак сам свекрву пољубила у руку и она ме је даривала, искрено да ти кажем не сећам се шта ми је дала. Госте смо звали седам дана пред свадбу. Девојка је позивала своје, момак своје. У звање мојих гостију је ишао мој брат са говорцијама. И ондак по селу са флашом ракије – чутуром. Она је била украшена пешкиром, јер цвећа није било, био је новембар. Она није имала више од литре и имала је малу рупу да не може пуно да се нагне. И ондак из куће у кућу. Па су говорције из сваке украли по нешто, шале ради. Ко је хтео да дође увезао би марамицу на ту чутуру. Од четвртка смо почели да спремамо храну. Тада није било као сад. Морао си судове, столове да донесиваш од комшија, родбине... Није сваки имао довољно шерпи, лонаца, чаша... На дан свадбе, мене су спремали у мојој кући. Имала сам једну мајсторицу, она ми је хаљину припремила, она ме је очешљала, нису

били фризери да одеш, па ми наместила вео. Окупидули су се сви код мене, док не стигну момкови. Стигли су око 10 сати колима, тзв. тавницама. Е, када су они стигли, кренуло је да се цениду за младу. Мене је извео брат, али у то време није било као саде велики новци, него онако симболично. А купила ме је Б. сестра, јер му је брат био много мали. Она је била девер. Онда се коло извело на сокак. И док је коло играло, ја сам изнела корпу пуну дарова. Па сам даривала кума, па старојка, па куму и тако редом. То су били материјали, они за хаљине или одела. Ондак смо кренули. Млада није смела да се окрене када крене од куће, такав је био обичај. Прво у општину, а ондак и у цркву. После црквеног венчања ја сам поново повела коло. И ондак смо кренули код Б. У погачарима, младиним сватовима, ниси могао да пошаљеш не знам колико него се њихов број уговорио пре свадбе, да би људи знали колико да припреме хране. Када смо ушли, онај што води свадбу, жарач, приказао је дарове младине породице. Ја сам добила материјал, тепсију, лонац, ништа посебно. Ондак су ме свекар и свекрва препели на столицу да фрљам жито на четири стране, три пута сам подигла накоњче. Ондак се мало играло, па се јело, па се играло, па се јело и тако. Послужење је било: супа, ринфлаш са сосом, сарма, печење, колачи и торте. Ко је хтео да игра са младом, морао је да плати. Тај новац је ишао свекрви и стављао јој се у кицељу. Веселе је трајало целу ноћ. Кум се пратио са свадбе са музиком. Пратиле су га говорције. Носио је и дар: печено прасе и ракије. Ујутру се играло перје – сви се ухвате у коло који су остали. Они најближни су остали до сутра поподне да се још провеселе.“ [...] (ж. 71 г.)

Прелазни модел свадбе

Поред бројних локалних разлика у структури свадбених обичаја који припадају прелазном моделу, могуће је издвојити и у три подцелине груписати оне ритуалне елементе који су широко распрострањени. Дакле, *прелазни модел свадбе* код Срба у румунском делу Баната чине три веће сукцесивне целине: *предсвадбени обичаји*, *обичаји на дан свадбе* и *обичаји после свадбе*. Структурни елементи *предсвадбених обичаја* су: *упознавање младенаца*, *просидба / веридба / прстеновање*, *понашање будућих младенаца до свадбе*, *позивање на свадбу*, *припреме за свадбу и момачко / девојачко вече*. И у прелазном моделу свадбе процес склапања брака кулминира у свадбеним церемонијама. У *обичаје на дан свадбе* спадају: *окупљање сватова*, *долазак по младу*, *преузимање младе*, *одлазак на венчање*, *склапање брака*, *свадбено весеље*, *улазак младе у младожењину кућу*, *испраћај сватова и перје / пераја / периница*. Од ритуалних поступака који се практикују јутро / дан након свадбеног весеља остало је очувано једино *зајутро*.

У наставку текста даје се илустративни пример *прелазног модела свадбе* која је прослављена у Немету (рум. Beregsău Mic), 1977. године. Главни актери свадбених ритуала били су младожења – Србин из Немета и млада – Српкиња из истог места:

„Ја сам се удала 1977. године. После гимназије ја сам хтела за сисенту, болничарку да завршим, али нисам успела. И кад нисам успела, онда сам одлучила да се удам. Шта да седим у кући, а са њим сам ишла једно 3, 4 године. Мој отац је био против тога: 'Шта се журиш, имаш 20 година, шта ти треба да се удајеш?'. Ми смо током целе гимназије били заједно. Онда је он дошао, била је недеља, сео на сокак, на кулупу и моја мама изишла, и он каже: 'Хоћу да вам кажем нешто'. А мој отац није хтео да га прими унутра. 'Хоћу да се женим'. И онда му је тек мајка рекла: 'Хајде унутра, не можемо овако да говоримо на улицу'. И онда он каже: 'Моја мати и отац ће доћи у четвртак да се договорите'. Каже тата мами: 'Иди му реци да не треба да долазе!' Мама плакала: 'Како сада да идем да им кажем?' И они су дошли. А мој муж је радио у Темишвар. Дошли су само свекар и свекрва. Дошли су увече. Мој тата је послужио неку ракију, ништа специјално. Тата није ни хтео да их прими, он је хтео да ја идем даље у школу. Он је био контабиле у колективу, имао је само мене. Био је велик човек у селу и он ми каже: 'Сад ме правиш од срамоте да немаш факултет.' А могли су да ме школују, на три факултета да ме пошаљу. Онда је било прстеновање. Код мене је било прстеновање код господина попе у кући, не код наше куће. Он нам је ставио прстење и нешто нам читао. Били смо присутни само нас двоје – ја и мој муж. Ми нисмо ништа прослављали, али код неких других је могло да буде свечано, али ми нисмо. Ми смо се само прстенovali и то је био знак да смо верени, да ће да буде свадба. Од прстеновања до свадбе је прошло једно месец дана. Веридба је била у августу, а свадба 24. септембра. За то време ја сам била код својих. Имало је да девојке иду и седају у кућу код мужа, али ја нисам, мама ми моја није дала. Ни мој отац није ми дао. Имали смо довољно хране за свадбу. Имало се свиње, имало се кромпир, зелен, јаје... Мама је имала мали пасош па је могла да пређе у Србију па је она донела дар, све што је требало, да се вежу кумови, стари сват. Све из Србије смо донели. И мени материјал за венчаницу. Имали смо шнајдерку у селу и она ми шила и онда купила у вароши вео. Имала сам белу хаљину и ципеле. И свеже цвеће сам носила. Сватове смо позивали са каруцима. Мама имала пешкире, па им везала пешкире. Тада су биле позивнице. Ми смо ишли од куће до куће уз чутуру ракије. Госте је позивала омладина, они су имали те позивнице, иду по списку и уручују позивнице. То су били буклијаши. 4, 5 буиклијаша иде у позивање сватова. Једна моја пријатељица и 3, 4 мушких. То су све били момци, нежењени и девојка, неудата. Нису улазили у двориште, него испред куће, на улици. Домаћин мало отпије из буклије, захвали се на позиву. Са њима иде један са армоником. Пева се, буде весело. Они позивају и моје и његове госте. Код нас је ишло старо кумство, а у цркви стари сват, то је био муж сестре мога мужа. У уторак пред свадбу, мој свекар се сетио да се нисмо венчали у општини. А не можеш да се венчаш у цркви без тог папира из општине, ако ниси венчан у општини. Срећа да се човек сетио. И ми у среду брзо у општину. Мој муж понео једну литру ракије, па смо отишли аутобусом. И тамо био један из Немета што је радио у бироу, и она нам је био сведок. И тако смо се венчали. Свадба је била код мог свекра и свекрве. Они су извадили све што су имали у башчи. И тамо су ставили велику, велику шатру. Било је 400 друштва. Велика свадба била. Све су за бадава комшије помагале, правили храну, подигли шатру, служили храну, све је

то тако тада било. Е музика је била скупа. Музика је била одавде из Темишвара. Ми смо имали нашег Владу Радоловог, певача, Богдан Пејић свирао, Марић, то су све била имена. Мој муж је са сватовима и са родитељима дошао по мене и са музиком. За то време ја сам се спремала у кући. Косу сам пре тога средила у вароши. Спремала ме кројачица, јер је она знала тај вео да ми метне. Погачу ми нису кидали. Када су дошли, ја сам већ била убрађена. Дошли су око 16 часова. Свадбу смо правили у суботу поподне. Онда се свирало код мене. Цело село је било испред, су чекали. Онда је кум метнуо мене и мог мужа да клекнемо доле на пешкире, и маму и тату да седну на две столице и они су сели. И онда је кум говорио како се девојка растаје од родитеља, како би и камен заплакао, то све пре него што ћемо отићи на венчање. И сви плачу. Он је јако лепо то знао да каже. Кума није ни знала да ће он то да каже. Нису ме ни продавали. Девер је био моје сестрице муж, он ме водио од куће до цркве. Први смо ишли ја и девер, па младожења са деверушом, онда кума и кум, па сви остали, уз музику. Цело село је изашло да нас види, јер смо обоје били из Немета. У цркви је био обичај да нагазиш младожењу да би те слушао у браку. Када смо изашли из цркве, кум је просипао новац и бомбоне. Викало се 'Кец, куме!'. Ја сам имала јабуку са новчићима. Њу сам бацила после венчања и говорило се ко је ухвати да се следећи венчава. Две енге, то су девојке за удају које одреди кума, су из цркве носиле свеће или мени вал јер је био баш дуг, не могу да се сетим. Ништа од обичаја нисмо имали када смо се вратили из цркве, ни посипање жита, ни бацање сита, ништа, ни преношење преко прага, ништа. Није било слободно да седнеш где хоћеш. Мој свекар је међо моју родбину, његову родбину. У врху су младенци, кумови, девер, деверуша и стари сват. Они су сви били за једним столом. Прво је био аперитив – картабоше, оне беле кобасице, и крвавуше и чварци, то је већ све било постављено када смо дошли. Па се много играло. Онда је била супа кокошја, римфлаш, црвени сос, печење и сарме. Младину торту правила је једна жена и она је све шарала и филовала. Она се секла после венчања. Сватови су се китили под шатром. То су радиле две моје другарице. Сватови су се китили рузмарином и крепованом артијом. Кум се китио током венчања у цркви. Он је имао специјалан цвет, велики, куповни, фини, не као остали. Он и кума су после имали везане хаљине, тај материјал који је мама донела из Србије. Ми младенци смо у току венчања били приденути. Нико не одобрава ручак. Се свирао марш. Ми смо добили углавном паре. Био обичај да се јавно казује колико је ко донео. На весељу се крапа младина ципела. То је било када весеље одмакне, у 2, 3 сата ујутру. То су радили ови моји братићи или други Немећани, узму ми ципелу па бегаду. Кум плаћа ципелу, а ја седим и чекам да се она нађе. Била је и игра са младом – плате да играју са мном и онда сав новац остаје нама. Кум остаје до краја весеља. Добио је торту и хаљине, мало печења. Зајутра смо пратили старог свата и девера. Сви смо их пратили са музиком. Путем је неко имао перјани јастук и где виде отворен прозор на кући, они убаце шаку перја унутра. Сви су имали кући спремно пиће и онда смо код сваког мало остали, провеселили се, ту дођу комшије. Играла се и периница. У периницу се сви ухвате. Један стане у круг и марамицом ухвати коју хоће и пољуби је, па онда она бира кога ће и тако све у круг.“ (ж, 67 год.)

Сличности и разлике два модела свадбених ритуала

На основу грађе прикупљене током теренских истраживања српских свадбених обичаја у румунском делу Баната у оквиру пројекта *Истраживање културе и историје Срба у Румунији*, могу се уочити извесне сличности и разлике између два модела свадбених обичаја (традицијског и прелазног). Такође, на овом месту је непоходно нагласити то да је квалитет и квантитет грађе такав да се не може говори о општим закључцима, већ само о назнакама које би у наредним истраживањима требало потврдити / оповргнути.

Сличности између традицијског и прелазног модела свадбених обичаја се на првом месту читавају у самој структури свадбе као ритуалне целине – и први и други модел имају троделну структуру коју карактеришу *предсвадбени обичаји*, *обичаји на дан свадбе* и *обичаји после свадбе*. Такође, сличност је та што је у оба модела свадбе друштвени карактер свадбених ритуала доминантан. Све од завршетка Другог светског рата па до краја 70-их година прошлог века, свадба је била и остала „веома разуђени и разрађени, дуго планирани и припремани приватни ритуали на јавној сцени“ (Златановић, 2007: 37). У оба временска интервала свадбени обичаји су били прилика да њени актери прикажу своје материјално стање, друштвени статус, родбинске / пријатељске релације са другим учесницима и сл. Стога се свадба код Срба у румунском делу Баната третира као важан друштвени чин који се годинама памтио и о којем се дуго и надалеко причало.

Свадба је одувек имала масовни карактер. Кроз свадбену церемонију свака породица је настојала приказати се у што бољем издању, показати свој статус и богатство. Тако су и обичаји зависили од сталежа коме младенци припадају (да ли је занатлија или паор, виноградар или слуга, трговац или калфа, чиновник или радник, официр или ученик). Посредно, материјалне могућности су одређивале поштовање свих обичаја, па и свадбених. [...] Могућност да испоштују све или већину свадбених обреда имале су богате, и породице из средњег сталежа (Марковић, 2017: 27).

У оба модела свадбених ритуала, „процес склапања брака кулминира у свадбеним церемонијама“ (Бандић, 2004: 241). *Обичаји на дан свадбе* били су и остали најсложенији део свадбених ритуала. Праћене игром, песмом, узбуђењем, обиљем хране и пијанком, „праве српске свадбе“ се редовно завршавају „френетички, у ноћној разуларености буке и покрета – увек до краја, до исцрпљења, како и налаже закон празника“ (Кајоа, 1986: 33). Оба модела свадбе усаглашена су са црквеним и народним календаром који прописују јесен и зиму као повољне периоде за организовање свадбеног весеља, јер се тада „посвршавају пољски послови“ и „има сваког берићета“, недељу (ређе суботу) као повољне дане за прославу, те дане поста и задушне дане као неповољне за склапање брака.

Такође, поред младе и младожење, *главни актери* и традицијског и прелазног модела свадбе јесу: кум³, старојко / стари сват⁴, жарач⁵, девер⁶, младожењини другови⁷, младине другарице⁸ и свекрва⁹. Сви наведени учесници имају јасно позиционирано / истакнуто место у друштвеној структури одређене уже / шире породичне / друштвене заједнице, те је и њихово понашање у свадбеним ритуалима регулисано обичајима.

Разлике између два модела свадбе су многобројне и оне се првенствено сагледавају у појединачним елементима свадбених обичаја. На првом месту, саговорници наводе да је једна од првих, можда и најважнијих, промена она која се тиче избора брачног партнера. Како поједини саговорници наводе, током 70-их година 20. века, момци и девојке добијају све већу аутономију у доношењу одлуке за кога ће се оженили / удати. У том смислу, они нису више пасивни актери свадбених церемонија у чије име одлуку о избору брачног партнера доносе родитељи / други чланови породице. Наиме, до тог периода избор брачног партнера била је одлука коју је неретко доносила породица, односно родитељи будућих младенаца. При томе се посебно водило рачуна да кућа из које се „узима“ момак или девојка буде (на првом месту) српска, затим угледна и добростојећа (Богдановић, 2022: 238). Наведено најбоље илуструје исказ једне од саговорница:

„Ту једна преко башче није хтела за њега, али су је украли. Однели је. Морала силом, вукли је. Или има, на пример, једна ту се удала, неће, плаче, и мати и

³ Сведок и пред Богом и пред народом; његова се позиција акцентује на више начина: он се први позива на свадбу, на дан свадбе по њега одлазе и церемонијално га у младожењин дом доводе сватови, ритуално се прати са свадбеног веселја, дарује се у више наврата и сл. (Богдановић 2024: 31).

⁴ „Други кум“, односно сведок венчања; на једној од најзначајнијих позиција у свадбеној церемонији може бити младожењин ујак, а уколико младожењина мајка нема рођеног брата, онда је то брат од тетке, стриц или ујак (Богдановић 2024: 31).

⁵ Особа која надгледа ток свадбе (која „води свадбу“) је најстарији мушкарац високо позициониран у широј друштвеној заједници – он је „виђенији“ човек у селу, који лепо говори и познаје локалне обичаје (Богдановић 2024: 31).

⁶ Особа која на дан венчања „откупљује“ младу, „чува“ је и води на венчање; мора бити у блиским родбинским релацијама са младожењом (Богдановић 2024: 31).

⁷ Младићима који су са младожењом у (дугогодишњим) пријатељским релацијама често се поверава задужење позивања гостију на свадбу; на дан свадбе задужени су за добро расположење свадбара (Богдановић 2024: 31).

⁸ На дан венчања невести у облачењу, намештању косе и стављању вела (пеђе убрађивању) помажу особе женског пола које су са младом у (вишегодишњим) пријатељским односима. По доласку сватова у младин дом, оне их ките рузмарином, ђурђевком или миртом (Богдановић 2024: 31).

⁹ Нова породична релација снаја–свекрва приказује се бројним свадбеним обичајима, првенствено оним ритуалима који за циљ имају да будућим младенцима обезбеде плодност и берићет (Богдановић 2024: 32).

тетка је вуку. А она сирота морала. И остарела са њим, морала. Он је био 10, 12 година старији од ње. Али то је било раније. То је било када је моја мама била за удају. Ми смо били као сада што се ради.“ (Немет, ж, 67 год.)

Саговорници такође тврде да су се променили и критеријуми за одабир супружника – избор брачног партнера се више не врши искључиво и једино према критеријуму припадности истој (српској) етници, што кореспондира са подацима да је током 70-их година 20. века српска заједница у погледу склапања мешовитих бракова од релативно затворене постала релативно отворена (в. Богдановић, 2022: 231–237), те етничка егзогамија постаје све заступљенија. Брачни партнери почињу да се бирају и из других етничких група, и то првенствено румунске, док су у назанченом временском периоду бракови са Ромима / Чесима и даље били изузетно ретки.

„Пре се то баш гледало. Иако смо живели јако добро као пријатељи, као ком-шије у село, али се нисмо мешали као брачни парови. Тако смо држали на веру. Сада су се Срби изгубили јако много због таквих бракова са Румуни, Чехи – Пемци, ми их тако зовемо, па чак и Роми са којима раније уопште није било бракова, ма какви. Данас деца не поштују старије, не поштују кућу, не поштују свеце. И саде се губиду обичаји.“ (Златица, м. 69 г.)

Друго, многе сегменте савдбених ритуала саговорници смештају у прошлост и тврде да су практиковани у „генерацији пре њих“, односно у време када су се удавали и женили њихови родитељи. Неки од обичаја који се од 70-их година прошлог века све ређе практикују или у потпуности престају да егзистирају јесу, примера ради, гледање куће, преношење девојачке спреме, одлазак на воду, провера девојачке невиности, посета орођених породица и сл. Такође, многи други традицијски елементи свадбених ритуала јављају се у модификованој форми. Преиначавање у највећем броју случајева подразумева редукују првенствено оних ритуалних радњи и/или реквизита који имају магијски карактер. Другим речима, за разлику од традицијске свадбе која је у многим својим фазама проткана магијским поступцима који рефлектују религијска уверења српске заједнице у румунском делу Баната, те је тешко чак и набројати све магијске прописе и забране помоћу којих српска заједница покушава да обезбеди срећан и успешан брак двоје младих, магијски поступци који су саставни део прелазног модела постају све редукованији. Примера ради, *вода* која као магијски реквизит у традицијском моделу има веома запажену (лустративну) функцију (в. нпр. Богдановић 2022: 259, 270), у прелазном моделу свадбе се у магијске сврхе готово и не користи. У појединим селима (нпр. Немет) изостаје и употреба *жита* као магијског средства којим се обезбеђује плодност младенаца. У традицијском моделу његова употреба била је најизраженија у обичајима на дан свадбе и то у ритуалима који прате церемонијални улазак младе у младожењин дом / своју нову кућу. Жито се у овом ритуалном сегменту користило на различите начине: по уласку у младожењин дом, свекрва преко снаје баца жито уз речи *Да нам донесе род и плод*

у кућу, *срећу и здравље!* (Фенлак); свекар пење младу на столицу одакле она „фрља“ жито (Дивич); свекрва додаје сито невести која жито разбацује на четири стране, засипа кров куће и присутне свадбаре, а затим га баца на кров (Белобрешка) итд. Такође, у периоду током 70-их година прошлог века из употребе постепено излазе и они магијски поступци којима се покушавало утицати не само на добијање здравог порода, већ и на пол и карактерне особине будуће деце. За обичаје попут оних да се млада приликом поласка на венчање не окреће ка својој кући како би будућа деца личила на младожењину, а не њену фамилију; да невеста одиже мушко накоњче како би родила наследника; да током свадбеног ручка млада не једе супу како деца не би била „слинава“ и сл. (в. Богдановић, 2022: 281), многи саговорници тврде да су практиковани „некада раније“, али не и у време када су у румунском делу Баната бракове склапали Срби средином и крајем 8. деценије прошлог века. Другим речима, „традицијска свадба има јачу религијску потку и према својим најважнијим одликама може се посматрати као религијски ритуал“ (Златановић, 2003: 21), док прелазни модел свадбе има више одлика секуларног ритуала. Међутим,

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 покрене овај и само овај свет. Заједнички циљ и једног и другог је, међутим, да утичу на овај свет (Мур и Мајерхоф према Златановић, 2003: 20).

Закључак

Приметно је да од друге половине 70-их година 20. века у појединим селима у румунском делу Баната почиње процес модификације српских свадбених обичаја. Упоредијући два модела свадбених обичаја код Срба у селима централног дела Западног Баната, Дунавске клисуре, Поморишја, Банатске Црне Горе и Пољадије – првог (*традицијског*) који обухвата период од краја Другог светског рата до средине 1970-их година, и другог (*прелазног*) који почиње да се практикује од друге половине 70-их година 20. века – могу се уочити сличности, али и разлике између свадбених церемонија које су практиковане у два временска интервала. Наиме, *сличности* између два модела свадбених ритуала огледају се у следећим параметрима: 1) троделна структура свадбе (предсвадбени обичаји, обичаји на дан свадбе и обичаји после свадбе), 2) време склапања брака (јесен / зима, недеља / ређе субота, дани ван поста и незадушни дани) и 3) учесници свадбеног веселја који су акценговани обичајима (млада, младожења, кум, старојко / стари сват, девер, младожењини другови, младине другарице и свекрва). *Разлике* се, пак, читавају на следећим нивоима: 1) избор брачног партнера (одлуку у име младенаца доносе родитељи / други чланови породице vs момци

/ девојке самостално одлучују са ким ће склопити брак), 2) критеријуми за одабир брачног партнера (припадност истој етничкој групи *vs* други критеријуми), 3) број ритуалних сегмената (губљење појединих обичаја попут гледања куће, преношења девојачке спреме, одласка на воду, провере девојачке невиности, посете орођених породица и сл.), 4) магијски ритуали и реквизити (редукција појединих ритуалних радњи и/или реквизита који имају магијски карактер, попут воде, „живог јајета“, жита и сл.) и 5) функција свадбених обичаја (све већа доминација секуларног аспекта свадбених церемонија). Промене у свадбеним обичајима уочавају и сами саговорници – за поједине ритуалне сегменте они наглашавају да су практиковани „у генерацији пре њих“, али не и у време када је бракове склапала њихова генерација. Према њиховим речима, узрок модификације јесу „нова времена“, односно „другачији начин живота“ у два временска периода. Истичу да за поједине обичаје „више није било времена“ или „потребе“ да се практикују, али да се увек гледало да се они (обичаји) у што већој мери „испоштују“. Неки – од стране саговорника наведени – узроци модификације јесу: промена положаја жене у породици / широкој друштвеној заједници, виши животни стандард, миграције на релацији село–град и сл. Занимљиво би и корисно било у наставку истраживања довести у корелацију наведене узроке промене српских свадбених обичаја са конкретним сегментима свадбених ритуала, те видети њихову даљу модификацију. Другим речима, у анализу би требало укључити и модерни (савремени) модел свадбених ритуала, те тиме заокружити истраживање свадбених обичаја код Срба у румунском делу Баната.

Извори

- Теренска грађа*. 2016. Дињаш, Ченеј.
Теренска грађа. 2017. Белобрешка, Дивич, Стара Молдава.
Теренска грађа. 2018. Краљевац, Чанад, Фенлак.
Теренска грађа. 2019. Соколовац, Луговет, Златица.
Теренска грађа. 2024. Немет, Сока, Иванда, Мали Бечкерек, Улбеч, Фењ.

Литература

- Бандић, 2004: Д. Бандић, *Народна религија Срба у 100 појмова*. Београд: Нолит.
 Богдановић, 2016: Б. Богдановић, *Традиција као симболички ресурс – модна продукција „Сирогојно стил“*. Сирогојно: Музеј на отвореном „Старо село“.
 Богдановић, 2019: Б. Богдановић, Идентитетски елементи Срба у Румунији: свадба у селима Поморишја и Банатске Црне Горе. Ниш: *Исходишта* 5: 43–56.
 Богдановић, 2020а: Б. Богдановић, Обичаји животног циклуса код Срба у Румунији: свадба у селима Пољадије. Ниш: *Исходишта* 6: 27–38.

- Богдановић, 2020б: Б. Богдановић, Прилог проучавању етничког идентитета Срба у Румунији: свадба у селима Пољадије. Београд: *Антропологија* 20 (3): 233–249.
- Богдановић, 2021: Б. Богдановић, Срби у румунском делу Баната: етнографија теренског истраживања. Ниш: *Исходишта* 7: 35–49.
- Богдановић, 2022: Б. Богдановић, Српски свадбени обичаји у румунском делу Баната. *Срби у Румунији II – Етнoлoшкa истраживања Божића, крсне славе и свадбе*, 227–291. Темишвар – Београд: Савез Срба у Румунији и Етнографски институт САНУ.
- Богдановић, 2023: Б. Богдановић, Свaдбени обичаји код Срба у Румунији: родна перспектива. Ниш: *Исходишта* 9: 37–50.
- Богдановић, 2024: Б. Богдановић, Секуларни и религијски аспект свадбених обичаја код Срба у Румунији. Ниш: *Исходишта* 10: 25–37.
- Златановић, 2003: С. Златановић, *Свадба – прича о идентитету*. Београд: Етнографски институт САНУ.
- Златановић, 2007: С. Златановић, Свадба и конструисање идентитета. *Култура у трансформацији*. Београд: Етнографски институт САНУ, 35–45.
- Ивановић Баришић, 2003: М. Ивановић Баришић, Годишњи обичаји у подавалским селима. *Традиционално и савремено у култури Срба*. Београд: Етнографски институт САНУ, 47–59.
- Ивановић Баришић, 2014: М. Ивановић Баришић, Породична слава у Срба с посебним освртом на Александровачки крај. *Нематеријално културно наслеђе и локална средина: резултати савремених мултидисциплинарних истраживања александровачке Жупе и околних области*. Александровац: Завичајни музеј Жупе, 43–72.
- Крстић, 2015: Б. Крстић, *Народни живот и обичаји Клисурсаца и Пољадијаца*. Темишвар: Савез Срба у Румунији.
- Марковић, 2017: Д. Марковић, *Српски свадбени обичаји у Војводини*. Нови Сад: Музеј Града Новог Сада.
- Наумовић, 1993: С. Наумовић, Употреба традиције, политичка транзиција и промена односа према националним вредностима у Србији 1987–1990. *Културе у транзицији*. Београд: Плато, 95–119.
- Наумовић, 1994: С. Наумовић, Традиција и процеси транзиције. *Гласник Етнографског института САНУ* XLIII: 141–150.
- Пантелић, 2002: Н. Пантелић, Предговор у: *Обичаји животног циклуса у градској средини*. Београд: Етнографски институт САНУ, 11–13.
- Тодоровић, 2017: И. Тодоровић, О новим етнoлoшким истраживањима Срба у Румунији. Ниш: *Исходишта* 3: 463–474.
- Трубарац Матић, 2021: Ђ. Трубарац Матић, О једном начину предбрачног прорицања међу Србима у Румунији. Ниш: *Исходишта* 7: 339–347.
- Хобсбом, 2002: Е. Хобсбом, Увод: како се традиције измишљају. *Измишљање традиција*. Београд: Библиотека XX век, 5–25.

Bojana B. Bogdanović

MODIFICATION OF WEDDING CUSTOMS AMONG SERBS IN ROMANIA

Summary

Based on field research conducted between 2016 and 2024 as part of the multi-year project *Research on the Culture and History of Serbs in Romania*, this paper examines the process of modification in wedding customs among Serbs in Poljadija, Pomorišje, Banat Montenegro, Danube Gorge and the central part of Western Banat. It is noticeable that from the second half of the 70s of the 20th century, the process of modifying Serbian wedding customs began in some villages in the Romanian part of the Banat. Comparing two models of wedding customs among Serbs in Romania – the first (*traditional*) that covers the period from the end of the Second World War to the mid-1970s, and the second (*transitional*) that begins to be practiced from the second half of the 70s of the 20th century – similarities, but also differences between them can be observed. Namely, the *similarities* between the two models of wedding rituals are reflected in the following parameters: 1) the three-part structure of the wedding, 2) the time of the marriage and 3) the participants of the wedding celebration which are accentuated by customs. *Differences*, on the other hand, can be read at the following levels: 1) choice of marriage partner, 2) criteria for choosing a marriage partner, 3) number of ritual segments, 4) magical rituals and props and 5) function of wedding customs.

Keywords: Romania, wedding customs, Serbs, modification, traditional wedding model, transitional wedding model