

УНИВЕРЗИТЕТ У БЕОГРАДУ

ФИЛОЗОФСКИ ФАКУЛТЕТ

Татјана С. Бугарски

**ПОРОДИЧНЕ СВЕЧАНОСТИ У ВОЈВОДИНИ У
ВРЕМЕ СОЦИЈАЛИЗМА:
АНТРОПОЛОШКА СТУДИЈА О
ПРАЗНИЦИМА, ИДЕНТИТЕТУ И СЕЋАЊУ**

докторска дисертација

Београд, 2017.

UNIVERSITY OF BELGRADE

FACULTY OF PHILOSOPHY

Tatjana S. Bugarski

**FAMILY FESTIVITIES IN VOJVODINA DURING
SOCIALISM:
AN ANTHROPOLOGICAL STUDY OF HOLIDAYS,
IDENTITY AND MEMORY**

Doctoral Dissertation

Belgrade, 2017

Ментор

Проф. др Весна Вучинић Нешковић, редовни професор, Универзитет у Београду,
Филозофски факултет

Чланови комисије

Проф. др Сенка Ковач, редовни професор, Универзитет у Београду, Филозофски
факултет

Проф. др Лидија Радуловић, ванредни професор, Универзитет у Београду,
Филозофски факултет

Проф. др Слободан Наумовић, ванредни професор, Универзитет у Београду,
Филозофски факултет

Датум одбране

Породичне свечаности у Војводини у време социјализма: антрополошка студија о празницима, идентитету и сећању

Сажетак: Предмет овог рада је антрополошка анализа породичних свечаности у Војводини у време социјализма. Породичне свечаности посматране су као ритуализоване форме понашања које су утицале на креирање и одржавање индивидуалних и колективних идентитета. Анализирано је неколико карактеристичних празника и ритуала који припадају различитим областима ритуалног живота, са фокусом на кућној прослави у ужем кругу породице и пријатеља. Међу њима је направљена подела на религијске и световне свечаности. У религијске породичне свечаности укључили смо Божић, Ускрс, крсну славу, сеоске – храмовне славе и имендане. Када су световни празници и прославе у питању, узете су у обзир породичне прославе поводом Нове године, Првог маја, *социјалистичких* (сеоских) слава и рођендана.

У истраживању је коришћена методологија заснована на квалитативном приступу, пре свега интервјуи и анализа материјалне културе. Теренско истраживање обухватило је две општине у Војводини. Интервјуи су обављени у Шиду и неколико села у шидској општини, као и у Новом Саду и околини.

Основни структурално-формални елементи празника посматрани су кроз њихово место у процесима ритуализације. Ритуали нису изоловане категорије, него су повезани са осталим елементима културе. Велике друштвенополитичке промене које су се догодиле током социјализма донеле су и промене у празничним календарима: увођени су нови, секуларни празници, док религијски празници више нису били признати од стране власти, али су опстали у приватној сфери. У таквим условима, избор одређених ритуалних пракси био је повезан са идентификацијама на личном, породичном, генерацијском, локалном и етничком нивоу. Различити нивои идентификације и њихова укрштања (интерсекције) представљени су у контексту животног тока испитаника.

У раду је посебна пажња посвећена анализи материјалне културе, првенствено ритуалних артефаката, који су посматрани кроз однос са другим

структурално-формалним елементима ритуала. На крају, као пример наративизације материјалне културе представљена је и етнологска пракса у Музеју Војводине која се односи на породичне свечаности. Показало се да је у социјалистичком периоду постојала извесна разлика између садржаја музејске презентације путем изложби и осталих видова музеолошког рада, бар када је реч о приступу ритуалној пракси. Та разлика представљена је у контексту реструктурирања перцепције овог сегмента традиционалне прошлости због њеног политичког значаја.

Кључне речи: празници, социјализам, ритуална динамика, породица, материјална култура, идентитет, сећање, музеј, Војводина.

Научна област: Етнологија и антропологија

Ужа научна област: Етнологија и антропологија

UDK број: 398.332(497.113)"1948/1989"(043.3)

Family Festivities in Vojvodina during Socialism: An Anthropological Study of Holidays, Identity and Memory

Summary: This doctoral thesis is devoted to anthropological analysis of family festivities in Vojvodina during the socialist period (1945–1990). Family festivities have been treated as ritualized forms of behaviour that influenced the creation and maintenance of the individual and collective identities. We analyzed several typical holidays that belong to various fields of ritual life, and focused on their domestic celebration in the narrow circle of family and friends. The principal traditional religious festivities, such as Christmas, Easter, slava, church slava, and name day, were treated alongside the major secular holidays, as New Year, May 1, "socialist slava", and birthday.

The research was based on qualitative methodology, comprising primarily interviews and analysis of material culture. Fieldwork included two municipalities in Vojvodina. The interviews were conducted in Šid and several villages in the municipality of Šid, as well as in Novi Sad and its surroundings.

The basic structural and formal elements of holidays are observed through their place in the process of ritualization. Rituals are not isolated categories, but are related to the other elements of culture. Great social and political changes that occurred during socialism also brought changes in the festive calendar: the introduction of new, secular holidays, and a specific attitude towards the religious holidays that were no longer recognized by the authorities, but which survived in the private sphere. In such circumstances, the choices of certain ritual practices were associated with personal, family, generational, ethnic and local identifications. Different forms of identification and their intersections are presented in the context of the life course perspective.

Special attention in this thesis was placed on the analysis of material culture, primarily ritual artifacts, which were viewed through their relationship with other structural and formal elements of rituals. As an example of the narrativization of material culture, ethnological practice of creating a collection of ritual artifacts in the Museum of Vojvodina was presented as well. It turned out that in the socialist period

there was some difference between the content of the museum presentation through the exhibitions and other forms of museological work, at least when it comes to the treatment of ritual practice. This difference is presented in the context of restructuring the traditional perception of this segment of the traditional past due to its political importance.

Key words: holidays, socialism, ritual dynamics, family, material culture, identity, memory, museum, Vojvodina.

Scientific field: Ethnology and Anthropology

Scientific subfield: Ethnology and Anthropology

UDK number: 398.332(497.113)"1948/1989"(043.3)

Предговор

Овај рад је настао на основу истраживања која сам спровела радећи као кустос-етнолог у Етнолошком одељењу Музеја Војводине у Новом Саду. Моја првобитна идеја је била да урадим истраживање чији ће ми резултати помоћи да одредим неке могуће правце у којима би моја професионална интересовања могла даље да се развијају и реализују. Припрема за истраживање подразумевала је анализу ранијих истраживања сличних тема, првенствено обављених у оквиру делатности Музеја Војводине, као и литературе која је на основу њих настала. Теренско истраживање је спроведено у више наврата, а током 2011. године делимично је обављено у оквиру рада на пројекту „Породичне традиције у Војводини као нематеријална баштина”, који је суфинансирало Министарство културе, информисања и информационог друштва.

Желела бих овом приликом да се захвалим свима који су ми омогућили да спроведем ово истраживање и који су ми помогли у томе. Моја менторка, професорка Весна Вучинић Нешковић ми је стрпљиво помагала корисним сугестијама од самог почетка рада на овој теми, уједно ми пружајући подршку и помоћ да истрајем у томе. Помогле су ми и колеге из Музеја Војводине, које су умеле да ми на основу свог личног и професионалног искуства укажу на проблеме и детаље за које су знале да ће ми бити од користи. Посебно се захваљујем својим испитаницима, који су били спремни да велик део своје приватне и породичне историје поделе са мном. Велику захвалност дугујем својој породици на стрпљењу, подршци и искреној жељи да овај посао приведем крају на најбољи начин.

САДРЖАЈ

1. УВОД	1
2. ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА	5
2.1. Основна теоријска полазишта и основни концепти	6
2.1.1. Ритуал.....	6
2.1.2. Материјална култура и ритуализација	12
2.1.3. Идентитет.....	14
2.1.4. Ритуали и сећање.....	16
2.2. Осврт на ранија истраживања и литературу	18
2.3. Методологија истраживања	23
2.3.1. Карактеристике испитиваних домаћинстава и испитаника.....	24
2.3.2. Етнографија „на терену” и у музеју.....	27
3. ВРЕМЕНСКО-ПРОСТОРНИ ОКВИРИ ИСТРАЖИВАЊА	34
3.1. Настанак и развој Шида	37
3.2. Настанак и развој Новог Сада	40
4. ПОРОДИЧНЕ ПРОСЛАВЕ ПРАЗНИКА У ВРЕМЕ СОЦИЈАЛИЗМА	43
4.1. Кућна прослава религијских празника	44
4.1.1. Божићни циклус празника	49
4.1.1.1. Предбожићни период.....	51
4.1.1.2. Бадњи дан	54
4.1.1.3. Божић	60
4.1.1.4. Нова година по јулијанском календару.....	62
4.1.2. Ускршњи циклус празника	65
4.1.2.1. Покладе	66
4.1.2.2. Пост.....	67
4.1.2.3. Ускрс	69
4.1.2.4. Русински ускршњи обичаји.....	70
4.1.3. Породична слава.....	73
4.1.4. Храмовна – сеоска слава.....	78

4.1.5. Имендан	83
4.1.6. О променама у религијским породичним празничким праксама у време социјализма	84
4.2. Кућна прослава световних празника	86
4.2.1. Нова година	91
4.2.2. Први мај	93
4.2.3. „Социјалистичка” слава	97
4.2.4. Рођендан	100
4.2.5. Однос према променама везаним за увођење социјалистичких празника	104
5. АНАЛИЗА ПОРОДИЧНИХ ПРОСЛАВА ПРАЗНИКА У ВРЕМЕ СОЦИЈАЛИЗМА	107
5.1. Структурално-формални елементи празника	107
5.1.1. Простор	107
5.1.1.1. Јавни простори	107
5.1.1.2. Приватни простор	110
5.1.2. Време	112
5.1.3. Активности и улоге учесника	114
5.1.4. Ритуални артефакти	116
5.2. Празници као узрок тензија и сукоба у породицама	117
5.3. О променама у породичним прославама празника	119
6. МАТЕРИЈАЛНА КУЛТУРА У ПРОЦЕСИМА РИТУАЛИЗАЦИЈЕ	123
6.1. Предмети из природе у процесима ритуализације	125
6.1.1. Биљке као ритуални предмети	125
6.1.2. Божићно дрво и новогодишња јелка	130
6.1.3. Ватра, свеће и кандила	135
6.1.4. Вода	137
6.2. Храна	138
6.2.1. Свечани оброци	142
6.2.2. Обредна храна	149

6.3. Предмети везани за приватну побожност	157
6.4. Предмети у празничној комуникацији	163
6.4.1. Поклони.....	163
6.4.2. Честитке	165
6.5. Празнична потрошња	165
6.6. Значења материјалне културе у празничном животу	173
7. ПРАЗНИЦИ И ИДЕНТИТЕТ	178
7.1. Празници (и празнични наративи) у перспективи животног тока	179
7.1.1. Катица	183
7.1.2. Љубица	185
7.1.3. Породица Кечкеш.....	189
7.2. Празници и интерсекција идентитета	191
7.3. Етнички идентитет и празници	196
8. ПРАЗНИЦИ И КУЛТУРА СЕЋАЊА	202
8.1. Сећања на породичне прославе празника	203
8.2. Музејска етнографија и конструкција памћења	207
8.2.1. Предмети у Етнолошкој збирци Музеја Војводине	210
8.2.2. Музејска презентација породичних празника	215
9. ОСНОВНИ ЗАКЉУЧЦИ И ДИСКУСИЈА	219
ЛИТЕРАТУРА	227
ПРИЛОГ 1. УПИТНИК	240
ПРИЛОГ 2. СПИСАК ИСПИТАНИКА	246
ПРИЛОГ 3. СПИСАК ФОТОГРАФИЈА	249
БИОГРАФИЈА	253

1. УВОД

Предмет докторске дисертације је антрополошка анализа породичних свечаности у Војводини у време социјализма. Друштвени и културни процеси који су се одвијали у периоду социјализма довели су до великих промена у свакодневном и празничном животу. Након Другог светског рата, када су нове власти као непожељне означавале „старе”, првенствено религијске, празнике из протеклог периода, а уводиле своје празнике као део стратегије учвршћивања и исказивања легитимитета, у приватном окружењу су упорно обележавани религијски празници, али су постепено увођени и нови, световне (секуларне) природе. Током читавог социјалистичког периода ова смена празника и њихово породично обележавање представљали су процесе који су зависили од бројних фактора. Они су, углавном, остајали у домену приватног живота, те је етнографски приступ изабран као најбољи начин за њихово осветљавање.

Циљ истраживања био је анализирање начина и значаја породичног обележавања појединих религијских и световних празника у Војводини и установљавање на које начине су породичне прославе празника и њихови елементи повезани са конструисањем и одржавањем различитих форми културних идентитета током посматраног периода. Анализи су били подвргнути идентитетски аспекти породичних свечаности и њихови основни елементи у вишенационалној средини, као и сећања која карактеришу савремене наративе о њиховом значају. Посебна пажња посвећена је провери претпоставке да предмети материјалне културе коришћени приликом породичних свечаности и други основни елементи ритуала (време, простор, учесници) делују као симболи помоћу којих се конструишу и одржавају идентитети у одређеном социокултурном контексту.

У периодима великих друштвених, политичких, економских и културних промена, какве су наступиле и у Југославији после Другог светског рата, долазило је до појаве нових карактеристика свакодневног живота. Оне су људима омогућиле да се прилагоде новонасталим условима, док су се истовремено

развијале нове форме очувања континуитета са прошлошћу и „старим“ (пређашњим) начином живота.

Друштвени и културни процеси који су се одвијали у периоду социјализма довели су до великих промена у духовном и друштвеном животу, а многи од њих нису, из више разлога, били предмет проучавања ни музеолошког интересовања кустоса етнолога. У међуодносу сеоског и градског, традиционалног и модерног, жељеног и пожељног настајале су нове форме животних стилова, као и манифестације духовног и друштвеног живота без чијег разумевања не можемо схватити ни савремене феномене.

Породичне свечаности постављене су у фокус овог рада из више разлога, који су потекли из музејске праксе. Један од њих је, сада већ свеприсутна, промена музејске парадигме, која данас музеј дефинише првенствено према односу са посетиоцима и отвара нова питања везана за однос музеја према заједницама чија наслеђа чува. Та промена је питања сећања и идентитете поставила у центар интерпретације, а породице свакако чине заједнице које су незаобилазне у њиховом тумачењу. Други разлог је чињеница да породични празнични живот који је карактеристичан за период социјализма представља тему којој није посвећено довољно пажње, иако је веома значајна за наведена питања у вези са чувањем идентитета. Због тога су породичне свечаности постале релевантан проблем истраживања, како у научном смислу, тако и у практичном, у оквиру музејске праксе као облика интерпретације наслеђа.

Значај овог истраживања огледа се у откривању улоге празника и празничне културе у прилагођавању новим културним, политичким, социјалним и другим приликама са којима су се суочавале породице и појединци у време социјализма у Војводини. Томе посебно доприноси посматрање наведених појава у светлу учесталих миграција на релацији село – град, живота у вишеетничким срединама, пораста броја етнички и религијски хетерогених бракова, промењеног утицаја верских организација у друштву, социјалистичке модернизације и других важних процеса који су карактерисали овај период. Посвећивање пажње начину на који су сами учесници тумачили своја искуства и начину на који се сећају и

причају о њима такође доприноси бољем разумевању значаја празничне културе у идентификацијским процесима.

Рад је подељен на девет целина. У уводном делу представљени су предмет и циљ истраживања. Друго поглавље посвећено је теоријско-методолошком оквиру истраживања. У њему су представљени основни теоријски концепти, претходна теоријска и емпиријска истраживања и објашњена методологија истраживања и основне карактеристике испитиваних домаћинстава и појединаца. Такође су представљени закључци везани за карактеристике етнографског рада „на терену” (са испитаницима) и у музејској збирци. Просторно-временски оквири истраживања описани су у трећем поглављу.

У четвртом поглављу представљене су основне одлике породичних свечаности везаних за празнике у време социјализма. Свечаности су подељене на религијске и световне. Описани су начини обележавања празника, као и промене у ритуалним праксама до којих је дошло у социјалистичком периоду.

Следеће поглавље представља анализу претходно описаних свечаности и њихових основних карактеристика: простора, времена, активности, улога и артефаката. Посебна пажња посвећена је њиховој улози у процесима ритуализације. Анализирано је коришћење приватног и јавног простора. Временски аспекти анализирани су тако што су узети у обзир календари празника и њихов однос (државни календарски празници, као и религијски празници по јулијанском и грегоријанском календару) и структура самих ритуала. Истакнута је улога ритуалних артефаката, док је у наредном, шестом поглављу посебна пажња посвећена анализи материјалне културе која је била карактеристична за породичне свечаности.

Идентитетски аспекти испитиваних ритуализованих форми понашања анализирани су у седмом поглављу, првенствено на основу података добијених интервјуима. Стога смо их посматрали у контексту животног тока испитаника и њихових породица, узимајући у обзир различите видове идентитета и њихове интерсекције (пресеке). У посебном делу, фокус је постављен на етнички идентитет.

У осмом поглављу анализирани су празници у светлу културе сећања. Најпре су анализирана сећања испитаника везана за празничне прославе. Затим су празници представљени у контексту конструкције памћења као симболичког односа према прошлости и традицији – на примеру етнографске праксе у Музеју Војводине.

У последњем, деветом поглављу представљени су основни закључци о проблемима који су истраживани и предложене смернице за даља истраживања.

2. ТЕОРИЈСКО-МЕТОДОЛОШКИ ОКВИР ИСТРАЖИВАЊА

Ово истраживање заснива се на претпоставци да породичне прославе празника представљају ритуализоване форме понашања и прилике у којима се исказују, граде и одржавају различити идентитети: лични, породични, локални, етнички, религијски (Вучинић Нешковић 2008). Због ритуалних елемената које садрже, породичне свечаности су догађаји који су супротност свакодневици. Ипак, оне су у много чему огледало свакодневице – у односима међу људима, њиховом положају у друштву, материјалним условима, вредностима и уверењима. Одвијају се у домаћем, приватном простору, што само наглашава њихову везу са свакодневним породичним животом. Време одвијања ових свечаности, простор, улоге учесника и ритуални артефакти чине њихове основне карактеристике. Још једна важна претпоставка проверавана у овом раду је она по којој сећања везана за породичне свечаности у периоду социјализма чине важан део изградње идентитета у савременом друштву.

Термини *породичне свечаности* и *породичне прославе празника* користе се у раду (у истом значењу) јер је, за ову прилику, направљен избор неколико карактеристичних празника и ритуала који припадају различитим областима ритуалног живота, а заједничка им је кућна прослава у ужем кругу породице и пријатеља. Одабир породичних свечаности за предмет посматрања и анализе био је условљен чињеницом да је управо у породичном оквиру вршен избор прилика које ће бити свечано обележаване у датом домаћинству. Међу њима је направљена подела на религијске и световне свечаности. У религијске породичне свечаности укључили смо оне које су везане за божићни циклус празника (предбожићни период, Бадњи дан, Божић и Нову годину по јулијанском календару – Мали Божић), ускршњи циклус празника (покладе, празници у периоду поста, Ускрс), крсну славу, сеоске – храмовне славе и имендане. Када су световни празници и прославе у питању, узете су у обзир породичне прославе поводом Нове године, Првог маја, сеоских (*социјалистичких*) слава и рођендана.

У овом поглављу биће описана теоријска полазишта и основни теоријски концепти на које се истраживање ослања. Биће дат критички приказ ранијих

истраживања и постојеће литературе везане за породичне свечаности у време социјализма, које се пре свега односе на Војводину. Затим ће бити описана методологија истраживања и дат његов временско-просторни оквир. На крају ће бити сумирана искуства везана за етнографско истраживање на терену и за рад у музејској пракси.

2.1. Основна теоријска полазишта и основни концепти

2.1.1. Ритуал

Породичне прославе празника посматраћемо као ритуале, односно ритуализоване форме понашања (Bell 1997b). Различити аспекти ритуала карактеристичних за неку друштвену групу вишеструко су повезани са идентитетом групе и појединаца, у чему значајну улогу има однос који се успоставља према прошлости.

Ритуал је класична антрополошка тема, а истовремено и концепт који је одувек био инспиративан за истраживаче; најопштије се може одредити као активност и облик људског понашања који карактеришу репетитивност, стилизације и чулно-телесне радње, а одвија се по утврђеним правилима и исказује се кроз поредак знакова и симбола (Ђорђевић 1986; Mur i Majerhof 1986; Dajlas 2001). Ритуале карактеришу просторна и временска одређеност, активности, учесници и артефакти који се користе приликом њиховог извођења (Вучинић Нешковић 2008). Одликују их и формални, експресивни, симболички и утилитарни аспекти (Lejn 1986). Као једну од важних одлика ритуала истраживачи су наводили комуникацијски карактер. Међу најутицајнијим теоријама издвајају се Диркемово одређење ритуала као комуникације са светим и Тарнерово схватање о улози ритуала у стварању посебног друштвеног стања које је означавао термином *communitas* (према: Ђорђевић 1997; Лукић Крстановић 2007). Осим што се везују за религију, ритуали су карактеристични и за секуларне сфере (Mur i Majerhof 1986).

Поједини аспекти ритуала били су у центру различитих теорија које су давале његова тумачења. Утицај религије и ритуала на начин деловања и опстајања друштва био је у основи функционалистичких теорија ритуала. Према Диркему, ритуал је средство помоћу којег појединци бивају окупљени у групу и „путем ког јачају везе које повезују појединца са друштвом ком припада” (према: Bell 1997b, 25). Функционалистички приступ посматра религију и ритуале као средство за одржавање друштвеног система, враћање у стање равнотеже после неког ремећења и јачање осећања заједништва. Ритуали су важни у процесима социјализације јер путем учествовања у њима појединци усвајају друштвене норме, вредности и знања (Исто, 59).

Наследници функционалистичког и раног структуралистичког приступа били су посвећени решавању додатних питања, која су се тичала историјске димензије ритуала, или пак комуникације и симболизма, те су дошли до закључка да су објашњења која ритуал приказују као одраз друштвеног система сувише поједностављена. Њихови радови посвећени су откривању културних значења и симболизма ритуала, а саме ритуале су тумачили лингвистичким моделима. Истраживање се проширило са религијских и на световне ритуале, урбане средине и социјалистичка друштва.¹ Најутицајнији представници овог приступа су Клод Леви Строс и Едмунд Лич.

Према Клифорду Герцу, религијски ритуали нису само резултат или слика друштвених односа. Он је религију посматрао као културни систем, односно систем симбола који делује тако да „у људима побуђује снажна, прожимајућа и дуготрајна расположења и мотивације”, успоставља схватање о општем поретку егзистенције које обавија „ауром фактуалности да се расположења и мотивације чине јединствено реалистичним” (Герс 1998, 124). У томе кључну улогу имају управо ритуали: „Јер управо је из ритуала – то јест, посвећеног понашања – проистекло ово убеђење да религијски појмови говоре истину и да су религијска упутства ваљана. Расположења и мотивације које сакрални симболи побуђују у

¹ Значај примене семиолошких приступа у српској етнологији описан је у раду: Ковачевић, Иван и Драгана Антонијевић. 2014. „Нови ритуали и нова српска антропологија – процес међусобног конституисања”. Етноантрополошки проблеми 2 (9): 417–433.

људима и општи појмови о поретку егзистенције које они за људе формулишу сусрећу се и јачају једни друге управо у некој церемонијалној форми... У ритуалу се показује да су свет у коме се живи и свет који се замишља, стопљени посредством једног скупа симболичких форми, један те исти свет, што изазива онај идиосинкратички преображај човековог осећаја за реалност ... ” (Исто, 155–156). Герцово схватање указује на значај ритуала за повезаност и међусобни креативни утицај друштвене ситуације и религије.

Конертон пак наглашава дејство експресивних особина ритуала, које се утврђују захваљујући његовим репетитивним својствима, тако да дејство експресивног утицаја превазилази само време ритуала и обухвата и не-ритуалне активности, односно читав живот заједнице (Konerton 2002, 62), што се одражава на то да ритуали буду незаобилазни елементи у конструкцији „колективног памћења” (Исто; Asman 2011).

Како је показао Герц, однос ритуала и друштвене промене захтева посебне оквире посматрања (Герц 1998). У овом раду биће прихваћена схватања ритуала као категорије која подразумева динамички и дијахронијски приступ и омогућавају посматрање промена у празничној култури током наведеног периода – промену календара празника, као и промену у садржајима самих празника која је карактеристична за савремена друштва, а везана је за односе појединаца и институција, слободно време и потрошњу (Dimazdje 1986).

Када је динамика ритуала у питању, веома је широко поље на ком се промене могу посматрати – у просторним и временским оквирима, културним и друштвеним контекстима, као и у самим елементима ритуала. Један од аспеката посматрања ритуалне динамике је *пренос (трансфер) ритуала* (нем. Ritualtransfer), концепт који је развијен на Универзитету у Хајделбергу, са циљем да пружи нову перспективу посматрања широког спектра промена ритуала у условима миграција, стварања транснационалних заједница, глобализације, појаве информатичког друштва и слично (Langer et al. 2006). Он се првенствено односи на пренос ритуала из једног контекста у други, или на промену у контексту који га окружује. Унутрашње промене до којих може доћи због нпр. креативности учесника не морају битно утицати на његов карактер, те нису обухваћене

концептом трансфера ритуала. Са етског становишта ритуал може да подразумева сталну динамику и промену, од мањих модификација до трансформација – значајних промена које утичу на идентитет самог ритуала (Исто). Са друге стране, емски поглед подразумева да ритуал поседује сталну, непроменљиву природу (Исто).

Кетрин Бел је у објашњењу ритуала користила концепт *ритуализације*, сматрајући да је појам *ритуал* неадекватан јер он у савременој западној култури означава активности које су супротне свакодневици, али и модерности, и често се везују за сакрално, традицију и организовану религију. Због тога, уместо да дефинише ритуал као издвојену категорију и есенцијално другачији тип активности, она се определила за истраживање активности које су у мањој или већој мери ритуализоване, при чему процесе ритуализације посматра као флексибилне и стратешке начине деловања (Bell 1997a, 138).

Концепт ритуализације скреће пажњу на начин на који се одређене друштвене активности стратешки издвајају у односу на друге активности и стављају у привилегован положај у односу на друге, обично у већој мери свакодневне активности. На тај начин се прави квалитативна дистинкција између *светог* и *профаног* (Bell 1997a, 74). Стратегије ритуализације су културно специфичне јер свака култура дефинише разлику између ритуалних и неритуалних активности у складу са сопственим вредносним системом.

Различите стратегије ритуализације упућују на постојање меродавног, ауторитативног поретка који је изнад тренутне ситуације: „Ритуализација је уопштено начин на који се примењује шири консензус да се одређене ствари чине на одређени начин као облик природног одговора на свет, који је схваћен и интерпретиран као да је под утицајем сила које га превазилазе – у временском смислу, према утицају и значењу, ако не и у онтолошком статусу. Ритуализација претпоставља постојање једне врсте ауторитативне реалности, за коју се сматра да управља конкретном ситуацијом” (Исто, 169). Према Кетрин Бел, степен до којег су одређене активности ритуализоване је онај до којег учесници претпостављају да су ауторитативне вредности и силе које уобличавају ту активност изван непосредне контроле или инвентивности оних који су у њу укључени, било да су

те вредности или силе божанска бића, историјски модели или чак супериорност неких људи у односу на друге.

Кетрин Бел издваја неколико основних карактеристика ритуализованих активности: формалност, традиционализам, непроменљивост, уређеност правилима, сакрални симболизам и перформативност (Исто, 138–169).

Формалност ритуалних активности спада међу њихове најочљивије карактеристике. Ограничена форма комуникације или понашања доприноси смањивању могућности за личне утицаје, као и ограничавању садржаја порука које се преносе. Истовремено постоји већа могућност да ће формализоване активности бити прихваћене без поговора и да се неће доводити у питање (Bell 1997b, 140).² Формалне активности су често естетизоване и као такве важне у друштвеној комуникацији, у смислу изградње друштвене класификације и културног идентитета.

Традиционализам представља средство легитимизације путем позивања на прошлост. Његова моћ је, између осталог, укорењена у симболичкој снази културних идеала који се повезују са прошлошћу, чак и када су они производ новијих времена, што се описује као *измишљена традиција* (Bell 1997b, 148). С друге стране, ритуализација је важан сегмент установљавања и формирања таквих традиција. У класичне теме везане за теоријске приступе ритуалу спада успостављање и потврђивање одређеног схватања прошлости и односа према догађајима који се представљају као кључни за дату културу, а које се може назвати „обнављањем примордијалног догађаја” (Ђорђевић 1997, 11). У складу са том карактеристиком, ритуали често садрже елементе који упућују на њихову „древност”, традицију и континуитет (нпр. начин говора или коришћење одређених артефаката).

² Кетрин Бел наводи као пример резултате истраживања Мориса Блоха о значају формалног говорништва у ритуалним приликама за учвршћивање друштвене контроле код Мерина на Мадагаскару, у којима говори сеоских старешина буду толико формализовани, да се чини да садржаја практично ни нема. Њихова снага, међутим, лежи управо у томе: прихватајући стил, људи прихватају и садржај. Формализација смешта говорника и публику у улоге које је тешко променити и појачава друштвени *status quo* (Исто, 149).

Непроменљивост је карактеристика ритуала која се односи на понављање и утврђени ритам научених акција и, за разлику од традиционализма – који упућује на ауторитет из прошлости и утиче на садашњост, негира проток времена или поништава његово дејство уједињујући прошлост и садашњост (Исто, 150). Конертон сматра да репетитивност, која одликује све ритуале, аутоматски повлачи континуитет између прошлости и садашњости (Konerton 2002, 80). Обједињеност различитих, чак супротних, концепција је, иначе, уобичајена за ритуале: тако је за празнике карактеристично да поседују и парадигматску (универзалну) и синтагматску (партикуларну) природу – истовремено су увек исти и увек различити (Slavec Gradišnik 2015).

Уређеност правилима је карактеристика која може да се односи на најопштија правила о томе шта је прихваћено а шта не, али и на детаљне прописе о начину извођења одређене ритуализоване активности. На тај начин се истовремено показује снага ауторитета који је извор правила и креира утисак да такав ауторитет уопште постоји.

Сакрални симболизам ритуалним искуствима даје значења повезаности са универзалним вредностима или вишим реалностима. Према Герцу, скуп испреплетених сакралних симбола чини религијски систем. Сакрални симболи повезују онтологију и космологију са естетиком и моралношћу, а њихова моћ проистиче из њихове претпостављене способности да на највишем могућем нивоу изједначе чињеницу и вредност, „да ономе што је иначе само актуелно дају обухватни нормативни значај” (Gerc 1998, 176).

Ритуал као *извођење (performance)* јесте концепт који скреће пажњу на активно и креативно учествовање извођача и допушта постојање супротстављених симбола који доприносе међајућем, процесуалном, драматичном карактеру самог ритуала. Ова карактеристика повезује ритуал са позориштем, драмом и спектаклима (*друштвена драма* Виктора Тарнера). Извођачке активности комуницирају на вишеструким чулним нивоима, често укључујући визуелне изразе, драматичне звукове, као и тактилне, мирисне доживљаје и стимулације чула укуса: „Марширајући са гомилом, плачући због трагичне представе, или аплаудирајући неуверљивом политичару, чак и мањи

ентузијастички у публици су когнитивно и емотивно увучени у комплексно чулно искуство које такође може да преноси мноштво порука. Стога, моћ извођења у великој мери лежи у деловању појачаног мултисензорног искуства које пружа: не говори се и не показује колико се доводи до тога да се нешто доживи” (Bell 1997b, 160).

Дефинисање породичних свечаности као ритуализованих активности омогућило је посматрање различитих врста прослава заједно, без обзира на њихову идеолошку основу, однос према традицији, садржај или степен и начин ритуализовања. Кетрин Бел наводи пример вечере за амерички празник Дан захвалности, која је најчешће више хаотична него што је формална, али има јасне карактеристике традиционализма, у смислу упућивања на претпостављени сусрет и заједнички обед пуританаца и аутохтоног индијанског становништва, као и на традиције саме породице. При томе, већина породица више обраћа пажњу на неговање сопствених малих традиција везаних за ову вечеру него што се труди да она протекне у формалној атмосфери (Bell 1997b, 145).

2.1.2. Материјална култура и ритуализација

Материјална култура и ритуалне активности не могу се схватити само као пасивне рефлексије вредности, мисли и веровања у датој култури, нити их треба анализирати као језик, текстове или симболе (Boivin 2009). У обзир треба узети материјалност, као и емотивно и чулно оријентисана ритуална искуства. Ритуалне активности могу да утичу на схватања и разумевање људи повезујући их директно са доживљајима материјалног света, окружења, тела, емоција; ритуали су често материјално, емотивно и сензорно оријентисани, па омогућују да се „доживи неухватљиво” и непознато на маргинама тих искустава (Исто).

У студијама материјалне културе наглашава се веза предмета и социјалног окружења, односно чињеница да друштвени односи и праксе увек имају материјалне оквире. Приступ материјалној култури у светлу културних значења подразумева откривање њеног места у сферама прављења друштвених разлика, установљавања друштвеног идентитета или управљања друштвеним статусима

(Woodward 2007, 85–86). Међу утицајнијим концептима у студијама материјалне културе налази се *културна биографија предмета* Игора Копитофа. Она подразумева да се предмети посматрају као културне конструкције са одређеним значењима, који током свог живота пролазе кроз различите фазе, добијајући одговарајућа значења, и сврставају се у разне групе. Између осталог, мења се и њихов статус као робе; у одређеним фазама они могу поседовати својства робе (*комодитизација*), али могу задобити и статус појединачно значајних, персонализованих предмета (*сингуларизација*), од којих неки добијају посебан, скоро сакрализован статус (Woodward 2007, 29). Данијел Милер, уредник часописа *Journal of Material Culture* и аутор и уредник више студија из области материјалне и савремене културе, наводи да је за студије материјалне културе предност управо то што нису затворене у оквиру једне дисциплине, него се њима баве стручњаци из различитих области (Miller 1996, 5).

У анализу материјалне културе Данијел Милер је увео концепт *објектификације* (Miller 1987). Милер овај појам користи да би описао двоструки процес у ком се субјекат „оспољава” у креативном чину разликовања, а потом присваја „оспољену” форму у процесу *сублације* (Erdei 2008). Приступ „узајамног конституисања света људи и света ствари” подразумева прављење специфичних разлика, у смислу формирања индивидуалних и групних идентитета; предмети, укључујући и оне који су масовно произведени, чине материјално окружење људи, али су и кључни у процесу објектификације путем којег успостављамо наше идентитете и праксе у свакодневном животу (Miller 1987).

Данијел Милер је посматрање материјалне културе као процеса применио и у проучавању потрошње, односно интерпретацији културних процеса који представљају одговор друштава у развоју и појединих друштвених група на модернизацију (према: Erdei 2008, 251). По њему, модерност доводи до повећане потрошње страних роба, при чему одређене друштвене групе наилазе на проблеме у одржавању и конструисању идентитета, те се конструишу као групе кроз прихватање или одбијање новог контекста, идеја и институција модерности са којима су суочене. То их чини више потрошачима него произвођачима своје културе, али ти чиновни потрошње подразумевају „преговарање и креативно

присвајање”, стварање могућности и стратегија унутар датих услова (Erdei 2008, 251; према: Miller 1995)

Једна од важних одлика материјалне културе је њена вишезначност. То је карактеристично како за производњу и интерпретацију значења предмета која им придају њихови власници или корисници, тако и у знатно ширем контексту културе. У оба случаја ради се о процесима стављања предмета у одређене контексте, односно о њиховој *наративизацији*. Најкраће речено, наративизација подразумева да људи, причајући о предметима, причају о својим животима, вредностима и искуствима (Woodward 2007, 152). Дакле, осим на индивидуалном нивоу, наративи постоје и на ширем нивоу културе, у мање или више јавном дискурсу, објашњавајући саму културу њеним припадницима (Исто, 153).

Истраживање материјалне културе карактеристичне и значајне за породичне свечаности подразумева откривање значења која се везују за поједине предмете, поступке са њима у свечаним приликама, као и испитивање како се помоћу тих предмета исказују, али и креирају различити идентитети. Предмети материјалне културе могу да представљају све аспекте друштвених идентитета, али и значења, културне, емотивне и друге вредности које се везују за лични идентитет (Woodward 2007, 133–134).

2.1.3. Идентитет

Корен речи идентитет је у латинској речи *idem*, у значењу „исти”. Идентификовати значи препознати, утврдити повезаност на основу истоветности. Концепт идентитета као релационе категорије наглашава динамику културних процеса и комуникацијски значај појединих културних одлика, односно система репрезентација (Hol 2001). Идентитет се гради у друштвеној интеракцији, на основу симболичких система репрезентација. Због тога неки аутори користе концепт *идентификације*, која се посматра као процес артикулације одређеног дискурса. Она подразумева комуникацију са Другим и конструише се на основу уочавања разлика и могућности да искључи – „игре моћи и искључивања” (Hol 2001, 219). Таква стратегијска и позицијска концепција идентитета прихвата

чињеницу да идентитети у касном модерном добу све више постају фрагментирани и разломљени, да никада нису сингуларни него се умножавају градећи се преко различитих, често и супротстављених дискурса, пракси и позиција, стално се налазећи у процесу промене и трансформације (Исто, 218).

Теоретичари Џонатан Хил и Томас Вилсон наглашавају разлику у дискурзивној моћи за изградњу идентитета у зависности од сфере политичког и друштвеног живота у којој се одвија друштвена интеракција. При томе издвајају *идентитетску политику*, која се формира у јавним аренама политичког и друштвеног живота и делује од горе на доле, и *политику идентитета*, слабије дискурзивне моћи, која делује из маса и често је субверзивног карактера (према: Радовић 2009, 17).

Појам *етничког идентитета* први је формулисао Ерик Ериксон 1968. године, утврђујући механизме којима се особа идентификује и повезује са једном групом или друштвом у целини. Идентитет је за њега стечено својство укореењено у основи личности, изграђено психичким процесима на основу спољних и унутрашњих утицаја (Прелић 2008, 27).

Када је у питању етнички идентитет, наглашавају се његови релациони и динамички карактер, а културне одлике етничких група посматрају се кроз призму значења у културној комуникацији (Putinja, Stref-Fenar 1997). Овакво гледиште добило је на значају у условима глобализације и учесталих миграција (HoI 2001, 2018). Остале форме колективних идентитета и лични идентитет се, такође, могу посматрати као културне одлике настале у одређеним дискурсима, односно као производи унутар одређених друштвених оквира. Динамичност као својство етничког идентитета Ф. Барт сматрао је кључним у његовом разумевању. Она подразумева промене и изградњу етничког идентитета у условима међусобног контакта друштвених група: „С тог становишта кључни проблем истраживања постаје етничка граница која дефинише групу, а не културни материјал који ова потоња садржи ... Ако одређена група одржава свој идентитет чак и када њени чланови улазе у интеракцију с другима, то имплицира да постоје критеријуми за одређивање припадности, као и начини да се на манифестан начин изразе припадност и искљученост” (Bart 1997, 221–222). Дакле, етничке границе

представљају услов опстанка једне групе приликом додира са другим; контакти могу довести до промена њеног културног садржаја или других објективних карактеристика, али ће група опстати као специфична и задржати идентитет ако има јасно дефинисане границе.

Поред појма етнички идентитет, у употреби је и појам *етницитет*, који се различито дефинише – најчешће као својство етничких група. Сродан је појму етничког идентитета, па их неки аутори изједначавају. Предуслов за постојање етницитета је друштвени контакт и примена установљеног система одлика које припаднике једне групе раздвајају од оних који јој не припадају, односно на основу којег се врши категоризација на класе ми/они. Другим речима, о етницитету се може говорити само када постоје институционализовани односи између омеђених група, чији се чланови сматрају културно различитим (Eriksen 1999, 18).

Улоге и значај породичних прослава празника за креирање и исказивање личног идентитета и колективних идентитета биће анализирани у овом раду у светлу културе сећања, као и перспективе животног тока (*life course perspective*) и интерсекцијске теорије (*intersectional theory*). Ови приступи наглашавају значај контекста у проучавању улога и идентитета. Перспектива животног тока је усмерена на разумевање живота људи у социокултурним и политичким контекстима и наглашава значај личних одлука и свакодневног искуства (Ignjatović 2009). Према дефиницији социолога Глена Елдера, животни ток је „низ друштвено дефинисаних догађаја и улога које појединац преузима током времена” (према: Ignjatović 2009, 9).

2.1.4. Ритуали и сећање

До данас је култура сећања била тема испитивања у бројним дисциплинама, те се радови са оваквим приступом обично заједно означавају као студије сећања (*memory studies*) и заступљени су у толикој мери да неки аутори помињу „*memory boom*”, односно поплаву или експлозију сећања (Вајовић 2012).

Аутори наводе различите аспекте сећања и њихова значења у култури и односу према прошлости. Годор Куљић уводи разлику између појмова памћење и сећање: по њему, памћење се односи на складиштење садржаја прошлости, а сећање на актуализовање сачуваних садржаја (Куљић 2006, 8). Слично томе, Алаида Асман пише о „памћењу-складишту” насупрот „функционалном памћењу”, који представљају аспекте културалног памћења (А. Asman 2011, 68).

Појам колективног памћења увео је Морис Албвакс 1925. године, наводећи значај друштвеног оквира за његово формирање. У овоме, ритуали и годишњи празници имају посебно важну улогу. Празници, као симболични изрази односа према историји, служе друштвеном усклађивању појединачних памћења (Куљић 2006, 172). Алаида Асман пише о усвајању колективног памћења које се одвија путем учешћа у ритуалима, „на изванредан телесни начин” (А. Asman 2011, 269). Национални ритуали подразумевају посебна места и време извођења, али и индивидуални доживљај и поновно проживљавање прошлости у машти, чиме се врши „иницијација” у колективно памћење: „Тамо где недостају симболички обреди индивидуалне партиципације и иницијације, који са високим степеном утицајности и афективности враћају догађаје из прошлости у садашњост, споне колективног памћења само су слабо изражене” (Asman 2011, 270).

Конертон издваја групу ритуала коју назива „комеморативне церемоније”. То су, по њему, ритуали који су везани за календар и за извођење на одређене датуме и који изричито наглашавају континуитет са прошлошћу. Њима је посветио посебну пажњу, будући да га занима дијахронијска страна колективног идентитета и наводи да, када је реч о друштвеном памћењу, представе о прошлости обично озакоњују постојећи друштвени поредак (Konerton 2002, 11).

На сличан начин као што ритуали током животног циклуса појединца обележавају преласке из једног друштвеног положаја у други, тако и на нивоу друштва и држава делују празници у оквиру календара, који на тај начин уређују ритам и путање друштвеног, религијског и економског живота (Slavec Gradišnik 2015, 30). Према Конертону, „календари омогућују да се структури профаног времена супротстави друга структура, квалитативно различита од ње и на њу несводива, у којој су најзначајнији догађаји сакралног времена обједињени и

координирани” (Konerton 2002, 86). У теоријама празника наглашава се њихово симболичко значење и веза са политичком, односно идеолошком основом. Подела на празнична и непразнична раздобља у основи је сваког друштвеног поретка; у периодима корених промена власти долази и до „конфронтација антагонистичких конструкција периодизације” (Velikonja 2013, 50).

Фолклорни материјал прикупљен широм Европе садржи веровања о томе да су у празничном времену могућа чуда која не могу да се догоде у свакодневици, а која обухватају природу и небеска тела, будућност, али и људске способности. Са овим су повезане бројне активности карактеристичне за календарске празнике: магијске радње, прорицање будућности, лечење и слично. Празник као супротност свакодневици карактерише обрнути поредак ствари, у друштву и понашању људи, али и у околном свету: „својеврсно поновно стварање ‚протохаоса’, који је претходио стварању света; време када је нарушен природни ток ствари и граница које одржавају космос и социјум у стању стабилности и унутрашње хармоније” (Агапкина 2000, 22). Појава чуда везаних за календарске празнике ипак није деструктивно, него, напротив, не доводи у питање постојеће уређење света; својим понављањем и предвидивом природом не нарушава трајни поредак ствари (Исто, 40–49). У литератури се помиње и појам „антипразник” који се везује за карневале, који у себи садрже елементе празника, али и елементе који представљају „антипод хармонији празника као светог времена” (Марјановић 2008).

2.2. Осврт на ранија истраживања и литературу

Интерес страних истраживача за теме из области религије у социјализму није био значајније изражен до политичких промена које су настале крајем 80-их и почетком 90-их година у земљама некадашњег Источног блока. До тада, основне теме у малобројним радовима из ових области, тичале су се откривања односа између религије и социјалистичке идеологије: да ли је социјалистичка идеологија наследница религијских веровања и да ли су секуларни социјалистички ритуали замена старијих религијских ритуала (Rogers 2005, 6). Од

краја 80-их година XX века порасlo је интересовање истраживача за феномене религије и религијског живота у социјализму. Међу приступима који су се појавили у овој области свакако је и покушај да се открије на који начин антропологија религије може да допринесе бољем сагледавању промена у постсоцијализму (Исто, 5).

У периодима великих друштвених, политичких и економских промена, какве су наступиле и у Југославији после Другог светског рата, долазило је до појаве нових стратегија свакодневног живота. Оне омогућавају људима да се, са једне стране, прилагоде новонасталим условима, док се, са друге стране, развијају нове форме очувања континуитета са прошлoшћу и старим начином живота (Bela-Krulina 2003, 9). Почетком XXI века јавио се појачан интерес за проучавање свакодневног живота у социјализму унутар бившег Совјетског Савеза и земаља централне и источне Европе. Неке од карактеристика свакодневног живота у овом периоду, међу којима је и велика разлика између јавног и приватног, довеле су и до честог избора одређених методолошких приступа у његовом проучавању: биографског метода, животних прича, анализе сећања обичних људи.

Трансформација народне културе била је честа тема домаћих истраживача током друге половине XX века, али су радови посвећени променама у духовној култури и народној религији карактеристичним за време социјализма били малобројни (Дивац 1983, 79). Промене у односу према религији и религијским празницима крајем осамдесетих и почетком деведесетих година прошлог века били су инспирација за нова истраживања и примену нових методолошких приступа. У овим истраживањима ритуал и празници су посматрани као „привилеговано време згуснуте симболизације колективног идентитета” (Прелић 2008, 315), односно наглашавани су њихови симболички и комуникацијски аспекти (Вучинић Нешковић 2008). Истраживана је улога празника и ритуала у обликовању културног идентитета становништва Србије (Ковач 2003).

Током 80-их година XX века јавио се појачан интерес за проучавање „нових ритуала” (Ковачевић и Антонијевић 2014), те су теме истраживања били социјалистички ритуали везани за празнике које је установила држава или ритуализоване форме прослава које су биле повезане са идеолошким

институцијама: прослава Првог маја (Шарчевић 1990) и Осмог марта (Малешевић 1988). Обрађиване су и теме попут трансформација обредних улога у породици (Дивац 1983), дечји рођендани (Малешевић и Братић 1983), као и поједини ритуали који нису у значајнијој мери распрострањени на територији Србије (Павковић 1984). Секуларни празници су такође временом постали интересантни и истраживачима у Војводини (Марјановић 1993). Нови теоријски приступи ритуалу који наглашавају његов однос са друштвено-културним системом су коришћени и у анализи ритуала који су преношени као део традиције (Малешевић 1985).

Постојећа литература везана за породичне свечаности у Војводини у највећој мери се односи на радове посвећене обичајима, као и народној уметности – поготово када су у питању каталози музејских изложби и збирки. Проучавање ових појава у контексту обичаја најчешће је подразумевало њихово посматрање одвојено од осталих делова културе, а фокус посматрања био је везан за период од краја XIX до средине XX века. У радовима о обичајима аутори су по правилу акценат стављали на истраживање временски удаљенијих форми, тражећи испитанике који су им давали информације о периоду пре Другог светског рата. Углавном је то била временска граница до које су узимани подаци. Местимично су стављане напомене да се поједини обичаји и даље обављају, док се неки обнављају иако су готово ишчезли током социјалистичког периода.

У оквиру делатности Војвођанског музеја, а касније Музеја Војводине, рађено је на пројектима који су подразумевали етнолошки приступ култури у мултуетничкој Војводини. У покретању тих пројеката кључну улогу су имали тадашњи директор Војвођанског музеја Рајко Николић и др Миленко С. Филиповић, а на њима су радили бројни сарадници и етнологзи. Миленко Филиповић је на истим пословима радио и у оквиру Одељења за друштвене науке Матице српске. На основу ових и каснијих пројеката написани су бројни радови; многи од радова посвећени овим темама објављени су у часопису *Рад војвођанских музеја*, касније *Рад Музеја Војводине*, као и у другим стручним часописима: *Фолклор у Војводини*, *Зборник Матице српске за друштвене науке*, *Гласник Етнографског музеја у Београду*. У њима су радове објављивали: Миленко Филиповић, Вера Милутиновић, Мила Босић (радови о обичајима Срба

у Војводини, као и њиховим појединим аспектима), Мирјана Малуцков (о маскама у годишњим обичајима), Весна Марјановић (о обичајима и њиховим трансформацијама крајем XX века). Више аутора је је писало о појединим обичајима или материјалној култури везаној за обичаје и веровања (о шарању ускршњих јаја, мајском дрвету).³

Тимска теренска етнолошка истраживања резултирала су објављивањем неколико већих монографија: *Српска народна ношња* (1953. године у издању Матице српске), *Банатске Хере* (1958), *Етнолошка грађа о Ромима (Циганима) у Војводини* (1979), *Румуни у Банату* (1985).

Рад који садржи највише података о породичним ритуалима и свечаностима у Војводини је књига *Годишњи обичаји Срба у Војводини* др Миле Босић, дугогодишњег кустоса етнолога Војвођанског музеја (Босић 1996). Ова студија је урађена на основу података прикупљених у упитницама за Етнолошки атлас, као и на основу сопствених истраживања др Миле Босић. Ауторка је такође објавила велики број радова о обичајима у Војводини (женидбеним обичајима, аграрним култовима), као и њиховим појединим аспектима (употреби биља у годишњим обичајима, вина у обичајима животног циклуса итд).

Весна Марјановић је више пута анализирао и представљала маске у обредно-обичајној пракси у Војводини. Такође, она се у више радова бавила трансформацијама годишњих (покладних, новогодишњих, ускршњих) обичаја. У раду о трансформацијама новогодишњих обичаја користила је поделу на три модела понашања:

- а) традиционални модел, условно временски постављен у период до 1945;
- б) модел у периоду од 1945. до 1990. године;
- в) модел од 1990.

³ Библиографија Рада војвођанских музеја 1-35/Рада Музеја Војводине 36-50 (1952-2008) је објављена 2008. године, а доступна је и он-лајн на страници:
<http://www.muzejvojvodine.org.rs/pdf/RMV%20BIBLIOGRAFIJA%201-50.pdf>

Она је приметила да је становништво Војводине очувало у свести и пракси поједине обичаје, као садржај личног етничког идентитета и ознаку своје националне културе (Марјановић 1993, 177).

Временска граница која је у већини радова уочена као важна прекретница је Други светски рат. Тако се говори да су се описани обичаји одржавали до пре Другог светског рата, а за неке да су се сачували до данас. Период после Другог светског рата обележен је променом владајућег режима и настојањима нове власти да успостављањем нових традиција и празника обезбеди себи легитимитет (Rihtman-Auguštin 2000).

Промене у односу према религији и религијским празницима крајем осамдесетих и почетком деведесетих година прошлог века били су инспирација за нова истраживања и примену нових приступа. *Празници и обредна пракса нашега времена* (Марјановић 1991) јесте рад у ком је Весна Марјановић анализирала празнике и обредну праксу који су се појавили и развили у послератном периоду. Она је дала преглед социјалистичких државних празника (Нова година, Празник рада, Дан омладине, Дан борца, Дан Републике, Дан устанка, Дан ослобођења – који се обележавао разичитих датума у појединим местима), као и циклуса савремених обичаја који обухватају обреде породичног и личног живота (рођендан, полазак детета у школу, испраћај у војску). Уочила је и трећу, „амбивалентну” форму, која се третира као празник, али има и обележја породичних и личних обреда. У њу је убројала: пријем ђака у пионирску организацију (која се често подудара са Даном Републике), матурирање, испраћај радника у пензију, као и тада све чешће организовање разних масовних манифестација посвећене јубилејима. У овом раду је интересантно и указивање на различите аспекте јавних и приватних прослава. Иако се овом приликом бавимо сличним темама, није коришћена подела на државне празнике, кућне (породичне) прославе и „амбивалентне” форме, будући да је фокус на кућној прослави, без обзира на укупни карактер празника или свечаности.

Бројни записи и грађа о обичајима у Војводини постоје у оквиру зборника који су писани као сведочанства о култури појединих етничких заједница у Војводини, у којима се ти обичаји третирају као слике прошлости и ознаке

културног и етничког идентитета. Писали су их новинари, учитељи, заљубљеници у фолклор, студенти, а у њима су своје прилоге повремено објављивали и етнологи. Ови радови такође могу да се користе као извори, у зависности од приступа и начина писања аутора, уколико им се приступи пажљиво и са довољним предзнањем о локалном становништву и култури.

Многи радови посвећени другим темама често садрже белешке о празничном понашању и обичајима. У радовима о народној ношњи најчешће је прављена разлика између свакодневне и свечане ношње. У монографијама и мањим радовима о словачкој и румунској ношњи, ауторки Миле Босић и Мирјане Малуцков, описане су ношње које су ношене у руралним срединама у Војводини у другој половини XX века. Поред њихових локалних карактеристика, описане су и неке заједничке црте, попут облачења одеће тамних боја током поста или на Велики петак, или ношења потпуно беле одеће као најсвечаније девојачке ношње која се носила само на Божић, Ускрс и Духове (Bosić 1987; Maluckov 1973).

2.3. Методологија истраживања

У овом истраживању је коришћена методологија заснована на квалитативном приступу. Теренско истраживање обухватило је две општине у Војводини. Интервјуи су обављени у Шиду и неколико села у шидској општини, као и у Новом Саду и околини. Основни начин прикупљања података био је разговор, у облику полуструктурираног (отвореног) интервјуа (Вучинић Нешковић 2013). Разговори су били вођени на основу припремљеног упитника који је најчешће служио као подсетник, јер су питања и добијени одговори отварали нове теме. Упитник се састојао из више сегмената организованих у два основна дела: општи део (основне информације о испитаницима), и посебан део, везан за религијске и световне празнике.

Испитаници су припадали православној, католичкој, гркокатоличкој и евангелистичкој вери и били су српске, русинске, хрватске, словачке и мађарске националности, у складу са саставом становништва ових области. Обављено је интервјуисање 60 испитаника, у периоду од 2008. до 2016. године. Сви разговори

су вођени на српском језику, а већином су снимани помоћу диктафона. Снимке сам потом преслушавала и на основу њих правила детаљније белешке.

Будући да период социјализма обухвата четири и по деценије, треба истаћи да су породице у току овог периода претрпеле значајне промене: мењао се састав породица, генерацијски односи, професионална и политичка припадност чланова; честе су биле и миграције и друге важне животне промене. Због тога је сваки интервју био покушај да се хронолошки прате те промене и откривају значења која им испитаници придају („Како је то било док сте живели у кући Ваших родитеља? Како се то радило у породици у коју сте се удали, када су деца била мала, када су се деца одселила...?“).

2.3.1. Карактеристике испитиваних домаћинстава и испитаника

Истраживање је спроведено највећим делом у два насеља урбаног типа: Шиду (Срем) и Новом Саду (Бачка), као и у селима у близини оба градска насеља. У околини Шида истраживање је вршено у следећим селима: Беркасову, Бачинцима, Гибарцу, Бикић Долу, Вашици, Моровићу, Лаћарку, Вишњићеву. Испитаници из околине Новог Сада су из следећих места: Сремска Каменица, Каћ, Ђурђево, Бачки Петровац. Шид и Нови Сад међусобно су удаљени око 60 километара. Нови Сад је главни административни центар Војводине, док је Шид центар општине.

За овакав избор постојало је више разлога. Први разлог за овакав избор места истраживања су биле карактеристике ових насеља и њиховог становништва. Сматрала сам да су у њима могли да се забележе сви важнији процеси који су били карактеристични за породичне свечаности у време социјализма у Војводини. На тај начин су обухваћени процеси који су се одвијали у сеоским срединама, мањем градском насељу – варошици (Шиду) које је центар општине и место ком гравитира преко десет оближњих села, као и у Новом Саду, највећем војвођанском граду. Живот људи у овим насељима се знатно разликовао у много чему, али је истовремено, услед бројних миграција село-град и постојања

родбинских и других веза, повезаност ових насеља опстала и јачала у многим областима живота. Све ово је могло да се прати и у причама мојих испитаника.

Други разлог је била приступачност терена, тј. Нови Сад и околина изабрани су због мог места становања, а Шид и околина су изабрани због места становања мојих родитеља. На тај начин сам могла да вршим истраживања без додатне финансијске подршке, иако је 2010. године део истраживања обављен у склопу пројекта Музеја Војводине.

Приликом одабира испитаника, трудила сам се да у истраживању буду заступљена домаћинства различитих етничких и конфесионалних група, у складу са саставом становништва места у којим је истраживање рађено. Када је у питању узорак на ком је рађено истраживање, показало се да појединачне породице узете као сличне по одређеном броју критеријума постају веома различите по другим одликама, које су некада биле пресудне у области која је испитивана. Осим чињенице да на појаве које сам испитивала утичу многи фактори који нису приметни на први поглед, а касније су се показали као важни (на пример, порекло неког од родитеља испитаника), значајне су и велике промене које су се дешавале током посматраног периода. Оне су се односиле на састав породице, место становања, занимања, порекло, порекло нових чланова породице и њихову етничку и верску припадност, и политичко убеђење.

Подаци које сам добијала од испитаника су зависили и од других елемената осим ових карактеристика приказаних у табели, будући да мањи број испитаника живе у етнички и верски мешовитом браку (11 испитаника), или породици у чијем саставу се налазе и припадници других етничких група или вероисповести. Такође, неки од испитаника су ми дали много података везаних за места у којима су живели у одређеном периоду свог живота, у време које је обухваћено овим истраживањем, иако су се касније преселили у друго место.

Испитаници су већином припадали староседелачкој популацији. Међу њима има и мањи број досељеника из времена колонизација после Другог светског рата: из Лике и Далмације (двоје испитаника из Шида), као и Херцеговине и Босне (двоје испитаника из Новог Сада и околине).

Саговорник ми је углавном био по један члан породице, док су мање били заступљени разговори вршени са свим члановима уже породице. Често сам започињала интервјуе са једним чланом породице, а касније су нам се, можда привучени темом и неформалним тоном разговора, прикључивали и остали укућани. Тада су разговори постајали посебно емотивни, чланови породице су се међусобно допуњавали и присећали њима важних догађаја, што је у овом случају било веома важно.

Табела 1: Број испитаника по местима, верској и етничкој припадности

вероисповест	православни (Срби)	католици (Хрвати – Шокци, Мађари)	гркокатолици (Русини)	протестанти (Словаци)
место				
Шид	8		5	2
села у околини Шида	8	2	4	
Нови Сад	12	3	2	1
околина Новог Сада	6	3	3	1
укупно	34	8	14	4

У формирању упитника помогла ми је раније објављена литература, као и грађа која је прикупљена у Упитницима Етнолошког друштва Југославије – Центра за припрему етнолошког атласа, из места која су улазила у оквир овог истраживања. Њих сам, осим за формирање упитника, консултовала као претходна истраживања тема које ме интересују. Тешкоћа у коришћењу података из Упитника Етнолошког друштва Југославије, а неретко и раније објављене литературе, је честа временска неодређеност појава о којима се пише – обично је тешко одредити да ли се одговори или текстови односе на период пре или после Другог светског рата, јер су се испитивачи најчешће трудили да забележе што старије обичаје. Испитујући сличне теме на терену, схватила сам да је то проблем и у самим разговорима са испитаницима, када није лако постићи и одржати временску одређеност.

Осим анализе интервјуа, у раду је примењена анализа материјалне културе, првенствено у перспективи односа материјалне културе и процеса ритуализације. Будући да, због временске удаљености, није било могуће присуствовати догађајима који су били у центру испитивања, може се рећи да је приликом истраживања пажња била усмерена на *наративизацију* објеката – начин на који људи причају о предметима и тиме причају о свом животу, ставовима и вредностима, искуствима (Woodward 2007, 152). Наративи су често повезани са предметима који, са друге стране поткрепљују наративе и чине их доступнијим. Предмети могу бити део индивидуалних или групних, али и ширих културних наратива (исто).

Посебно ће бити анализирана обредна и празнична храна, која спада међу најважније симболе породичних свечаности. У време када су јавни аспекти религијских прослава били знатно редуковани, њихови приватни аспекти су имали значајну улогу у очувању културног наслеђа везаног за религијске празнике. Временом су се губиле и многе обредне активности везане за породично обележавање религијских празника. Обележавање неког дана као религијског празника често је подразумевало свечани породични ручак, те је посебно место у томе имала храна која је припремана у свечаним приликама.

Осим података добијених интервјуима, као пример наративизације материјалне културе, која се одвијала у оквиру институције под окриљем државе, представљена је етнологска збирка Музеја Војводине. У том смислу су анализирани предмети који се налазе у овој збирци, као и услови формирања збирке и појединих колекција и њихова презентација у форми музејске изложбе и каталога.

2.3.2. Етнографија „на терену” и у музеју

Временска дистанца од више од четвртине века од онога о чему сам покушавала да сазнам представљала је проблем из више разлога. Појаве о којима смо разговарали временски су удаљене и по 60 година, тако да су испитаници често током разговора одговарали да се не сећају појединости које сам их питала,

или су се током разговора исправљали, присећајући се полако ствари о којима сам их раније питала.

Једна од препрека у истраживању приликом вођења интервјуа можда је било и схватање испитаника о томе шта су теме које мене као етнолога – антрополога могу да занимају, при чему су често мислили да је најважније да сазнам обичаје, како је требало нешто урадити, како је то рађено у доба њихових родитеља или у још даљој прошлости. Испитаници су неретко били изненађени темама које ме интересују. Често су сматрали да је њихов одговор да су се породичне свечаности одвијале у породичном кругу сасвим довољан и нису сматрали да за мене у томе има нешто интересантно. Циљ овог рада није био прављење модела неке прославе или обичаја. Било ми је важно да обратим пажњу на то како људи причају о појавама које испитујем: ко су *ми* о којима причају, а ко *други*; шта им је посебно било важно да истакну, а за шта су само једноставно говорили да се не сећају. Такође, стално сам имала на уму да је углавном реч о сећањима.

Ограничења се нису исказивала само у смислу сећања и заборављања. Породичне свечаности су у прошлости о којој је реч, као и данас, у време вођења интервјуа, имале снажну моћ идентификације и значај политичке поруке. Такође, саговорници су имали на уму вредносне разлике између оних које су тада преовладавале у друштву и оних које су данас раширене у јавности. Наравно, на приче о прошлости утицало је и све што се дешавало у периоду „између”, који је трајао преко двадесет година, а који је обележен бројним променама у животу и тумачењима прошлости.

Сматрам да је мој утицај као истраживача на ток разговора био велик. Моја питања су била великим делом конципирана према моделима прослава одређених празника, али им циљ није било поновно прављење модела. Стога нисам инсистирала на томе да се испитаници присећају делова прослава у којима нису били актери него посматрачи, а који на њих нису остављали толики утисак да би их посебно описивали. Када ми се учинило да ће бити више вољни да причају о неком другом периоду живота, допуштала сам да разговор оде у том правцу.

Најчешће смо покушавали хронолошки да пратимо на који начин су се дешавале промене током времена у њиховим породицама.

Одбијања интервјуа је такође било, али нисам бележила њихов број. Најмање је било отвореног (али увек љубазног) одбијања интервјуа, објашњавањем да се у њиховим породицама све чинило у уском породичном кругу и да за мене као истраживача у томе нема ничег занимљивог. Нешто чешће је од разговора одустајано мање отворено, вероватно зато што је потенцијалним информаторима било непријатно да ме у првом моменту одбију, али нису желели да их интервјуишем. Тада су се изговарали најављеним гостима и на сличне начине. Будући да сам желела да разговор буде вођен у што опуштенијој атмосфери да бих добила што више личних ставова, сећања и размишљања, углавном нисам инсистирала на интервјуу, нити сам била упорна у таквим ситуацијама. Најмање интересовања за разговор је било код људи које раније нисам познавала, док су од раније познате особе по правилу радо пристајале на интервју.

Без обзира на слично планирање интервјуа и формиран упитник, постојале су велике разлике у добијеним информацијама, у зависности од самих испитаника и тока разговора. Интервјуи са појединим људима су ми указивали на неке потпуно нове и непознате чињенице, чак и када о томе нисам имала припремљена питања, а о познатим су ми пружали своје утиске и ставове који су ми давали нову димензију у приступу нечему што ми је наизглед било познато. Пример за то је разговор о једном јелу које се припрема за Бадње вече код Русина у селу Бикић До. Русински обичаји су ми познати из моје породице и као тема којом сам се у неколико наврата бавила, па сам мислила да у овом селу нећу добити много корисних и нових информација. Међутим, начин на који су саговорници причали о овом јелу, за које сам већ од раније знала и чију сам припрему раније видела, открио ми је да прича о њему може да буде испричана као централни мотив приче о нематеријалном наслеђу као кључном фактору идентитета групе Русина која живи само у овом селу у Срему.⁴

⁴ Припрема и значење овог јела је описана у наредним поглављима. У сарадњи са русинском редакцијом Радио телевизије Војводина ову причу смо касније, током 2011. и 2012. снимили у

Разговор о темама везаним за породични живот готово увек је водио до осећања поверења и посебне блискости између мојих испитаника и мене као истраживача, те су они најчешће покушавали да тумаче оно о чему смо разговарали, дају објашњења из раније или данашње перспективе, а сам тон разговора је постајао неформалнији и интимнији. Иако сам на тај начин дошла до многих корисних информација, ово је отворило и нека друга питања: често сам била у недоумици шта је од тих података и размишљања спадало у оквир нашег интервјуа какав смо у почетку договорили, а шта је од тога речено у накнадно стеченом поверењу, те мојим испитаницима можда не би било драго да буде једнога дана и објављено.

Још једна врста проблема се појавила у покушају да се користе ранија истраживања за формирање упитника, али и приликом анализе података, што се показало још током вођења разговора. Ради се о значајној временској дистанци између овог и ранијих истраживања, због које су испитаници припадали различитим генерацијама. Самим тим, они су имали и различите улоге у породичним свечаностима; структура породице и самих свечаности се у међувремену значајно променила, тако да моји испитаници нису одговарали на многа од питања која су моји претходници постављали својим испитаницима. Нажалост, многа од питања која су остајала без одговора, или су одговори били сувише неодређени, тичала су се управо материјалне културе и поступака са разним предметима и ритуалним артефактима, односно тема које ме посебно занимају.

Наративизација, тј. причање о породичним свечаностима које се дешавало приликом интервјуа, односно у разговорима између мојих саговорника и мене као истраживача, није била погодна за стварање тзв. „густог описа” (Герц), за који сам се у почетку надала да ћу постићи. Преслушавајући снимке разговора, схватила сам да сам често, покушавајући да се држим упитника, постављала потпитања којима сам прекидала саговорнике који су желели да ми испричају неке, по њима, важне ствари. Приликом преслушавања, испоставило се да су ми, заправо, те

форми телевизијске репортаже под називом „Хорњаци, пипенки и инше” (https://www.youtube.com/watch?v=a_ry963QFXU)

информације биле потребније. Због тога сам у каснијим разговорима често свесно одустајала од припремљених питања у упитнику да би разговор текао на начин на који бих добила више личних сећања и утисака. Такође, због различитих искустава и улога у свечаностима, нисам од свих испитаника могла да добијем одговоре на сва питања, па сам и у складу са тим прилагођавала питања и ток разговора.

Одступање од припремљених питања је било различито, у зависности од тока разговора. Разговори су најчешће трајали око два сата, али у неколико случајева и више часова, када смо разговарали и о другим темама, најчешће везаним за сећања која су била подстакнута питањима. Неке испитанике сам посетила више пута, а неке сам контактирала касније, враћајући им фотографије које сам позајмљивала и тада сам користила прилику да им поставим још нека питања до којих сам дошла анализирајући вођене разговоре и размишљајући о њима. Важни подаци који су ме упутили на неке појаве које сам касније испитала прикупљени су током неформалних разговора са људима са овог подручја. Такође, драгоцену помоћ су ми пружиле колеге из Музеја Војводине.

Истраживање је настало са жељом да се пронађу нови оквири за систематско попуњавање Збирке за духовни и друштвени живот и обичаје Музеја Војводине. Због тога је као основно полазиште послужила грађа прикупљена у музеју: предмети, теренске грађа, илустративни материјал, као и бројни радови о обичајима настали у ранијим периодима. Изабрани су тема и период за које је било најмање података, а истовремено постоје могућности да се етнографским радом дође до сазнања неопходних за даљу музеолошку обраду. Посебна пажња је посвећена културним утицајима, сличностима, разликама и прожимањима код више етничких и конфесионалних група које живе на испитиваном подручју. Ове појаве су могле да се посматрају и на нивоу породице, посебно у оним које су етнички мешовите.

Један од важних извора за проучавање духовног и друштвеног живота у прошлости, па и у време социјализма, представљају музејске збирке. Међутим, постоје бројна ограничења у њиховом коришћењу на овај начин која треба имати у виду. Са друге стране, временом се мењају приступи у музејском раду па се

самим тим мењају и могућности коришћења музејских предмета и грађе. Такође, опипљивост предмета из прошлости и могућност да се физички оствари контакт са њима омогућава истраживачу још једну димензију увида у предмет интересовања. Будући да су породичне свечаности важан и комплексан део породичног живота, музејски предмети који могу да их илуструју припадају већем броју колекција.

Разноврсност музејских предмета, као и њихова одвојеност од првобитног културног окружења отежавају анализе овакве врсте. Да би они могли да се користе на тај начин, потребно је добро познавати културу из које потичу, али и услове и критеријуме формирања музејских збирки.

Однос према испитаницима се у неким сучајевима мењао тако што су ми прво били сарадници приликом прикупљања материјала за музеј, потом смо разговарали о темама о којима су они највише желели да говоре са етнологом, сматрајући да ће на тај начин управо ти делови културе бити сачувани и забележени и да ће њихова заједница бити на тај начин представљена, па тек онда и о темама које су мени биле у фокусу интересовања. У многим од таквих случајева виšekратни сусрети су указали на етнoлошки најзанимљивије теме, бар по мом мишљењу, али су оне обично остале неистражене јер би се у супротном моји испитаници ставили у другачији положај од оног који је раније био договорен и у који сам их уверила. То су теме које су се односиле на живот у заједници након конфликта, на интимне породичне ситуације, као и на друге теме везане за савремени живот. Осим тога, временским ограничењем које сам поставила фокусирањем на период социјализма била сам ускраћена за коришћење метода посматрања са учествовањем који је посебно важан за овакве теме; са друге стране, можда сам се управо због тога са посебном пажњом посветила интервјуима, настојећи да путем њих добијем што више различитих информација.

Упоредан рад „на терену” приликом обављања интервјуа и као кустоса у музеју довео је до коришћења стечених искустава у оба смера. Ова искуства се првенствено односе на промишљање улоге истраживача који води интервју, али и улоге и начина рада кустоса у више сегмената музејског рада. Под овим првенствено мислим на промену положаја кустоса који „од горе”, са места

ауторитета представља културу одређене заједнице, ка позицији партнера у сфери културног наслеђа који равноправно узима у обзир интерпретацију самих чланова те заједнице.

3. ВРЕМЕНСКО-ПРОСТОРНИ ОКВИРИ ИСТРАЖИВАЊА

Војводина је у периоду социјализма имала статус социјалистичке аутономне покрајине у оквиру социјалистичке републике Србије. Чине је три веће географске области: Срем, Банат и Бачка, које су одвојене рекама Дунавом и Тисом. За простор данашње Војводине карактеристична је дуга историја бројних и разноврсних миграторних кретања. Од XIII до XV века у Срем, Бачку и Банат досељавали су се Срби из јужних крајева, после пада Српске деспотовине (1459), као и после пада Београда под турску власт (1521), али и касније у оквиру великих сеоба 1690. и 1740. године (Миљуш 1975, 132). За Срем су биле значајне и колонизације из западних крајева. Колонизације у оквиру аустријске владавине оставиле су важан траг на формирање етничке слике данашње Војводине. Тада су се на ове просторе досељавали Срби, Немци, Мађари, Хрвати, Словаци, Русини, Румуни и припадници других народа. Ове колонизације су биле масовне до средине XIX века. Од седамдесетих година XIX века, насељавају се и веће групе Мађара (Миљуш 1975, 132). Важну улогу у историји и животу људи на овом подручју имала је војно – политичка подела територије у оквиру аустријског царства на Војну границу и Провинцијал. Начин живота граничара био је регулисан бројним уредбама које су се односиле на војну службу, али и на остале аспекте живота: верски, обичајни, породични, привредни живот.

Велике промене у демографској структури Војводине уследиле су после Првог и Другог светског рата. Насељавање после Првог светског рата је било процес који је трајао до 30-их година XX века. Након Другог светског рата вршене су колонизације које су обухватиле око 250 000 људи. Осим досељавања становништва, на промену етничке слике утицало је и масовно одсељавање Немаца после рата.

Етничка, односно национална мањина је група која је по бројности мања од остале популације у једном друштву, у политичком смислу је недоминантна и представља етничку категорију (Eriksen 1999, 121). Законским актима била су уређена права припадника народа и националних мањина, односно „народности”: Статутом Аутономне Покрајине Војводине из 1948. и 1953, Статутом АПВ из

1963. У Уставу СФРЈ из 1974. и према Уставу АПВ „народи и народности Војводине су у заједничкој борби у народноослободилачком рату и социјалистичкој револуцији... ковали, јачали и развијали братство и јединство народа и народности ... и стекли право на национални развој и националну равноправност” (Устав СФРЈ 1974, члан 179). У Уставу из 1974. стоји:

„Грађанину је зајемчена слобода изражавања припадности народу, односно народности, слобода изражавања националне културе и слобода употребе свог језика и писма.

Грађанин није дужан да се изјашњава коме народу, односно којој народности припада, ни да се опредељује за припадност једном од народа, односно једној од народности.

Грађанину је зајемчена слобода изражавања припадности етничкој групи, слобода развоја своје културе и употребе свога језика и писма као и да оснива организације ради остваривања тих права... ” (члан 194).

Период социјализма је био обележен многим променама у култури и животима људи. Неке од објективних околности које су се дешавале у том динамичном периоду су: индустријализација, привредни раст и кризе, социјалистичка модернизација, динамична урбанизација, нови становници градова, промене занимања, колективизирање свих облика друштвеног и приватног живота, секуларизација, колективизација и деколективизација земље, односи са иностранством у смислу протока идеја, робе, радне снаге, појава „социјалистичког потрошачког друштва”, побољшавање стандарда, повећање удела мешовитих бракова, еманципација жена. (Марковић 2007)

Почетком социјалистичког периода у Југославији сматра се 1947. година, када је дефинисана јасна атеистичка државна идеологија и политика (Вучинић Нешковић 2008, 65–66). Иван Ковачевић је у социјалистичком и накнадном, транзиционом периоду издвојио три социјално-економско-политичке етапе. Први, социјалистички период је одредио као време од око 1950 до 1985. године, које обухвата два подпериода: владавину Јосипа Броза Тита и време након њега. Период од 1985. до 2000. године одредио је као време прве транзиције, након које је уследила и друга, која почиње од 2001. године (Ковачевић 2007, 21–23).

Преструктурирање социјалистичког система, које је обухваћено концептом постсоцијализма, започело је увођењем вишепартијског система 1990, а текло је на различитим плановима: политичком, економском, друштвеном, моралном итд. (Вучинић Нешковић 2008, 26–27).

Период након Другог светског рата обележен је економско-политичким мерама, међу којима је и обавезни откуп пољопривредних производа од 1945. до 1952. године. Обавезан откуп био је део аграрне политике Комунистичке партије Југославије. Иако је откуп житарица и других пољопривредних производа уобичајена мера којом државе обезбеђују ове производе и стварају робне резерве, откуп у овом периоду је имао снажна политичка обележја. Његово спровођење је често вршено уз помоћ судских и полицијских органа, а запамћено је по бруталности и употреби насилних метода (Попов 2002, 6–7). Ова мера је, осим економских карактеристика, била усмерена на нестанак приватних поседа и богатијих сељака – *кулака*. Настојало се да се на селу повећа број и удео земљорадничких задруга, па је у периоду од 1946. до 1950. године у Војводини основано 745 сељачких радних задруга, у оквиру којих је до 1952. године било 124.960 чланова (Исто, 542). Друштвено-економске последице ове политике на војвођанско сељаштво су биле бројне. Сматра се да је она у великој мери помогла да у послератном периоду у држави не завлада глад, али је дуготрајно оставила лоше последице на пољопривреду и на сељаке.⁵

Све већа очекивања државе од пољопривредних произвођача која они нису могли да испуне натерала су многе да се прикључе задругама, својевољно или под притиском. Лоши резултати који су се постизали на овај начин стварали су још већи притисак на преостале индивидуалне произвођаче, а током 1953. године спроведена је и нова аграрна реформа којом су поседи још више ограничени (на 10ha по домаћинству). Она је представљена као нова „класна мера” са циљем

⁵ Због неиспуњавања обавеза обавезног откупа и „утајеног вишка” у току 1947. године у шидском срезу је осуђено 38 пољопривредних произвођача, међу којима је било највише средњих поседника (од 10 до 20 јутара). Већина је осуђена на новчану казну или затворску у трајању од три до шест месеци, док су већи поседници осуђени на казне од три и више година лишења слободе са принудним радом (Попов 2002, 389).

„оне могућавања капиталистичких тенденција на селу” (Исто, 546). Почетком 50-их година ипак је затражена и добијена помоћ у основним намирницама од Америке.

Осим у пољопривреди, држава је веома брзо преузела управљање и у другим привредним гранама, као што су индустрија и трговина. Све ово је имало великог утицаја на друштвени живот: „У периоду постојања југословенске социјалистичке државе, захваљујући посебностима тог експеримента, створене су могућности за појаву јасније унутрашње стратификације друштва. Издвајање средњег слоја, социјалистичке ‚средње класе’, интелектуалаца, стручњака, чиновника, постојање југословенског социјалистичког конзумеризма, имало је великог утицаја и на промене приватности” (Ристовић, 2007, 16).

Шид и Нови Сад међусобно су повезани путевима који воде преко Дунава. Најкраћи је пут који се од 1976. године може прећи мостом код Бачке Паланке и Илока, док је до тада превоз вршен скелом која је возила на том месту. Други пут између Шида и Новог Сада води преко Фрушке Горе. Нови Сад је главни административни центар Војводине, док је Шид центар општине. Новија историја оба насеља дуга је око 300 година, иако бројни археолошки трагови у њиховој близини указују на континуитет живота на њиховим подручјима у трајању од више хиљада година.

3.1. Настанак и развој Шида

Општина Шид је смештена у западном делу Срема. Шид је варошица која је током социјализма имала карактеристике аграрног града: око 15000 становника, велик удео пољопривредног становништва, као и индустријске погоне, већином прехрамбене индустрије, али и хемијске, текстилне, металне. Центар је општине која се састоји још од 18 села смештених на западним, нижим обронцима Фрушке горе, Сремској (Фрушкогорској) лесној заравни и алувијалним равнима Босути и Саве (Бугарски 2016).

У писаним изворима Шид се први пут помиње 1702. године. Околна села помињу се и у турско доба, али је подручје читаве Војводине скоро опустело за

време аустријско-турских ратова. Карловачким миром 1699. године територија данашње шидске општине дошла је у састав Аустрије и постала део њене границе према Турској. Да би обезбедила ову границу, Аустрија је током 1701. и 1702. године организовала војну границу дуж Саве, Дунава, Тисе и Мориша. Шид је био капетанат у саставу подунавске војне границе која је била заштита од турских упада у Банату и југоисточном делу Срема (Фајфрић 2000, 19–23). Становништво Шида тада су чинили Срби граничари. Аустријска власт је извршила попис становништва у подунавској граници 1722–1723. године, из ког се види да је Шид тада имао 216 кућедомаћина и 110 мушкараца изнад 15 година, одн. око 1000 становника. То је још увек било младо насеље са новим становништвом, тако да породичне задруге још нису постојале (Исто, 25–26).

Шид је изашао из Војне границе 1745. године и заједно са околним селима подељен је Дворској комори у Бечу, а у управном смислу Сремској жупанији. Привилегијом из 1773. године Шид је добио статус коморског града и право одржавања вашара (Исто, 38). Током 1777. године Шид је заједно са суседним селом Беркасовом потпао под власт гркокатоличке крижевачке жупаније, чинећи тзв. „шидско властелинство”. Према попису из 1780. у Шиду је живело 2185 становника, од тога 2013 Срба. Под овом управом Шид је остао до 1848. године.

На иницијативу Крижевачке бискупије 1803. године почело је досељавање Русина из Бачке. Крајем XIX века у Шид су се доселиле и словачке породице из Бачке, као и српске породице из Далмације; удео српског становништва повећан је после колонизација након Другог светског рата.

Већину становништва чине Срби, који су у посматраном периоду били и већинско становништво у појединачним местима, осим у неколико села: Гибарцу, Кукујевцима (са већинским хрватским становништвом) и Бикић Дољу (са већинским русинским становништвом). Срби који су овде насељени досељавали су се из разних крајева јужно и западно од Срема, у временском распону од неколико векова. Такође, значајна је чињеница да су села у овој општини имала различиту историју и положај у време Војне границе, што се још увек може приметити у разним аспектима културе (Босић, 1990, 277).

Табела 2: Етнички састав становништва Шида

ГОДИНА	УКУПНО	СРБИ	РУСИНИ	СЛОВАЦИ	ХРВАТИ	МАЂАРИ	ЈУГОСЛОВЕНИ	ОСТАЛИ
1948.	6710	3568	1042	982	900	99	-	119
1971.	11796	7234	998	1225	1434	108	563	234
1991.	14275	9069	735	982	1261	72	1675	481

Табела 3: Етнички састав становништва општине Шид

ГОДИНА	УКУПНО	СРБИ	РУСИНИ	СЛОВАЦИ	ХРВАТИ	ЈУГОСЛОВЕНИ	ОСТАЛИ
1948.	32652	17550	2720	3474	7399	-	1509
1971.	38646	22771	2149	3607	7778	1012	1329
1991.	36317	21683	1515	2841	6047	2940	1291

Индикативан је број особа које су се на овим пописима становништва изјашњавале као Југословени. У Шиду је 1971. године било 4,8% Југословена, а 1991. године чак 11,7% од укупног броја становника. У целој општини, 1971. године је било 2,6%, а 1991. године 8,1%.

Карактеристично за мањинске групе у периоду после рата је значајно повећање етнички мешовитих бракова, како у Шиду, тако и у околним селима. Тенденција је била да се етнички хетерогамни бракови склапају са припадницима исте верске припадности, односно са припадницима религијске групе која се схватала као „сродна” на неки начин. Словаци католици чешће су склапали бракове са католицима који припадају другој етничкој групи (Хрватима), него са Словацима евангелистичке вероисповести. Евангелисти су чешће ступали у брак са православним Србима. Русини су ступали у брак са припадницима католичке вере, као и са православцима који су чинили већину становништва. Склапање етнички мешовитих бракова повезано је и са местом порекла супружника: у првој половини XX века, када су Русини претежно склапали етнички хомогамне бракове, супружници су најчешће потицали из различитих места. Насупрот томе, у другој половини XX века чешће су склапани бракови у којима су супружници

били различите етничке припадности, али су били пореклом из истог места (Цупер 2002).

3.2. Настанак и развој Новог Сада

Нови Сад је настао на левој обали Дунава, на алувијалној тераси која је виша од алувијалне равни која је окружује, те је тако обезбеђен од изливања Дунава. Околно земљиште је погодно за узгајање повртарских култура, те су те делатности кроз историју биле значајне за становништво са ове стране Дунава. Иако континуитет живота људи на подручју Новог Сада може да се прати од праисторијског доба, настанак Новог Сада у данашњем облику везан је за изградњу и значај Петроварадинске тврђаве.

Током турске владавине, територије Бачке и Срема су биле слабо насељене, претежно словенским и турским становништвом (који су долазили као војници, трговци, службеници). После 1687. године престао је период турске доминације и територија Бачке је потпала под власт Аустрије, касније Хабзбуршке монархије. Због учешћа у Бечком рату, дошло је до миграције – Велике сеобе Срба, приликом које је велики део досељеника остао на територији Срема, Бачке и Баната.

Крајем XVII века почела је изградња Петроварадинске тврђаве ради одбране од евентуалних турских напада, а трајала је готово читав век (од 1692. до 1780. године). Тврђава, која је касније названа „Гибралтар на Дунаву”, умногome је одредила живот на овом простору, јер је подразумевала стално насељену војску, али и цивиле који су омогућавали њено функционисање (трговци, службеници, занатлије, произвођачи хране). Прописи су католицима дозвољавали насељавање у близини Тврђаве као војног објекта, док су припадници осталих вера формирали насеље, које се од почетка XVIII века назива Петроварадински шанац, са друге стране Дунава, на месту где се Нови Сад данас налази.

Током социјалистичког периода Нови Сад је био центар Социјалистичке аутономне покрајине Војводине. У то време, био је шести град у СФРЈ по броју становника којих је било око 200 000, а са приградским насељима око 300 000. У

овом периоду Нови Сад је постао универзитетски град (Пољопривредни факултет је отворен 1954, а Универзитет постоји од 1960). Нови Сад је такође и медијски центар Војводине са штампаним гласилима, радиом и телевизијом на неколико језика.

Табела 3: Етнички састав Новог Сада

(извор: Енциклопедија Новог Сада, књига 25, Нови Сад, 2005, страна 288 - 290)

ГОДИНА	УКУПНО	СРБИ	РУСИНИ	ХРВАТИ	МАЂАРИ	ЈУГОСЛОВЕНИ	ОСТАЛИ
1948.	69.431	35.330 (50,89%)		8.417 (12,12%)	11.663 (16,8%)	-	
1971.	141.375	88.659 (62,71%)		6.992 (4,95%)	22.998 (16,27%)	8.487 (6%)	
1981.	170.020	103.878 (61,1%)			19.262 (11,3%)		
1991.	179.626	114.966 (64%)	1.809 (1,01%)	4.846 (2,7%)	15.778 (8,78%)	25.434 (14,16%)	481

У градској средини су постојале разлике између компактнијих насеља, односно делова града, са стариначким становништвом и већим осећањем заједништва међу члановима тих заједница и, са друге стране, насеља која су формирана у новије време или насељена људима који су дошли из других средина. У оквиру Новог Сада постоје насеља чија је структура била формирана до Другог светског рата, а њихови становници, исте етничке и религијске припадности, осећали су међусобну повезаност и одређену дистанцу према становницима других насеља. Међу насељима у којима је превладавао старији слој становника је Салајка, са српским становништвом које је неговало начин живота који је близак сеоском. Њени становници су се бавили пољопривредом, и то посебно баштованством, као и занатима. За себе још увек говоре да су поносни на чување старих обичаја. Подбара је суседно насеље са становницима од којих су многи потомци некадашњих Граничара, а до пре Другог светског рата припадали су грађанском слоју. У Петроварадину постоји већа заједница католика, од којих су многи потомци похрваћених Немаца. Телеп је насеље руралног типа, карактеристично по већој групи католичког, претежно мађарског становништва.

Слана бара, Клиса и Ветерник су приградска насеља која су током овог периода умногоме изграђена и гушће насељена од оног облика који су имала након рата, када су била састављена од ушорених улица и салаша који су се смењивали са ораницама и пашњацима.

Шири центар града је комплексније структуре и шароликог састава. С обзиром на то да је пре рата у том подручју живео већи број Немаца и Јевреја, као и становника других етничких група који су страдали у рацијама или на друге начине у току рата, структура становништва је била промењена. Такође, шири центар града је претрпео и бројне промене изградњом нових зграда и делова насеља. Током социјалистичког периода, у Новом Саду су никла и нова насеља, или су потпуно промењена нека старија, добивши нови, урбани облик: Детелинара, Лимани (1 – 4) и Бистрица (најчешће називана *Ново насеље*). У овим новоизграђеним насељима становништво је било разнолико по пореклу и етничкој и верској структури.

4. ПОРОДИЧНЕ ПРОСЛАВЕ ПРАЗНИКА У ВРЕМЕ СОЦИЈАЛИЗМА

Породица представља централни друштвени оквир овог истраживања. Промене у југословенском друштву које су се односиле на економски развој, индустријализацију и деаграризацију у време социјализма, као и промене у правном положају жена, запошљавање и друге, пратиле су и промене у породици.

Један од најважнијих показатеља трансформације породице су промене у броју чланова домаћинства. На подручју Војводине, величина просечног домаћинства била је 3,6 према попису из 1948, а 2,9 према попису из 1991. године (Гудац Додић 2006, 84–85). Посматрано према структури породице, може се приметити да је за трансформацију породице током друге половине XX века био карактеристичан процес нуклеаризације, односно да су породицу све чешће чинили родитељи са децом, док су проширене породице биле мање заступљене (исто).

Породица је у Уставу СР Србије из 1963. била дефинисана и као економска јединица, јер је за пољопривредна домаћинства постојао максимум од десет хектара земље у власништву по домаћинству (члан 17).

Током друге половине XX века у Војводини је порастао број склопљених етнички мешовитих бракова, што је имало велики утицај на породичне свечаности. Секуларизација друштва је довела до промене места породице и њених чланова у обележавању религијских и секуларних празника. Промене у саставу породице увек су утицале на промене у породичним свечаностима. Смањивање броја проширених и вишегенерацијских породица имало је великог утицаја на породичне религијске прославе у овом периоду.

Почетак социјалистичког периода у Југославији обележен је формирањем јасне атеистичке државне идеологије и раздвајање Државе и Цркве, што се огледало и у забранама прослављања верских празника ван круга цркве (Вучинић Нешковић 2008; Радић 2002). Домаћи обреди везани за Божић, Ускрс и крсну славу били су обављани тихо, у оквирима домаћинства или потпуно одбачени, а велику улогу у очувању „стarih традиција” везаних за религијске обреде имале су

трогенерацијске породице (Вучинић Нешковић 2008, 67). У складу са ставовима владајуће идеологије према религији, приватне прославе религијских празника спадале су у области које је власт желела да стави под контролу: већ од 1947. године приватне прославе Божића, слава и других религијских празника биле су забрањене за чланове Комунистичке партије (Радић 2007, 669).

Клаус Рот, као и други истраживачи усмене комуникације у југоисточној Европи (Рот 2000, 67–68), установили су значај непосредне, хоризонталне, лицем-у-лице (*face-to-face*) комуникације у социјализму, која се развијала насупрот званичним каналима информација „одозго”. Установили су да ова подела на званичну – јавну и паралелну незванично-приватну мрежу и језик постоји и у другим областима живота, те да су усмена комуникација и предања имали велику улогу. Још једна важна последица овога је и истрајавање на неформалним малим групама које су имале велику улогу у свакодневном животу.

Поред чланова уже породице или укућана, велику улогу у породичним свечаностима имао је и одређен шири круг људи, обично чланови шире породице и пријатељи са њиховим породицама, а често и суседи. На тај начин, кућне прославе су уствари центар дешавања које обухвата шири круг учесника од породице у чијој се кући одвијају, при чему ипак спадају у приватну сферу. Обзиром да је за ове аспекте културе карактеристично неговање сплета међусобних односа посредством родбинских, пријатељских, суседских, пословних и других веза, они су понекад дефинисани као области *проширене приватности* (Тимотијевић 2006, 528).

4.1. Кућна прослава религијских празника

Религијске прославе у доба социјализма су забранама вршења верских обреда у јавности сведене на простор цркве и црквене порте, као и приватни простор домаћинства. То се односи на ритуале и друге облике испољавања религиозности, али и на јавни говор о верским феноменима. Међутим, у томе колико су ова правила и забране поштоване постојале су разлике у зависности од тога да ли се ради о сеоском или градском насељу, етнички хомогеном или

хетерогеном, са стариначким или новодосељеним становништвом, као и од ставова локалних власти. Од значаја је била и повезаност људи унутар заједнице, као и конфесионална припадност, начин привређивања и друго.

Јавно прослављање религијских празника током XX века у Југославији, односно државама које су јој претходиле и које су настале након њеног распада, имало је различите облике и значај. У доба монархије, религијски празници су неометано прослављани. Посебну улогу у јачању државне идеологије југословенства имале су прославе владарске породице у чијем организовању је учествовала војска, попут прослава Божића са јавним налагањем бадњака (Вучинић Нешковић 2008, 60–62).

Непосредно након Другог светског рата божићне и друге јавне религијске прославе су биле део прослављања победе над окупатором, али је већ 1947. године дошло до велике прекретнице која је обележила социјалистички период: забране прослава религијских празника ван оквира цркве. У директивама Централног комитета Комунистичке партије Србије (и директивама Комунистичке партије Југославије) организовање литија и других јавних прослава религијских празника забрањивано је и повезивано са сумњама на дејство непријатеља и „реакционарних профашистичких елемената” (Исто, 66).

Пред крај социјалистичког периода и у време постсоцијализма јавне религијске прославе су добијале нова значења. Многе од њих су обновљене, заједно са јачањем улоге цркве у јавном животу. Такође, добијале су и све већу пажњу у медијима. Имале су и посебан политички значај и улогу у јачању националних осећања. У овом периоду су и кућне прославе религијских празника у великој мери обновљене, или су успостављене на нешто другачији начин, у складу са новим условима.

Једна од важнијих појава везаних за религију која је запажена у социјалистичким земљама је смештање, односно затварање религије у оквире домаћинства (енг. *domestication of religion*). Ова појава је описана у Грузији и Азербејџану у време Совјетског Савеза (Dragadze 2005). Она представља последицу низа мера које су спровођене у социјалистичким земљама према религијским организацијама: одузимања имовине, рушења грађевина, забрана,

притисака усмереним ка појединцима, као и ширења атеизма под Марксовом изреком о религији као опијуму за народ (Исто, 142). Т. Драгадзе је навела да је ово смештање религије у оквире домаћинства подразумевало премештање дешавања из јавне арене у приватну, али и промену у смислу вршиоца ритуалних радњи: некадашње „специјалисте” заменили су чланови домаћинства, а посебну улогу у одржавању религијског идентитета имале су жене (Исто, 145–146).

У разговорима вођеним током овог истраживања показало се да се верски живот у време социјализма, у смислу забрана и слобода, из данашње перспективе посматра на различите начине. Сећања и тумачења су се кретала у распону од уверења да ништа није било забрањено, да је у цркву могао да иде свако ко је хтео, да су деца могла слободно да иду на веронауку и слично, до уверења да је све што је повезано са религијом било означено као непожељно, забрањено и могло да донесе тешке последице. Чести су били и коментари да су се забране и казне различито спроводиле од места до места и неједнако према различитим религијама. Чињеница је да је реч о комплексном проблему који се различито испољавао током овог периода. Такође, у свакодневном животу нису увек биле пресудне званичне забране и јавно исказани ставови. Њихово спровођење је умногоме зависило од става локалних власти, који су често били различити чак и у суседним местима. Осим тога, нарочито је важна и чињеница да су локални органи власти на различите начине проводили у дело званичне забране и незванична настојања. Стога су сећања савременика изузетно битна у осветљавању овог дела прошлости.

До сличних закључака дошла је и Л. Радуловић приликом истраживања концептуализација индивидуалних нарација везаних за религијски живот у време социјализма. Она је међу конструкцијама сећања о религијском животу у социјализму издвојила две парадигме које су биле најприсутније међу испитаницима: прва је да у социјализму није било забрана везаних за религијски живот, а друга да су држава и КПЈ, касније СКЈ, биле репресивне према религији (Radulović 2014, 41).

Насупрот неким истраживањима која су се такође бавила сећањима на овај период, а која наводи Л. Радуловић (Исто, 40), испитаници су овом приликом

имали мање или више јасна сећања на разне облике репресије. Присећајући се времена после Другог светског рата, испитаници су наводили да се у сеоској средини осећао политички притисак да се обичаји искорењују, посебно они везани за цркву. Црквени празници су се обележавали у кућама, славиле су се славе, али то је било „нешто што се одвијало између четири зида”, и према речима једне саговорнице, „није имало ту неку снагу спољног манифестовања”. У сремским селима је било много партизанских породица, а одређени број младих је проналазио посао у државној служби, у самом селу или оближњим градовима. Време оснивања пољопривредних задруга било је обележено атмосфером страха од *цинкарења*: „Било је јако тешко за живот, и за разговор између људи на улици... не морају те казнити, само ти ребну већи порез...” (испитаница из Лаћарка).

Испитаници имају различита сећања о политичким притисцима. По свему судећи, они су били другачијег интензитета у различитим местима и окружењима. Поред бројних сведочења о забранама, у Шиду сам разговарала и са људима који су рекли да док су били деца, 50-их и 60-их година XX века, нису били свесни никаквих притисака – одлазак у цркву и породична прослава празника је за њих било нешто приватно, што нису схватили као непожељно; данас су уверени да је то био резултат толеранције њихових учитеља и оданости новим властима које су исказивали њихови очеви (одлазака на гласање, плаћања пореза и др.). Тек после неколико деценија су сазнали да је њихов свештеник провео више од десет година у затвору, а да су у околним селима људи могли да буду претучени ако покажу повезаност са црквом. Други су одбацивање више осетили због *кулачког* порекла њихове породице, у чему није помагала ни чињеница да су блиски чланови породице погинули у рату борећи се на страни партизана. Такође, у околним селима су малобројна деца која су ишла у цркву била редовно прозивана у школи и кажњавана због тога. Морали су понедељком и после празника да стоје током часова, или су кажњавани на друге начине.

Овакве интервенције су често биле „пригодне” – власт је често мање или више суптилним акцијама настојала да врши контролу над приватним догађајима као што су породичне свечаности поводом религијских празника. У разговорима се више пута помињало *слушање, гледање, посматрање с прозора* које су вршили

државни службеници или људи укључени у власт (а насупрот њима *сакривање* и слично), уплитање у интимност без конкретних последица осим стварања осећања несигурности и страха. Због тога су, по речима саговорника, верски празници обележавани „тајно”, јер је „у свакој улици било двоје – троје који ће гледати кроз прозор и говорити ко је славио славу, Божић...” (испитаник из Беркасова).

Овом приликом су узети у разматрање празници који се сврставају у календарске, или у празнике годишњег циклуса, а који имају најважнији значај у животу породице. У овом смислу, религијски празници су посматрани као део народне религије. Душан Бандић је формулисао концепт „народне религије” као динамичку категорију коју би требало посматрати у „реалним друштвено-историјским и културним оквирима” (Radulović 2007).

Обележавање и прослава религијских празника спада у домен приватне побожности. За њих је карактеристично да, осим религијске, односно литургијске или црквене стране, садрже и друге, профане аспекте, везане за остала искуства појединаца, породица и шире заједнице: окупљања, породичне прославе, обичаје, веселја и слично. Ове друштвене компоненте су у неким случајевима и преовладале, те су њихови религијски корени и заборављени, као што је то случај са именданима у протестантским срединама. Наиме, у протестантским срединама у Војводини, на пример код Словака у Шиду и Новом Саду и околини, имендани имају изузетно важну друштвену улогу. Међутим, схватање њиховог порекла и везивање за поштовање култа светаца је потпуно заборављено, обзиром да у протестантској средини култови светаца не постоје. У том смислу, имендани код Словака протестаната не спадају у религијске, него пре у друштвене обичаје. Имендани су ипак сврстани у ову групу празника јер су везани за црквени календар, док у католичкој средини имају јасну религијску основу.

Важан део породичног живота у Војводини представљају дани посвећени мртвима, пре свега задушнице (код православних) и Сви свети (код католика и протестаната). Овом приликом они нису узети у обзир, али су посете гробљима и други поступци са тим у вези посматране као део циклуса ускршњих празника или као део обележавања сеоских и крсних слава.

Анализа прикупљених података подразумевала је међусобно поређење података добијених од испитаника. Даље, покушала сам да откријем, још током вођења разговора, каква су значења имале испитиване појаве за испитанике и њихове породице. Подаци су поређени са подацима који су раније прикупљани у испитиваним срединама и чувају се у попуњеним Упитницима Етнолошког атласа Југославије, а анализирани су у до сада објављеним радовима, првенствено Миле Босић (*Годишњи обичаји Срба у Војводини* и други радови поменути у поглављу *Постојећа литература о кућним прославама празника у Војводини*). На исти начин коришћена је и друга набројана литература.

У овом поглављу изложена је грађа која се односи на кућну прославу празника који припадају божићном и ускршњем циклусу, крсне славе, сеоских слава и имендана. Грађа је излагана првенствено према верској припадности. Будући да су многи елементи прослава били слични и код припадника различитих етничких група, или становника села и града, посебно су наглашене разлике или одређене специфичности (попут дела о ускршњим обичајима код Русина).

4.1.1. Божићни циклус празника

Зимски период је богат празницима, а у њиховом средишту је Божић. Божићни циклус траје од почетка божићног поста код православца и гркокатолика, односно адвента код католика и протестаната, до Богојављења. О божићним обичајима у Војводини написан је већи број радова, који су коришћени овом приликом: радови М. Босић, В. Марјановић и других аутора (Олеар 1973, Чапко 2004 и други).

Многи аспекти божићних обичаја везани су за имање, стоку и живину, те је у постојећој литератури њихов опстанак на селу после Другог светског рата често везиван за остатке веровања у магијску моћ обредних радњи које доносе плодност и благостање. „Обичај сејања жита на тањириће на Варварин дан одржава се у многим домаћинствима и данас, али његова улога и значај немају некадашњу важност и смисао, већ се одржава само као наслеђе. (...) Озеленело жито о

божићним празницима у прошлости је имало значајну улогу у аграрно-магијским култовима...” (Босић 1988–1989, 175).

Из овог цитата види се да су вршењу обичаја пре и после Другог светског рата придаване различите функције: раније је то била улога у аграрно-магијским култовима, а у време социјализма – одржавање наслеђа. Ова стара улога је тумачена као „заједничко културно добро знатног дела евроазијског становништва из врло давних времена.” (Босић 1988–1989, 175) Такође, вршење ових обичаја смештено је у контекст сеоских средина, а наглашава се да су њихови актери припадници старијих генерација, док млађи не верују у магијску снагу обичаја, те их не практикују.⁶ Иста ауторка је уочила и промену става према обичајима у појединим заједницама, као и појаве њиховог обнављања од краја осамдесетих година XX века (Босић 1996).

Када су у питању садржај и иконографија божићних празника у Војводини у грађанској средини од краја XIX века до социјалистичког доба, велику улогу у њеном обликовању имали су утицаји из разних европских центара који су стизали на разне начине: путовањима, путем празничних честитки, трговином. Многе новосадске и војвођанске породице имале су родбину у вишенационалним срединама у градовима данашње Румуније, Мађарске, Аустрије, Италије, те су утицаји ширени и њиховим међусобним контактима. Из европских центара су наручиване играчке за децу, као и божићни украси. У периоду социјализма божићни, односно новогодишњи украси су такође били међу предметима који су обавезно стизали из иностранства, обично из Немачке.

Време божићних празника одређено је црквеним календаром. У сеоским срединама то је био период затишја у пољопривредним радовима, као и време учесталог окупљања рођака и пријатеља на разним „седељкама”, ради дружења или завршавања неких послова попут чишћења ораха и слично. Насупрот томе, у

⁶ Како је о божићним обичајима, односно новогодишњим празницима забележила Мила Босић: „...И данас се понегде, углавном код старијег слоја становништва, још чувају, док су их млађи нараштаји током друге половине XX века већ одбацили, или их пак понегде још одржавају сасвим редуциране, али без вере у њихов смисао, моћ и снагу, а у шта су веровали њихови стари.” (Босић 1996: 15)

граду, односно код запослених, највећи утицај на организацију времена је имала подела на радне и нерадне дане, будући да Божић није био нерадни дан.



Фотографија 1. Божићне јаслице као папирни театар (детал), Нови Сад (Мађари), прва половина XX века. Музеј Војводине, инв. бр. 11262. Фото: Милица Ђукић

4.1.1.1. Предбожићни период

Од почетка божићног поста, односно адвента (који обухвата четири недеље пре Божића код католика и протестаната), почињу припреме за прославу божићних празника. У овом периоду постоји више празника и обичаја који су повезани са Божићем.

Код Срба је било у обичају кување *варице* и кољива за Св. Варвару. У једној шидској породици је прво упоредо припремана варица од пшенице и кукуруза (претходна генерација је додавала и пасуљ) и кољиво, с тим да је варица као слано јело била једина храна на тај дан, док је кољиво једено тек на Светог Николу („Варица вари, Савица хлади, Николица куса”). Касније је припремано само кољиво које се и јело на Св. Варвару. За празник Свете Варваре – *Варицу*, Русини (у Бикић Дољу) су такође припремали жито, попут кољива: пшеница је кувана, самлевена, а у њу су додавани ораси и шећер. Ово жито се обично јело и следећа два дана, закључно са Светим Николом.

На дан Свете Варваре (код православних), односно на дан Свете Луције (код католика) у тањирић се сеје пшеница која порасте и озелени до Божића. У средину се стављала чаша у коју су се стављале семенке кукуруза и све остале које су биле важне за домаћинство, а у то се постављала свећа или кандило која је горела за Бадње вече и сва три дана Божића за време ручка. Многи су временом ово померили за неколико дана касније, па су почели то да раде за католички Божић или неки дан око тог датума, да им пшеница не би прерасла. То је најчешће рађено у граду, у становима у стамбеним зградама у којима је обично било знатно топлије него у сеоским кућама, па је пшеница брже расла. Русини у Ђурђево (Бачка, околина Новог Сада) сејали су пшеницу у два тањирића.

У српским кућама у Шида кандило у житу је паљено за друге веће празнике у току божићног циклуса: Светог Саву, Богојављење. После Богојављења, ова пшеница се износила и најчешће давала живини или стоци.

За Свету Варвару карактеристични су и положајници („кокошији полаженик” или „живински положај” у Беркасову), док је у неким местима кокошији положајник долазио на Светог Игњатија или на Туциндан (Босић 1996).

Код православних, католика, гркокатолика и Словака евангелика био је раширен обичај да деца уочи празника Светог Николе остављају своју лепо очишћену ципелу или чизмицу у прозор. У току ноћи мајке су у њих стављале поклоне „за добру децу”: наранце, јабуке, чоколадице. „Сећам се како сам сазнала да моја мама оставља поклоне у чизмицу док сам спавала. Једном су јој испале бомбоне док их је стављала, чуло се како ударају док падају, па ме је то пробудило...” (испитаница Српкиња из Шида). Сутрадан су деца доносила у школу оно што им је „донео Свети Никола”. У Новом Саду у православним породицама са чијим члановима сам разговарала ово остављање чизмице у прозор и остављање поклона није било уобичајено.

Код католика и протестаната Свети Никола се појављивао и као маскирани лик који је обилазио домаћинства и даровао децу. Код католика је за овај период био везан још један маскирани лик: Света Луција, која је награђивала, али истовремено и плашила децу (Марјановић 2012). За празник Свете Луције (Луце)

задржали су се још неки обичаји: стављање одсечених гранчица воћки у вазу да би процветале до Божића, као и прављење посебних погачица.

Код Срба, Русина и Буњеваца биле су обележаване Материце и Очеви, као и и Детинци. Даривање деце је био централни моменат и у обичајима везаним за Материце (у недељу, две седмице пред Божић) и Очевице (такође у недељу, пред Божић). На те дане деца су тајно покушавала да вежу мајке или очеве, односно све жене и мушкарце који су у браку, док су они морали да их дарују како би били „одвезани”. Како бележи Мила Босић, ови обичаји су у ранијим периодима (пре Другог светског рата) у многим местима били и развијенији: у многим селима Бачке и Срема деца су „коринђала” на Материце, обилазила су куће и честитала празник удатим женама, док су удатим кћеркама мајке носиле погачу и поклоне или су удате кћерке са породицом долазиле код мајке на вечеру и добијале поклоне (Босић 1996, 32–33). Она је приметила и да су у време социјализма ови обичаји били знатно редуковани, чак и у приватном, кућном окружењу.

У новосадском насељу Салајци, насељеном претежно српским стариначким, земљорадничким становништвом, чували су се обичаји везани за Очевице и Материце. Тога се сећа и Раша Попов:

„Нигде као у Салајци није тако раширен обичај везивања мајки, па очеве, уочи Божића. Сећам се да је у новосадској гимназији све до моје матурантске године 1952. године на материце најмлађи наш ђак Света одређиван да се као већ момак завлачи под катедру не би ли везивао професорке једну за другом. Нека би и вриснула кад би је он зимским шалом везао за ноге. Али је свака пристајала да се „одвеже”: од тог часа није пропитивала за оцену” (Попов 2008, 9).

Свим већим празницима, па и Божићу, претходило је чишћење и спремање куће и окућнице. У српској кући у Моровићу припреме за Божић су почињале „од католичког Божића” (село је било мешовито, насељено Србима и Хрватима), односно за Материце (дакле, десетак дана или око две недеље пред Божић). Жене су спремале кућу, прале, штиркале. Првог или другог јануара почињало је прављење колача: топића, шапа, ванилица, штанглица са орасима.

У време Адвента – четири недеље пред Божић, као и Коризме пред Ускрс, код Шокаца католика био је обичај да се кревети и столови не намештају

чаршавима са белим везом – „шлингерајем”, ни са богатом хекланом чипком – „велики' 'екала”, ни у предњој соби. Коришћени су чаршави са дискретном хекланом чипком. Тек за Божић су стављане „шлингане поњаве”. У тим периодима у току године ношена је одећа тамних боја, „скоро црна”; жене нису носиле златаре ни друга свечана оглавља, а девојке се нису „чешљале”, односно нису носиле свечане фризури са плетеницама. Најчешће су носиле црне мараме. Насупрот томе, већ за „поноћницу” – поноћну мису којом се обележава долазак Божића, облачила се најсвечанија – бела одећа.

4.1.1.2. Бадњи дан

Бадњи дан је обележен припремама за Божић, али и за свечану породичну вечеру. У српским породицама на бадње јутро је припреман бадњак. У неким селима у околини Шида (Моровић), мештани се нису сећали бадњака, паљење ватре у црквеној порти су називале управо „паљење ватре”, а бадњак се спомињао у тексту који се говорио приликом уношења сламе. Према подацима из Упитника Етнолошког атласа Југославије и из литературе (Босић 1996), бадњак је био младо храстово дрво, храстов пањ или цепаница. Он се у селима у околини Шида и Новог Сада секао на бадње јутро. Секао га је домаћин у шуми, без неког посебног обреда и доносио, односно довозио кући. Доносиоца је домаћица посипала пшеницом. Испитаници нису потврдили да су постојали неки посебни обичаји у вези броја бадњака или поступка са њим пре уношења у кућу, али су они забележени у Упитницима Етнолошког атласа Југославије и у литератури (Босић 1996).

У Беркасову је бадњаку намењиван по део сваког јела од вечере на Бадње вече, а налагао се на ватру после вечере. Део се чувао до Нове године. Гасио се вином, а пепео се стављао под воћке (Упитник Етнолошког атласа Југославије).

Поједини сегменти божићних обичаја Срба у сремским селима слични су обичајима из крајева из којих потичу. Тако је у сремским селима (Беркасово, Белегиш) забележено да се на Бадње јутро секло онолико бадњака колико има мушкараца у кући, што је слично са црногорским обичајима (Босић 1996, 77).

Међутим, према подацима из Упитника ЕАЈ у Беркасову је бадњак био један храстов пањ.

Подаци о обичајима у вези са бадњаком које је забележила Мила Босић знатно су обимнији од оних који су прикупљени овом приликом, па у Упитницима за које је прикупљана грађа почетком 70-их година. Од испитаника српске националности у сремским селима, рођених око 1950, било је и оних који нису запамтили бадњак, и сећају се само поздрава у ком се честита Бадњак. У данашње време у сремским селима је раширен колективни одлазак у шуму по бадњак, као и његово паљење у црквеној порти.

У српским грађанским породицама у Новом Саду, на Подбари, бадњак је доношен са Фрушке Горе. По њега је одлазио неко из суседства и делио га је са комшијама. Бадњак је најчешће била само храстова гранчица уз коју је помоћу траке тробојке (купљене у црквеној општини) везано мало сламе и жита са класјем. Он је стајао у углу предње собе, близу иконе и божићне пшенице.

У породицама других етничких група на бадње јутро је припремано божићно дрво. У многим кућама старији укућани су тајно китили божићно дрво и свечано га представљали деци тек у време вечере, говорећи да је божићно дрво донео *мали Исус*.

Вечера је свечано почињала уношењем бадњака или сламе у кућу. Код Шокаца у Гибарцу вечера је почињала уношењем свеће; уносио је неко од млађих у собу, говорећи: „Честитам вам Бадње вече, Адама и Еву...”, а одговарали су му са: „Жив и здрав био (жива и здрава била)”. После тога су уносили сламу. Ова свећа је стајала у чираку, а осим ње, паљене су још и три мање свеће које су гореле у тањирићу са зеленим житом.

На столу је за време вечере стајао тањирић са озеленелом пшеницом у чијој средини се палила свећа или кандило. Пре вечере, пшеница је подшишана и око ње је везивана трака црвене боје или тробојка. Поред ове пшенице постављане су фигурице овчица и чобана.

У многим местима је било уобичајено да се после вечере не спрема сто, али је прибор за јело сакупљан, пазећи да сви делови коришћеног прибора буду

скупљени и умотани у неки лепши пешкирић или крпу и тако заједно стављени у корпу са хлебом. При том се пазило да неки делови случајно не остану, јер ако остане велики нож, породица би могла да остане без домаћина, кутлача – без неког од старијих чланова породице и слично. Неке српске породице су прибор везивале сламом (Bosić 1990, 67). Саговорница из Шида (Српкиња) се сећа како јој је мајка на питање зашто се тако чини, одговорила „Кад одрастеш, схватићеш...”; због тога је за њу овај поступак још увек важан симбол јединства породице.

Углавном је сачувано живо сећање на ваљање и спавање у слами. Најчешће се чује у раговорима да је уношење сламе изобичајено када су у кућама постављени теписи. Међутим, саговорници се још увек сећају у којим кућама су уносили сламу и 70-их година. Обично је уношење сламе била прва информација коју су давали приликом описа начина на који су поједине породице у селима поштовале божићне обичаје.

Код Русина, после вечере, а пре одласка у цркву на „саночне”, деца су ишла „по шпивану” (русински, „на певање”) – коринђала су. За то су добијала воће, суво воће, слаткише, а у кућама рођака још и новац. Добијене поклоне су стављали у платнене торбе које су носили окачене преко рамена. Старија деца и млади су певали божићне песме. Код Русина су били сачувани и опходи звездара. Слични опходи су постојали и код Словака.

Код Срба је коринђање било распрострањено у мањој мери; коринђаши су у неким местима били маскирани. Коринђање је код православних у Шиду било изобичајено, као и други обичаји везани за употребу јавног простора – улица. У Гибарцу (Шокци) су такође на Бадње вече после вечере улице биле пуне:

„Честитање (бакама и тако...) је било после вечере до поноћнице, превртање, ваљање по слами, цело село било живо, само се чуло како неко некуд иде...”⁷

У појединим селима групе момака су ишле од куће до куће као Вертепаши, обучени у костиме и носећи модел црквице – „вертеп” („бетлехем” или „бетлем”

⁷ Испитаница из Гибарца (рођ. 1927), Хрватица, катољкиња

код католика, гркокатолика и евангелика). Извођење вертепске драме је било познато још у првој половини XVIII века, а приликом њеног извођења се носи модел цркве - вертеп, са представом Христовог рођења и, често, упаљеном свећом у унутрашњости. У већини села у Срему вертепаши су носили црквицу од картона и певали су „Рождество”, чак и ако нису изводили никакву представу са драмским текстом.



Фотографија 2. Бетлехемари, Мађари, Темерин 50-их година XX века. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине

Дечаци су на улицама, а нарочито у црквеној порти пуцали из „прангија” које су чуване у цркви или су правили своје.

Храна има посебан значај на Бадње вече, иако је тога дана још увек пост. Пост се на тај дан поштовао и код Шокаца – католика који су славили Божић. Старији испитаници се сећају прича њихових бака о строгом посту пре Божића у прошлости. У православним кућама у којима се пост није држао, на Бадњи дан се постило, и то тако што одрасли нису јели ништа до вечере, а деци је припреман посни доручак (Моровић). Код свих су била обавезна посна јела: ораси, мед, суво воће – шљиве, грожђе, јабуке, крушке, риба на пиринчу. Била су распрострањена веровања да на трпези за Бадње вече треба да буде одређен број јела, обично седам или девет.

На Бадњи дан је код Русина припремано више врста јела од печеног и куваног теста: пљоснате погаче (лепиње), посна погача за Бадње вече („осух”),

колачићи са маком („бобаљки”) и тестенина са маком и орасима, Божићни велики колач и фигурална пецива – Божићни хлебови. Поред тога, од теста су прављене и фигурице: домаће животиње (најчешће јагње) и птице. У Бикићу је и „ташћок” прављен од теста. Од теста су прављени и украси за јелку – бор.

„Капушћањики” су пљоснате лепиње од киселог теста са сецканим киселим купусом које су припремане за Бадње вече. У сремским селима су припремани и „кромпљаники”, у које се умето купуса стављао пире од кромпира. У Беркасову су уместо ових јела припремали и „лангоше”, од кромпир-пиреа умешеног са брашном, пекли их на плотни шпорета и премазују уљем и белим луком. Ове лепиње су раније печене у пећи, а касније у рерни или на плотни шпорета. У новије време се прже на уљу у тигању. У Новом Саду их праве и од теста за хлеб које купе већ умешено од пекара.

„Бобаљки” код Русина и „опеканце” код Словака (*opekance*) су слатко јело од теста и мака (понегде са орасима уместо мака) које се прави само за Бадње вече. Прави се тако што се од најфинијег брашна испеку округли колачићи, хлеччићи попут ораха, који се затим намоче, „умију” у води и поспу маком и медом (или шећером).

Велики божићни колач се припрема у Војводини на Бадњи дан код Срба, Русина, Шокаца, Буњеваца, Румуна. Он је већих димензија, одгоре украшен фигурицама од теста, утиснутим печатима – поскурицама, орасима, босиљком, црвеним концем. Стајао је у сити или у некој већој посуди на трпези или на столици. У сито је прво стављано зрневље разних житарица, новац, суво воће и три јабуке, а преко њих је постављан колач. Нису га јели на Бадње вече, него на Божић, а у неким породицама тек касније, за Мали Божић (Нову годину). За Бадње вече се најчешће јео колач „здравље” (Босић 1996, 44–57).

Код Срба, као и код Шокаца у Гибарцу, прављени су хлебови у облику плетенице за девојчице и буздована за дечаке. Они су код Шокаца прављени рано ујутру, јер су деца рано долазила по њих. Прављен је и хлеб у облику крављег вимена који је даван кравама и кобили. Саговорнице су објасниле да су то радиле *баке*; оне то нису радиле јер када су се удале, те послове су обављале њихове свекрве. Данас оне још праве Божићни колач („крух”).

Риба на пиринчу је јело које је било уобичајено за Бадње вече. Миленко Филиповић је забележио да у неким кућама у Сремским Карловцима нису јели рибу, него само посну храну (Filipović 1962, 20). У околини Шида већина села нема реку, па риба није била увек доступна; ипак, људи су настојали да набаве рибу за Бадње вече. У породицама са чијим члановима сам разговарала, мушкарци су се организовали и санкама упрегнутим у коње одлазили у друга места да купе рибу. Насупрот томе, у селу Моровић, који се налази на реци Босут, риба је имала велику улогу у вечери на овај дан. Кувана је чорба од димљене рибе која је припремана од почетка децембра, а свежа риба је печена.

На Бадњи дан је, поред божићног колача, припремана и друга храна која се јела на Божић. У Бикићу су на Бадњи дан прављене пихтије, од делимично сувог меса које се дуго кувало. Оне су се јеле већ после доласка из цркве, у ноћи када наступа Божић (та служба се код Русина назива „Саночне”).

Код Срба у Сремским Карловцима за Бадњи дан је припремана сарма коју су јели тек другог дана Божића (Filipović 1962, 20). У сремским селима се припремало јело од димљених ребара и кобасица пржених на луку. Шокци у Гибарцу су за после поноћнице припремали печеног петла и кобасице.

Божићна печеница или печенка је била већи комад свињске плећке, печено прасе или ћуран. Уколико је месо припремано у рерни, оно је печено у већим комадима и то су радиле жене. Мушкарци су пекли прасетину на ражњу или у „фуруни” (зиданој пећи). Код Шокаца је печеница такође печена на Бадњи дан. То је најчешће било прасе, али „после се то изоставило”. Ипак, у породичном кругу је Божић обележаван, тако да је печеница углавном припремана од мањег комада меса. У Новом Саду, у имућнијим кућама, за Божић, као и за крсну славу и друге свечане прилике печена је ћуретина.

Код Шокаца у Гибарцу, положајник је долазио рано ујутру на Бадњи дан. Посипали су га кукурузом из мерице у коју су крунили сви чланови породице и заболи остатак клипа у њу.

Забрана отворених огњишта је довела до нестанка многих обичаја везаних за уношење и паљење бадњака у војвођанским домовима. У деловима Срема и понегде у Бачкој (Шајкашка) одлазило се у шуму по бадњак, док је у другим

деловима овог подручја за бадњак сечено дрво из дворишта или је само узимана већа цепаница са дрвљаника (Босић 1996, 76). Према речима испитанице из Шида, није се доносио бадњак из шуме:

„Кад немаш младог човека у кући, битно је да имаш храстово дрво. Код нас је деда био већ стар, он увек уз сламу коју још зором спреми, донесе и две неке кладе, дрвета, који ће горети целу ноћ и за Божић се нити гаси ватра нити гаси светло. Не мора бити два дрвета, то је једно, пресече због огњишта, јер и велики бадњак – грану не можеш ложити цео! Код нас део бадњака (гране) остављамо за догодине, прво ложимо са њим. Чува се у кући, раније за довратак, или негде, нпр. моја мајка у летњу кухињу – не смета никоме, мени на фрижидер, у вазицу.”⁸

Бадњак је, према подацима добијеним интервјуима, у Шиду уношен у неким српским породицама, док у другим није. У Моровићу је бадњак само помињан при уношењу сламе, када је домаћин питао укућане „Примате ли бадњак?”. У црквеној порти су паљене ватре, али се нису називале бадњаком. За разлику од података које је прикупила Мила Босић и који сведоче о разноврсним обичајима везаним за бадњак и који имају аналогије са другим крајевима у којима живе Срби (што је вероватно у вези са пореклом становника појединих села у Војводини), у разговорима које сам водила, сећања на уношење сламе су била веома жива, док су она која се односе на бадњак била прилично штура и нејасна.

4.1.1.3. Божић

На божићно јутро укућани су се умивали водом и којој је била црвена јабука, којом су се умивали жене и деца. Код Срба у Шиду на први дан Божића долазио је положајник („полаженик”, „положај” или „радован”), мушко дете – најстарији унук, за шта буде награђен: добије колач, новаца, нешто за обући. У сремским селима положај је најчешће било унуче, дечак или девојчица. Колач за полаженика је мешен од хлебног теста, као и други божићни колачи. Чини га једна плетеница смотана у круг, у средину је стављен орах, има и рупу у средини али ту рупу затвара тај орах.

⁸ Рођена 1953, Српкиња, православна.

За доручак се углавном барила кобасица, која се јела уз сир или печени кромпир и оно што је остало од вечере – риба и пиринач. Уз доручак се јео колач „здравље”.

У сремским селима у околини Шида на Божић је припремано у великој количини јело од димљеног меса које се динстало са пуно лука. Ово јело је у складу са традицијом да се за Божић припремају јела од димљеног меса (Prošić-Dvornić 2004).

Рано ујутро месила се чесница која је служена пре божићног ручка. Чесница се у Војводини углавном прави од развлаченог теста, чији су слојеви могли бити премазани медом и орасима, док се у другим крајевима прави као погача. Ораси се нису користили у свим крајевима. У Шиду и околини чесница се меси од „слатког теста” – бесквасног теста које се развлачи у танке листове (као за баклаву). Сачувано је сећање да су се коре некада премазивале само медом. У неким породицама чесница се после печења премазивала медом. Жена је месила чесницу чим устане. Она се кидала пре ручка – није се секла ножем, а јела се пре или после ручка. Обавезно се стављао и новац. Ако је био златан новац – дукатић, он је остајао у кући тако што га је домаћин откупљивао од оног који га је пронашао.

Пред ручак укућани су секли божићни колач. Он је прављен као славски колач, само што се није секао у цркви, него су га, уз преливање црвеним вином и певање *Рождества*, секли укућани.

Пред божићни ручак је паљена свећа помоћу три сламке или три влати пшенице извучене испод столњака (Срби, Шокци). Она је након ручка гашена помоћу три влати сламе намочене у вино (Босић 1996, 144–145), или сипањем зрна жита, парчетом чеснице или божићног колача намоченог у вино, које је касније, на Мали Божић, давано стоци (Исто).

За ручак је била обавезна печеница. За Божић су прављени ситни колачи: венилице, шапе са орасима, штанглице. Они су, према речима једне испитанице, били „практични”: њима су служени гости на други и трећи дан Божића, а ношени су и на гробље.

У Бикић Долу, код Русина, сачувано је сећање да се раније није припремало ништа од јела на први дан Божића, него се јело оно што је припремљено на Бадњи дан – „питије”, као и оно што је остало од синоћ. Супа је кувана другог дана, али је постепено уобичајено да се спреми првог дана Божића. Пекло се и месо, али обично мањи или већи комади, није било у обичају да се посебно коље прасе или јагње за Божићну печеницу. Припремани су и колачи – шапе, разне пите, ванилице.

Други и трећи дан Божића карактеришу посете; други дан су удате кћери са породицом долазиле код родитеља на ручак; такође, постојала су окупљања *вал'онице* у кућама са унетом сламом (Гибарац). Код Срба је било уобичајено ношење колача куму.

Другог или трећег дана било је „вијање Божића”, јахање коња или упрезање коња у санке и санкање кроз село. У Лаћарку су ови обичаји замрли због забрана, али су поново заживели крајем 50-их година доласком колонизованих Босанаца који су очували јахање коња и „вијање Божића”.

Обично се трећег дана износила слама и младо жито, гасило се кандило. Трећи дан Божића је и слава Свети Стефан, крсна слава многих породица. У Гибарцу је било прослава имендана на Светог Стјепана, другог дана Божића.

Циклус божићних празника и обичаја завршавао се на Богојављење (односно Света Три краља). када се понављају неки од божићних обичаја. У многим породицама је остајала у кући до овог празника. Тада су из куће изношени или склањани и симболи Божића, као што су млада зелена пшеница, вертепске фигурице – јаслице и божићно дрво.

4.1.1.4. Нова година по јулијанском календару

У Војводини јулијански календар поштују, осим православних Срба, и Русини гркокатолици у Срему и деловима Бачке. Грегоријански календар је током друге половине XX века прихваћен у Руском Крстуру, најзначајнијем русинском насељу у Војводини, делом у Новом Саду (велики део новосадских Русина је

пореклом из Руског Крстура), као и неким мањим парохијама у Бачкој (Ново Орахово).

Српска Нова година, Мали Божић или празник Светог Василија имали су различит значај у појединим породицама или срединама. У сеоским срединама су се понављали одређени Божићни обичаји, мада, у поређењу са литературом везаном за старије периоде, у знатно редукованом обиму. На пример, у мањем броју породица чувао се божићни колач до овог дана, када је даван стоци.

У Шиду је обележаван дан Светог Василија, а најупечатљивији део прославе је било мешење колача – „василица”. У већини породица се прави слично као чесница, са танким корама, само без ораха, са медом и машћу. У једној породици је припремано више колача као василица: са више врста воћа и поврћа. Мешена је од меког бесквасног теста, које се потом пресавија: са сувим грожђем, бундевом, орасима. Одгоре је пре печења утискиван печат са крстом. Василица се правила ујутро, а служила се уз ручак. Сечена је, није ломљена као чесница. Узимали су је по жељи, ко је којим хтео да се послужи, без неких посебних правила.

У Шиду су уочи српске Нове године организоване забаве – једна саговорница се сећа да њу и сестру мама и тата нису често остављали увече, али су на тај дан ишли на игранку и томболу. Игранке су често организоване у словачком дому, где је на тај начин прикупљан новац да би се организовале друге прославе, на пример за први мај, што је био и државни празник, али је код Словака посебно обележаван као „мајалос”.

Кафане су у многим местима радиле дуже, до после поноћи, мада се то „није тако звало”. У Новом Саду су организовани дочеци српске нове године у неким кафанама (*Луна*), а гости су обично били Новосађани – Срби староседоци. Остали су сматрали да је то њима значило за идентификацију у односу на „дошљаке”, без обзира на етничку припадност. Међутим, у породицама Срба староседелаца речено ми је да је Свети Василије обележаван као велики празник у породици, али да назив „српска Нова година” никада није коришћен, нити је тај дан као такав обележаван; није било дочека у кафани ни у приватном окружењу.

За дочеке у кафани сматрају да су узели маха тек од 60-их година, а да су они који су учествовали били кажњавани.

Новогодишњи обичаји везани за јулијански календар постојали су и код Русина. Већином су се односили на припремање бољег ручка, „обележавала се као светац”. Мешен је колач „на квасцу, да расте”, свињска супа, као и погачице. У једну погачицу или крофну се стављао новац за који се сматрало да ће донети срећу ономе ко изабере погачицу у који је тај новчић стављен.

„Моји родитељи и уопште, цело село, није славило Нову годину. Они су славили, што се сад каже српска нова година, а тад се звало црквена нова година – е то су онда славили, по пар породица, увече, као неко прело, картали су се и тако је то било обележено, педесетих година. Ја већ и нисам, када сам била девојка онда се чекала већ ова Нова година, државна или како да је већ назовем, 1. јануара, долазио је Деда Мраз и делио нам по кесицу бомбона. Код куће нам је доносио пакетиће Свети Никола.”⁹

На садржај прославе празника божићног циклуса је утицало више различитих процеса током посматраног периода. Многи материјални предмети који се користе током божићних празника временом су постали његови симболи. Током XIX века, на Западу је комерцијализација Божића довела до стварања одређене слике и симбола везаних за овај празник, који су потом доспели и код нас. Томе је умногоме допринела популарна култура. На тај начин су симболи прославе Божића постали познати широм света: Кока-Колин Деда Мраз и његови ирваси појавили су се не само код нас, него и у комунистичкој Кини и на Куби (Whiteley 2008, 2).

Првих година после Другог светског рата Божић је још увек био јавно прослављан, али је у јавности постепено губио значења. Већ 50-их година су поједини симболи Божића пренешени на Нову годину (Rihtman-Auguštin 2000, 111). Она сматра да је могуће говорити о „потирању ритуала”, које је трајало до краја осамдесетих година. Постојао је низ акција којима су власти утицале на то. Неке су биле спровођене на вишем нивоу, а неке на локалном – од повлачења

⁹ Испитаница из Новог Сада, рођена у Ђурђеву 1940, Русинка, гркокатоликиња.

играчака из продаје пред Божић и њиховом понудом пред Нову годину (Sklevicky 1988), до организовања разних састанака на Бадње вече.

Божић сматрамо породичним празником, због обиља обичајних радњи које се врше у домаћинствима. Такође, у време социјализма он је то постао још више, утолико што је потискивана јавна страна прославе. Коринђање и вертепаши су убрзо ишчезли са улица у Шиду, међутим, по селима је била негована и ова друга страна, која није била везана само за ужу породицу и домаћинство. Саговорници су се углавном присећали граје на улицама, на Бадње јутро, вече, Божић; у обичају су биле и узајамне посете, било као важан део обредно-обичајне праксе, било као обичаји који имају претежно друштвени значај.

Паљење ватре у јавном простору, на раскршћима и улицама на Бадње вече, први дан Божића или на Мали Божић опстало је већином у селима која су задржала стариначко српско становништво (Мартинци, Адашевци). Одговор на питање због чега је то тако вероватно су најбоље дали сами испитаници. Они су објаснили да је то део свеукупног положаја села у односу на ширу заједницу, на пример на остала места у општини. Они су наводили да су њихова села остала по страни од разних повластица (изградње путева, нових школа и слично) које су имала села са више досељеника или су имала вишеетничко становништво (Ердевик). Са друге стране, оваква изолованост им је омогућавала да у већој мери одржавају своје обичаје и чувају локални идентитет.

4.1.2. Ускршњи циклус празника

Ускршњи празници су тесно повезани са црквеним обележавањем, те су у породицама које нису биле везане за цркву елементи празника углавном били само симболично присутни (бољи ручак, евентуално бојење јаја). Међутим, у појединим заједницама, суседствима или селима, ускршњи празници су били обележавани обичајима који су били изузетно значајни за саму заједницу, а имали су јавни карактер: покладним обичајима, поливањем девојака и момака, посетама гробљима (Вишекруна 2010).

У односу на значај Ускрса или Васкрса у хришћанству, овај празник је релативно сиромашан обичајима. Слично као за Божић, за Ускрс је везан читав циклус празника и обичаја, почевши са ускршњим, белим или великим покладама, Великим постом и Великом недељом као његовим врхунцем, која се завршава Ускрсом. Након Ускрса такође постоји низ празника који се обележавају на различите начине: Мали Ускрс, Побусани Понедељак, Спасовдан, Духови.

4.1.2.1. Покладе

Последњи дан пред почетак поста назива се покладама. Највише обичаја код православних везано је за Беле (Велике, Ускршње) покладе, које падају уочи Ускршњег поста, најдуже и најстрожег поста у години. Ови обичаји су се вршили током читаве недеље која је претходила том посту (Беле недеље, после Месних поклада), а Беле покладе (у недељу) су њен врхунац. Трпеза је била богата белим мрсом и колачима, нарочито крофнама, јер је следио вишенедељни период уздржавања.

Прерушавање уочи ускршњег поста је било познато код већине етничких заједница у Војводини. Овде је покладни опход под маскама најчешће симболично обилажење домаћинстава у којем учествују деца и омладина. Покладне поворке са маскама, уобличене и шире познате као карневали, карактеристичне су не само за наше просторе, него за знатно шири културни простор (Марјановић 2005).

У Срему су на покладе били одржавани маскирани опходи („курјаче”).¹⁰ Учествовали су младићи или млађи ожењени мушкарци, док су у Илинцима и Вишњићеву „курјаче” биле жене које су се облачиле као мушкарци. Маскирали су се у „деду, бабу са дететом, Цигане и Циганке и разне животиње” (Упитник Етнолошког атласа Југославије, Беркасово). Маске су могле да буду и „каиш и на њему звоно, рогови од бика, нагарављено лице, преврнута opakлија” (исто).

¹⁰ Маскирање је у околини Шида најдуже опстало у време одржавања свињокоља (углавном су их звали „курјаче” (Срби) или „буше” (Хрвати). Маскирани су имали преврнуте кожухе, нагарављено лице или покривено тканином. Маскирале су се жене и мушкарци.

Маскирани су приказивали и свадбу, певали сватовац и бећарце, а пратио их је гајдаш.

За покладе су, осим маскирања, прављене и љуљашке на неком родном дрвету, ораху или дуду. Како је забележено у Упитницима, „љуљали су се млади, ради забаве”. Окупљање људи и паљење ватри на рогљевима је такође било врло распрострањено, као и кокање кукуруза у решетима на тим ватрама. Ова окупљања на улицама и кокање кокица напољу, на ватри у ситу, остало је у сећању неких саговорника као једина активност везана за покладе.

4.1.2.2. *Пост*

Након бучног и веселог времена карневала, месопуста и Беле недеље, долази време смирења, пост, или код католика доба Коризме. Реч Коризма је латинског порекла и означава период од 40 дана до Ускрса. Први дан коризма је Чиста среда или Пепелница. Код Шокаца у Срему сачувано је само сећање на пост у Коризми:

„У време Коризме нико у целом селу није стављао шлингане поњаве ни велике ‘екле, само свагдање, мале ‘екле, јер је то било време поста, свирци нису свирали, радија и телевизора није ни било, пуцале су се кокице. (...) У време моје баке није се јело ништа масно, кад буде Чиста среда орибају суђе и до Ускрса ништа. Моја свекрва је причала да и кад дође Ускрс не могу ништа да једу, позлије, од силног поста, догађало се да се нешто мора приклат, теле и сл. и то мора да се баци јер се не сме прекршити. Онда се јело колачи са семеном од бундева, кромпир, лук, није било ни ових јела која ми сад једемо као посна.”¹¹

Лазарева субота је празник у шестој недељи ускршњег поста, осам дана пред Ускрс. На овај дан се у цркву носе врбове гранчице које се освећују и сутрадан деле верницима у цркви. Посебну улогу у овом празнику имају деца. Деца су обично добијала нову одећу и обућу за Врбицу, што је испитаницима остало у живом сећању. У време социјализма у већини места је прекинуто формирање свечаних поворки којима се одлазило по гранчице врбе које су потом одношене у цркву, а у којима су већином учествовали ђаци (Босић 1996, 244).

¹¹ Испитаница из Гибарца, рођена 1937, Хрватица, катољкиња.

Осим тога, усталило се и одношење врбице кући одмах по освећењу, у суботу, те сутрадан, на Цвети, многи нису ни долазили у цркву.

На Велики петак су обично постили и они који нису постили током читавог поста. У многим кућама су се кокале кокице и бојила и шарала јаја. Ускршња јаја представљају један од најпрепознатљивијих симбола највећег хришћанског празника – Ускрса. Јаје је симбол рађања новог живота, што је одредило и његово место у веровањима и обичајима многих народа од претхришћанских времена до данас. Код Срба у Срему јаја су бојена природним бојама – луковином, ораховином, а шарала су се тако што се прилепи першунов лист и детелина (са четири листа). Чуваркућа је остављана преко целе године, она од прошле године је закопавана у башту испод родне воћке.



Фотографија 3. Клепало коришћено уочи Ускрса уместо црквених звона. Збирка Руска одлоха, Ђурђево.

Бојење и шарање јаја је био женски посао. Жене су га често обављале у мањим групама, на пример сестара или комшиница. Нису све биле подједнако веште у томе, па су делиле посао: оне које су биле умешније шарале су јаја воском, а друге су их потом бојиле.



Фотографија 4. Шаралица за шарање ускршњих јаја воском (кичица), Бачинци, друга половина XX века (Музеј Војводине, инв. бр. 12604).

4.1.2.3. Ускрс

Код свих испитаних група у селима и у Шиду, деца су ујутро на Ускрс ишла код рођака, комшија и пријатеља по јаје. Пошто су се деца сусретала и куцала и на улици, једна жена се сећа да им је мајка говорила да пазе да се љуске од јаја не виде испред њихове куће, али да су се ипак виделе и испред многих других кућа.

На Ускрс се завршава пост, па је посебна пажња придавана храни. Најчешће је припреман свечани ручак, а многи су спремали посебну храну и за доручак: кувану шунку, рен, сир, млади лук и кувана јаја. Мешен је и обредни – ускршњи колач. Ускршњи колач код Срба у Новом Саду је мешен са млеком и јајима, као „милихброт”, док је у Шиду то остао колач од обичног киселог, хлебног теста. Умешено тесто је увијано у плетеницу, а потом у венац. У средину је пре печења стављано небојено јаје, по чему се овај колач разликовао од божићних и славског. Плетенице као ускршњи колачи распрострањене су и код католика, а обично је мешено више плетеница које су намењиване укућанима и деци из породице.

Док су у старим новосадским грађанским породицама одржавани ови обичаји, у многим другим породицама овај празник није обележаван. На почетком 60-их година на периферији Новог Сада у српској породици једино је прављена торта украшена бомбонама у облику шарених јаја.

Поливање на други и трећи дан Ускрса постојало је у свим испитаним групама, али се најбрже изгубило код Срба. Заборављен је и податак који постоји у литератури, да је у многим селима код Срба било уобичајено мешење *поливачких колача*, које су поливачи добијали у свакој кући коју су обишли (Босић 1996, 275). Осим ових колача, прављен је и посебан ускршњи колач за кума, као и за удату кћерку (Исто, 276).

Недељу дана након Ускрса је Мали Ускрс, када се у многим местима код Срба понављало бојење јаја, или су се јаја чувала од Ускрса и носила на гробље. У Беркасову су за ову прилику јаја само бојена у луковини, нису бојена другим

бојама ни шарана као за Ускрс. Ружичало или Побусани понедељак је у неким местима други дан Ускрса, док је у другим то други дан Малог Ускрса.

4.1.2.4. Русински ускршњи обичаји

Ускршњи обичаји су код Русина очувани у сеоским и градским срединама и представљају значајан симбол идентитета. Они представљају синтезу црквеног и породичног обележавања овог празника. Специфичности ускршњих обичаја Русина у Војводини су, пре свега, у освећивању хране у цркви на Ускрс, као и сама припрема обредне хране. Осим код Русина, слични обичаји постоје код Шокаца у појединим бачким местима и код Словака католика у Селенчи.¹²

Бојење и шарање јаја се обавља на Велики петак. У Шиду и околним местима сачувана је батик техника – шарање јаја воском, после чега се она боје.

На Велику суботу се припрема „сирец”, обредно јело од јаја и млека. Припрема се и „пасха” (паска), ускршњи обредни колач. Кува се шунка, као и небојена јаја и спрема се остала храна за освећивање у цркви: шарана јаја, кувана ољуштена јаја, кобасице, маслац, млади лук. Домаћице припреме плетену корпу у коју ставе ову храну и покрију је лепо украшеном салветом која се користи само за ову прилику.

На Ускрс, после јутарње службе, жене су у црквеној порти формирале полукруг или две паралелне линије, постављајући корпе са Пасхом на тло испред себе. Посебним обредом, свештеник је освећивао храну у корпама. Овај упечатљив обичај је јасно родно дефинисан, обзиром да у припремању пасхе учествују искључиво удате жене. Након тога, породице су се окупљале на свечаном обеду, омрсивши се прво јајетом. У Бикићу је то било небојено јаје, које је кувано заједно са шунком, а у корпи на освећењу је било већ ољуштено.

Будући да је Ускрс празник који се обележава недељом, запослени и школска деца су такође могли да га прославе у породичном кругу, одлазе у цркву и у места становања родитеља и родбине.

¹² Податак о Селенчи сам добила од колегинице Ане Сеч-Пинћир.



Фотографије 5, 6 и 7. Салвете – покривачи за пасху (корпу са храном која се освећује за Ускрс), које су припадале женама из три генерације једне породице Русина у Бикићу. Последњу је за себе израдила Невенка Бобаљ, рођ. 1950, претходну њена свекрва, а прву свекрвина свекрва. Снимила Татјана Бугарски.



Фотографија 8. Освећивање јела (пасхи) на Ускрс, Руски Крстур, Русини. Снимила Мила Босић, 22. 3. 1967. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине

Други и трећи дан Ускрса били су обележени обичајима са значајним друштвеним аспектима: ради се о поливању девојака и момака. Ови обичаји су у време социјализма били практиковани код православних, католика и гркокатолика, али су се код православних најбрже почели заборављати, док код

осталих још увек имају важну улогу у друштвеном животу, поготово у сеоским срединама. У русинском свакодневном говору други дан Ускрса се често зове по овом обичају „поливање” (русински *облівање*).



Фотографија 9. Дечаџи пред полазак на поливање, обучени у свачану одећу, са бициклима украшеним ружама од креп – папира. Русини, Ђурђево, почетак 70-их. Фотографија у власништву породице Олеар, Нови Сад.

Фотографија 10. Окићен бицикл на коме се возе момџи или девојке када иду у поливање својих вршњака на Ускрс. Русини, Руски Крстур. Фотографија око 1970. године. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине.



Фотографија 11. Дечаџи свечано обучени на други дан Ускрса обилазе девојџице у селу и поливају их водом. Записано на полеђини: „Обичај поливања је већ у одумирању и мало њих се одржавају”. Русини, Руски Крстур. Снимила М. Босић, 23. 03. 1967. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине.

Фотографија 12. Девојџице поливају дечаке на трећи дан Ускрса. Русини, Руски Крстур. Снимила Мила Босић, 24. 03. 1967. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине.

На други дан Ускрса дечаци и момци су у групама, на бициклима или у запрежним колима обилазили куће девојчица и девојака и поливали их водом, касније само тоалетном водом. Девојке су покушавале да побегну, али би их момци ипак ухватили. Потом су поливаче честили колачима и пићем и давали им ускршња јаја. Ово се сутрадан, на трећи дан Ускрса понављало, али су тада девојке поливале момке. Бицикли којима су поливачи обилазили куће били су украшени крп папиром, а коњи у запрегама били су окићени пешкирима.

4.1.3. Породична слава

Крсна слава је обичај који је опстао током овог периода као важан породични празник код Срба, осим у породицама комуниста (мада често и у тим породицама у неком периоду) или у породицама које су се раздвојиле и удаљиле, најчешће у миграцијама село – град. Црквени део славе у време социјализма је често изостајао (Филиповић 1958; Милутиновић 1954).

Крсна слава у Војводини је била једна од тема којом се крајем 50-их година XX века бавио Миленко Филиповић, пре свега прикупљањем и објављивањем теренске грађе (Filipović 1962), са намером да напише монографију о крсној слави. На темељу те грађе и сопствених истраживања В. Милутиновић је написала рад о слави у Банату (Милутиновић 1954). Слава је обрађена и у монографији о Банатским Херама (*Банатске Хере* 1958). У овим радовима посебна пажња је посвећена савременом начину прослављања крсне славе, месту икона, славског колача, жита, славске свеће у самом ритуалу, као и ставовима људи који славе или не славе овај празник.

Као што је то случај и са неким другим темама о којима је Миленко Филиповић остављао и објављивао мање радове, некада и само белешке, он је на тај начин оставио драгоцене и незаобилазне податке о крсној слави, као и нека вредна запажања. Међу њима су свакако и она о варијантама прославе крсне славе у периоду после Другог светског рата. Драгоцени подаци о варијантама крсне славе у Бачкој, Банату и Срему објављени су и у делу *Различита етнoлошка грађа из Војводине* (Filipović 1962).

О крсној слави од краја 40-их до почетка 60-их година XX века, Филиповић је бележио да је смањен црквени део, ношење колача и кољива у цркву, што је установљено и овом приликом. У неким породицама је потпуно изостала религијска особина славе, а задржано је само „држање славе”. За село Дупљају у Банату навео је да „сви држе славу осим назарена /око 15 дом./” (Filipović 1962, 92). Бележио је и разлике у односу на имовно стање. Посебан део овог рада чине описи и запажања о месту икона у домаћем култу. Иконе су поново биле тема Миленка Филиповића у раду *Иконе на стаклу код војвођанских Срба* (Филиповић 1952).

Крсна слава се у породицама и местима испитаним овом приликом најчешће назива *свечари* или *слава*. У селима у Срему, нпр. Беркасову, термин *слава* се углавном се односио на сеоску, храмовну славу.

Гости су се на крсну славу позивали. У Илинцима (Срем), селу које је било удаљеније од осталих, био је обичај да се гости из других места позивају лично, при сусретима на вашару у Шиду, а у самом селу јабуком или ракијом. У друга места се слао позив дописницом. У Кузмину су се гости позивали јабуком и домаћим бомбонама – „алвом” са орасима или маком, које је правила домаћица. У Шиду се такође позивало: „Зовеш јабуком, исто као у девојачке сватове”. Позивало се сваке године, чак и ако су ти гости редовно долазили на славу. Најчешће је позивао сам домаћин или неко млађи из породице, кога он одреди. У Моровићу на славу нису позивали јер су исти гости долазили сваке године.

Славе су обележаване у најужем кругу. Гости на слави су били најближа родбина: деца домаћина – они који су рођени у тој кући са њиховим породицама, кумови и прве комшије (*за кућом* и *пред кућом*). Обично се позивала цела породица („дођите сви!”), а позвани су сами одређивали ко ће од њих отићи на славу. Гости су доносили мање поклоне – женама нешто „за кућу”, тацне или чаше, бомбоњере, кафу.

У Беркасову кумови нису долазили на славу, али комшије јесу. Терке или сестре удате у друга места обавезно су долазиле, а домаћин је ишао по њих неколико дана раније уколико оне нису имале могућности да дођу. Саговорница која је одрасла у ујаковој кући после мајчине смрти и очевог пресељења у

удаљено место у Славонији, сећа се како је ујак долазио по њу пред славу Св. Јована:

„Славило се са својом фамилијом, није ко саде, сад – другова, слави се три дана... Слабо су кумови долазили на славу, комшије – мало изблиза. Највише фамилија, било је пуно деце, ћерке поудавале у друга села. Мој ујак је сваке године долазио по мене. Они су свечари били о Светом Јовану. Онда је он о Богојављењу сваке године долазио по мене, колима, па коњи мокри буду, ознојни, пуше се – ‘ди су Илинци, а ми нисмо имали шталу, па он јадан има бригу. Није било друма, по блату долазио по мене, јер друкчије нисам могла ни отићи, није било ни превоза. Док је год био жив, он је долазио.’”¹³

Неколико дана пре славе свештеник је долазио у кућу и том приликом светио водицу. За тај чин су припремани босиљкача и чинија са водом, као и кадионица. Ови предмети су иначе стајали склоњени од погледа, нису били изложени нити постављени као украс. У селима у околини Шида (Беркасово, Вишњићево – податак из Упитника) свештеник је долазио на сам дан славе и светио воду. Домаћин у чијој се кући славила слава одлазио је у цркву ујутро и носио је колач и кољиво, као и свећу која је остајала у цркви. У већини породица колач је освећен у цркви, али се секао у кући.

Црквени део кресне славе нагло је смањен већ 50-их година. Ипак, крсна слава је остала важан део породичног живота:

„Слава се држала и с попом и без попе, увек је била слава обележена с фамилијом, није прекидана, по свим кућама, сви су држали славу...”¹⁴

На дан славе обавезни реквизити су били: икона, свећа, црвено вино, славски колач, кандило, кољиво, кадионица.

М. Филиповић је забележио да до 1918. у Бачкој није био обичај да се за славу спрема жито, него само колач: „под утицајем Србијанаца неки у граду Сомбору спремају и жито, по селима нико” (Filipović 1962, 42). У Срему је био обичај да се припрема и колач и кољиво, мада постоје и изјаве да се раније (у

¹³ Испитаница из Беркасова, рођена 1921, Српкиња, православна.

¹⁴ Исто.

првој половини XX века) „кољиво баш није правило к’о саде, сад се више спрема кољиво”. У појединим породицама у Шиду за славу није припреман ни колач ни кољиво. Паралелу овоме имамо забележену код Срба у Мађарској (Прелић 2004, 112). У колонистичким породицама у Челареву, пореклом из Босанског Петровца, сачувано је предање да се није носио колач у цркву, него само жито и то кувано и заслађено. У селу Моровић слављено је без колача и без кољива. У Вишњићеву није припремано кољиво (податак из Упитника).

Кољиво се у Срему служило гостима одмах по доласку на славу. У једној шидској породици у којој сам радила интервју, припремали су само славско жито, а колач нису. Кољиво је, по њима, жито које се на исти начин припрема, али за парастосе. Славско жито се разликује једино по томе што је могло бити украшено. Гости су се њиме служили по доласку на славу: прво су узимали по залогај жита, „јер је било освећено”.

За славу су домаћини носили свећу у цркву, која је остајала у цркви. По величини свеће могло се закључивати о имовном стању:

„Газде су куповале већу свећу, а сиротиња мању. Има неко – к’о рука донесе свећу. Тако да се по свећи познало ко како живи.”¹⁵

Такође, код куће је за ручком горела свећа. Увече, кад падне мрак и за време свечане вечере, свећа није горела. У једној шидској породици нису имали славску свећу, било је упаљено само кандило. Кандило је паљено уочи свих већих празника, па и уочи крсне славе.

Славски ручак је био као и други свечани ручкови: супа, сос, кувано месо, сарма или пуњена паприка и печено месо са салатама, после тога колачи. У Шиду су за славу припремана мрсна јела и у време поста, па је тако мрсна трпеза служена и на славској вечери за Лазареву суботу. Иако је њена породица имала мали круг оних код којих су ишли на славе, једна испитаница је нагласила да је први пут присуствовала посној славској трпези за Светог Николу у време студија, када је отишла на славу другарице чија је породица из околине Шапца. Она се изненадила видевши тамо припремљену рибу.

¹⁵ Исто.



Фотографија 13. Делови сервиса за ручавање из времена пре Другог светског рата (Meissen Zwiebelmuster); он се користи и данас за крсну славу у Шиду (Срби). У породици је сачувана прича да су га, после тронедељног избеглиштва на непознатом месту за време Другог светског рата, затекли чудом нетакнутог у својој опустошеној кући. Снимила Татјана Бугарски.

У Шиду је у породици у којој је слављена Лазарева субота гостима служена вечера, а укућани су се окупљали на ручку. Свештеник је долазио у преподневним часовима и осветио дом и славско жито, док славски колач није припреман. После тога је био позван на мезе и пиће. Гостима на вечери је такође, после жита служено мезе: кулен, шунка, сир, барена јаја, гибаница, после чага су били супа, сос, месо, пуњена паприка или сарма, печење и, на крају, колачи. Припремани су ситни колачи, без торти.

Сутрадан, на „појутарје”, долазили су пријатељи и комшије на колаче и пиће. Око подне су у неким селима ишли на гробље, „код мртвих” (Кузмин, Упитник 4)

У шидским породицама које су славиле крсну славу, људи који су 60-их и 70-их година били деца не сећају се да су имали осећај да је слављење славе било нешто што је забрањено. Славама су се радовали и сматрају да је тај део приватног живота био ослобођен притисака и забрана. У другим разговорима су се људи присећали разних детаља везаних за одређену тајновитост слављења славе: на пример, да су њихови родитељи говорили да иду „на ручак” код неког, а

не „на славу”, или да је очев шеф долазио по мраку, сам, и молио мајку која му је отворила да за њим закључа врата...

Одласци на славу су ретко били јавни. У селу се знало да ће поједине породице одлазити на славу, па су други видели („Ено Којића, иду на свечаре”). У породици у којој је отац био комуниста, ћерка се сећа да су код његове сестре на славу одлазили увече, по мраку. Такође, у многим породицама за ручком је била окупљена ужа породица или само укућани, а за вечером чланови шире породице и пријатељи.

Миграције село – град су утицале да многе породице престану да славе славу у новој средини. Чињеница да су већином нови становници градова били запослени отежавала је одласке у село ради породичног окупљања и обележавања крсне славе. Такође, у новим градским домовима иконе, кадионице и остали реквизити нису били присутни. Осамдесетих и деведесетих година XX века у многим породицама у којим се током социјализма није одржало слављење славе уведене су различите форме њеног обележавања. Оне су зависиле од састава породице и често су имале везе са сменом генерација.

4.1.4. Храмовна – сеоска слава

У војвођанским селима свечано се прославља празник ком је посвећен храм у тим местима. Чести су храмови посвећени Богородичиним празницима, Светом Николи (искључиво празнику преноса моштију овог свеца које се обележава 22. маја), Светом Петру и Павлу, Светом Илији, силаску Светог Духа на апостоле – Духовима. Међу католичким црквама бројне су и оне посвећене Светом Ивану Непомуку и Срцу Исусовом. Малобројна су села попут Моровића, у којима ове славе нису имале неки посебан значај за мештане. У Моровићу је храмовна слава православца Мала Госпојина, 21. септембар, и на тај дан није било никаквих посебних догађања.

Црквене сеоске славе, односно славе сеоског храма, имале су велику улогу у празничном животу у Војводини. Код католика и гркокатолика сеоска слава назива се Кирбај (од немачког *Kirchbaum*) и има значајно место у духовном, али

посебно у друштвеном животу села. У хрватском језику се углавном користи назив *проштења* за ове славе. У разговорима које сам водила сви који су славили Кирбај сврставали су га у највеће празнике, уз Ускрс и Божић, и често су га поредили са крсном славом код Срба. За сеоске славе је било карактеристично примање већег броја гостију. Код православних, католика и грко-католика ове славе су били прилике у којима су се окупљали сродници из других места, који су се међусобно посећивали у тим приликама. Оне су тиме доприносиле друштвеној кохезији, учвршћивању веза са родбином и кумовима из других места.



Фотографије 14 и 15. Литија око цркве и учесници у литији на црквену славу Велику Госпојину. Бољевци, Срем, 28. 08. 1981. Снимила Весна Аћимовић. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине



Фотографије 16 и 17. Црквени кум Радован Живановић носи славски колач, а његова кћерка кољиво. Бољевци, Срем, 28. 08. 1981. Снимила Весна Аћимовић. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине

У многим случајевима становници који су се доселили из села у град нису били јаче везани за цркву своје конфесије у новом месту живљења. Чак и ако су одлазили у ту цркву, нису посебно обележавали њену славу неком кућном

прославом, односно примањем гостију. Одлазили су на црквене славе у своје село, обично код родитеља, браће или других рођака. Уколико су живели ближе, одлазили су после посла, нарочито од када су купили аутомобил, док они који су живели даље често нису могли да дођу ако је слава била радним даном. Међутим, пошто су многе сеоске славе у летњем периоду, у време распуста и годишњих одмора, из градова се ипак одлазило на сеоске славе чешће него на неке друге религијске празнике, на пример на Божић.

Шид је место у ком су у време социјализма постојале три цркве које су обележавале своје славе: православна (Пренос моштију Светог Николе), гркокатоличка (Преображење Христово) и католичка (Срце Исусово). Међутим, само су гркокатолици свечано обележавали славу своје месне цркве, на начин на који се обележавају сеоске славе. Оно што је специфично је да су и православни, који чине већину становништва, прихватили обележавање Преображења као „шидске славе”, а не на Светог Николу. По њиховом тумачењу, Преображење је велики хришћански празник који прославља и православна црква, а на „кирбај” – јавну прославу у близини гркокатоличке цркве су сви одлазили, те је због тога овај празник био опште прихваћен. Чак су и у неким старим српским шидским породицама гости долазили на овај празник; већина њих ипак није имала госте на кућној прослави, што су у другим местима – околним селима тумачили у контексту шкртости Шиђана, за које је важио тај стереотип.

У Новом Саду нисам забележила да је било кућне прославе храмовне славе, осим код мањег броја русинских породица, досељених до Другог светског рата; претпоставка је да су овај модел прославе донели доселивши се из неких мањих места.

Сеоске славе су биле прилике када је било пожељно имати што више гостију и то из других места, за разлику од крсне славе – „свечара”, на којима су се у сремским селима окупљали чланови уже породице, најближи рођаци и кумови. Саговорници се сећају да су као деца, 60-их година, нарочито волели што је тада било много гостију у кући, „пуна кућа”. У њиховим двориштима било је пуно запрежних кола: „Ја сам само бројала колико смо имали кола у дворишту... То је нама деци било најлепше, кад је била пуна кућа гостију” (Ђурђево, Бачка). О

броју гостију се касније причало у селу и породице су се по томе међусобно поредиле.

Пред сеоску славу кућа се детаљно чистила и спремала, „до тавана”. Кречена је споља и изнутра, поготово делови који нису окречени пред Ускрс. Ове припреме су почињале око месец дана пре славе. Припремала се постељина за госте и свечано покућство. Гости су обично долазили један или два дана раније и одлазили сутрадан после славе.

Сеоске славе су биле изузетно важне за младе: то су биле прилике за које је купована и шивена нова одећа. Девојке су носиле дукате уколико су их имале (Илинци), по чему су их звали „дукатаре”: „Она која није имала дукате, није баш била у пажњи!”.

Нисам забележила да је за неку сеоску славу поштован пост, уколико је она била у време поста. У многим породицама се за славу клала свиња, прављена је сарма и печено месо за славски ручак, а за раније и касније оброке су служени паприкаши и друга јела од тог меса.

Колачи су припремани неколико дана раније. То су били колачи који су могли дуже да стоје: шапе, топићи, ванилице, облатне, гурабије... Они су и паковани гостима, „славарошима”, заједно са печеним месом, да понесу кући и осталим укућанима, пошто по правилу нису сви долазили на славу. У Гибарцу су правили куглофе уочи славе, већ увече су се јели пошто су гости већ дошли, као и ујутро, на дан славе. После ручка су служени ситни колачи.

Гости нису увек одлазили у цркву када су долазили на славу. У Беркасову је забележено да гости код Срба углавном нису одлазили у цркву, док код Русина „ко год дође иде у цркву”. За разлику од периода пре Другог светског рата, није било ношења литија кроз село и атар, него се литијом обилазило три пута око цркве, у црквеној порти. У порти православне цркве у Шиду је и запис – дрво на ком је сваке године урезивањем обнављан крст. Поворку су предводили кум, који је носио славски колач и његова жена или кћерка која је носила кољиво. У сремским селима су поједине жене стајале са стране и посипале учеснике поворке зрнима пшенице, коју су они хватали (нису радили ништа посебно са њом након тога, а неки су је грицкали током обиласка око цркве). Након службе свештеник и

кум су секли колач, од ког је један део даван куму који је преузимао кумство за следећу годину.

У неким местима је после службе организован ручак у црквеној порти (Беркасово), док у другима није било заједничког обеда (Адашавци). У организацији заједничког ручка је највише учествовао кум, који се мења сваке године – он је сносио трошкове.

У црквеној порти је било лицитарских тезги и продаваца играчака. Ове тезге су постављане дан уочи славе, а најпосећеније су биле у време после ручка. Деца су од рођака добијала новац па су куповала на овим тезгама слаткише и играчке.

Поподне се ишло у шетњу (у Лаћарку се говорило да се иде „у коло”), а очекивало се и још гостију, који су дошли у другу кућу у селу, код других рођака, те су након ручка обилазили и остале рођаке у селу. Жене које су удате и живе у другим местима могле су да се виде са другарицама из детињства. Мушкарци су одлазили у кафане или шаторе који су подизани само за славу. Старији су најчешће одлазили и на гробље, да посете гробове умрлих рођака. Млађи су се после шетње и вечере пресвлачили и одлазили на игранку.

Поводом сеоске славе често је организована фудбалска утакмица између месног тима и тима неког од оближњих села. Овај дан је био и прилика за фотографисање. Често су прављене породичне фотографије, или су деца сликана сама. Млади су се фотографисали у групама са рођацима и пријатељима.

Сеоске славе су биле важни догађаји у животу села и испитаници су радо причали о њима. За разлику од крсне славе, која је углавном прослављана у уском кругу породице и кумова, сеоске славе су биле догађаји у којима су учествовали становници села, али и њихови гости из других села. У периоду социјализма то су биле прилике када су се и некадашњи становници тих села који су мигрирали у градове где су били запослени трудили да нађу време и могућности да се врате.

4.1.5. Имендан

У српским породицама саговорници су углавном истицали да је то католички обичај. Међутим, интересантан је био један одговор на питање да ли је прослављан имендан, на које је одговор био: „Готово да и јесте”. Наиме, саговорница је описала да су мушкарци у њеној породици имали хришћанска имена (Никола, Стефан) и да су комшије и породица долазили да им честитају имендан, а да су их они частили вином. Помињали су и да код православаца имендан није обележаван, али би га се „сетили”. Податак из Упитника из истог села (Беркасово) потврђује да су у том месту и католици и православни који имају хришћанска имена обележавали имендан, тако што су им долазили пријатељи и комшије пре подне, а почастили су их ракијом. Забележено је да је пре Другог светског рата у Новом Саду Тодорова субота слављена као имендан, а да је тог дана (или на Тодоров петак) ко има сина Тодора правио вечеру (Вишекруна 2010, 331).

Имендани у католичким и евангелистичким породицама често су били уклопљени у остале породичне празнике, због датума обележавања. Тако су они који су носили имена Адам и Ева имали имендан на Бадње вече, док су Стјепан, Шћепан, Штефан имена која се обележавају на други дан Божића (код православних је Свети Стефан трећег дана Божића).

Имендан је код католика и протестаната (евангелиста) био свечано обележаван. У сеоским срединама честитао се имендан, а слављеник је обично почастиио госте. Више су славили мушкарци. За њихов имендан су приређивани ручкови на које је долазио и свештеник, као и рођаци. Женама је најчешће само честитан имендан. Са тим у вези је и једна прича коју ми је испричала жена по имену Ева о ручку који је за Бадњи дан (по грегоријанском календару) припремила за децу и унуке који иначе не живе са њом, него у различитим градовима. На питање унуке због чега имају припремљен ручак, а не вечеру како је уобичајено за Бадње вече, она им није ни помињала свој имендан, него је само одговорила „дуг је дан, морамо јести, нећемо ваљда гладовати”. Иначе, док је њен супруг Адам био жив, деца су долазила на исти дан на свечани имендански ручак, обзиром да је и њему био имендан тог датума.

Имендан спада у породичне свечаности за које није везана посебна врста материјалних ритуалних артефаката. У првој половини XX века штампане су и биле у употреби честитке за имендане, међутим у време социјализме њихова употреба је престала. Имендани су остали прилике у којима се осетила свечана атмосфера у породици, а честиткама или свечаном обеду су се придруживали родбина и пријатељи.

4.1.6. О променама у религијским породичним празничким праксама у време социјализма

Током социјалистичког периода, обредна пракса везана за породично обележавање религијских празника редукована је из више разлога. У појединим породицама поштоване су забране обележавања ових празника, из страха или пак слагања са новом идеологијом. Међутим, до тога је постепено долазило и због других разлога. Важни елементи обележавања религијских празника везани су за јавне аспекте прослава, које се врше у цркви или у оквиру заједнице – насеља, суседства или ширег круга породице и пријатеља. Ремећење постојеће друштвене структуре, промене састава становништва, миграције из села у градове, као и већ поменуте забране јавних делова прославе, представљају факторе који су утицали и на обележавање религијских празника у приватној сфери. Осим тога, многи породични религијски ритуали подразумевају учествовање више генерација једне породице, при чему они имају другачије улоге. Промене у саставу породице увек су утицале на промене у породичним свечаностима (Бугарски 2016).

Склапање етнички и религијски мешовитих бракова, посебно од 50-их година прошлог века када је постало учесталије, битно је утицало на религијске традиције овако формираних породица. Мешовите породице у којима сам обавила интервјуе су углавном живеле одвојено од родитеља, што је била прилика за селективно прихватање породичних традиција, као и за стварање сопствених. Због разлике у календару, било је могуће провести ускршње (најчешће Ускрс по јулијанском и по грегоријанском календару нису истог датума) и божићне

празнике са члановима породица различитих конфесија, што су моји саговорници често описивали (Исто).

Нестанак јавних манифестација празника код појединих етничких група и њихово одржавање код других временом је довело до тога да оне постану етнички или религијски симболи групе која их је и даље неговала. То је остало уочљиво и у каснијем периоду, као и данас, када у приликама у којима се представља културно наслеђе неке групе, на пример сценским приказивањем фолклорних група или у медијима, често буду приказани неки од таквих обичаја: поливање на Ускрс (на пример: Русини, Буњевци), коринђање (Русини, Румуни), покладне поворке под маскама (Мађари, Хрвати, Румуни).

Прелазак појединих обредних елемената везаних за празнике из приватног у јавног домен и обрнуто, једна је од промена у религијском животу карактеристичних за времена која су обележена бројним и великим политичким, друштвеним и културним променама. У периоду монархије, прослава Божића и традиције везане за нагање бадњака на кућно огњиште појавиле су се и у јавном простору, под покровитељством државе и у организацији војске. Ова појава се тумачи као део државне идеологије југословенства чији је ослонац била управо војска (Вучинић Нешковић 2008, 60–62). Након повлачења религијских обреда из јавности у приватну сферу у време социјализма, крајем XX века долази до њиховог повратка у домен јавног. Јавно налагање бадњака тада је обновљено, у организацији Српске православне цркве (Исто, 60).

Иако је политичка употреба традиције битно допринела њеној експанзији крајем 80-их година XX века, она је не објашњава у потпуности. Према речима Слободана Наумовића узроци ове појаве и њеног одржавања су комплекснији, а међу њима су, осим политичких мотива: кризна ситуација, буђење националног поноса, политичка транзиција, рат, спољашњи притисци, изолација и самоизолација (Наумовић 2009, 154). Услед заједничког дејства ових различитих фактора, дошло је до „фолклоризације” целокупног друштва, што се, према овом аутору, може схватити као аутодинамичан процес (Исто).

Чини се да је осамдесетих година XX века порасла улога институција – цркве, културно-уметничких друштава, а касније и других (данас су то школе,

сеоска удружења жена, туристичке организације), у организовању разних јавних манифестација религијских празника, као и да је она и даље у порасту. Временом су на тај начин многи аспекти религијских празника прешли из приватног у јавни домен. Често су у питању делови породичних обичаја који су се раније, па и у време социјализма, одржавали у окриљу домаћинстава (попут уношења сламе на Бадње вече или припрема обредних јела за Бадње вече – сада у просторијама културно-уметничких друштава), или су у питању обичаји који су вршени у оквиру уже или шире заједнице (коринђање, вертепаши, покладе, фарбање ускршњих јаја које су пре социјалистичког периода, а понегде и тад, обављале жене у групама итд). На тај начин, ови обичаји су добили посебну улогу етничких и религијских симбола, а традиција је употребљена за остваривање политичких циљева. Истовремено, ови фолклорни елементи су добили све већи простор и значај у медијима, што је била велика новина у односу на социјалистички период.

4.2. Кућна прослава световних празника

Иако су многе секуларне прославе којима је нова социјалистичка власт учвршћивала свој положај организоване већ после рата, први закон о државним празницима је донешен 1955. године. У периоду непосредно након Другог светског рата организоване су бројне прославе везане за догађаје из рата и формирање нове државе. Решење, указ, одлука или закон о значају неког датума, личности, догађаја доношени су неколико дана или највише један до два месеца пре самог обележавања. (Милићевић 2007, 169).

Ови празници су били изузетно значајни за нову власт и самим тим њиховом јавном обележавању и прославама поклањана је велика пажња. Многи елементи нових празника и прослава подразумевали су учествовање деце и младих, заједно са институцијама које су повезане са децом (школе, вртићи). Осим њих, и друге институције су узимале учешће у обележавању празника: војска, привредне организације, јавна предузећа и институције итд.

Кућна прослава световних празника у Војводини у време социјализма представља део приватног живота који је временом формиран под утицајем

државе, али и на основу интерпретације ових утицаја у самом друштву. Реакције људи на увођење нових, секуларних празника биле су различите. Осим јавног дела прославе, за поједине празнике су временом формиран и неки приватни аспекти њиховог обележавања. Многи су одбијали да их обележавају у својим домовима, што је био резултат неслагања са новим политичким уређењем. Људи који су желели да потврде своју везу са властима и владајућом идеологијом често су организовали и неку врсту кућне прославе ових празника. Празници попут Дана Републике нису имали обележја свечаног прослављања у приватној сфери, али су постали значајни у породичном животу у смислу ритмизације времена – слободни дани током празника били су важни за породичне послове, окупљања и путовања.

Кућна прослава секуларних празника у Војводини у време социјализма представља део приватног живота који је временом формиран под утицајем државе, али и на основу интерпретације ових утицаја у самом друштву. Оно што је интересантно је начин на који су формиран нови празници и традиције које их прате, како и у коликој мери су прихваћени, како су се трансформисали и у каквом су односу према традицијама и навикама формираним у ранијим периодима. „Измишљање традиције” (Hobsbom 2002) је феномен који је свој израз имао и у овом контексту. Према Хобсбому, измишљене традиције чини одређени број радњи ритуалне или симболичке природе, одређене отворено или прикривено прихваћеним правилима, које имају за циљ да усаде одређене вредности и норме понашања, што аутоматски подразумева континуитет са прошлошћу, најчешће са одговарајућом историјском прошлошћу (Hobsbom 2002, 6). Измишљање традиције је процес који је карактеристичан за периоде наглих друштвених промена. У нашем случају, посебно су интересантна питања односа *старих* и *нових* породичних традиција, њихово упоредо постојање и значења која су имале у периоду социјализма. При томе, „старе” традиције су у овом случају оне које су карактеристичне за период пре социјализма, првенствено религијске породичне свечаности, док под „новим” традицијама овде подразумевамо секуларне породичне свечаности настале под утицајем државе у време социјализма.

Утицај на свакодневни живот који врше политичке и друге елите представља део културног менаџмента, а у случају социјалистичких земаља

стварање система социјалистичких празника и ритуала представљало је покушај стварања „социјалистичког начина живота” (Rot 2000, 84). Међутим, прихватање нових облика културе увек је резултат међуодноса утицаја културних елита и народне културе (Исто, 85–89). Према Роту, социјалистички ритуали су формирано као синтетичке форме, на основу елемената различитих традиција:

- а) урбане буржоаске традиције,
- б) хришћанске, православне традиције,
- в) националне или регионалних народних традиција,
- г) нових елемената или елемената узетих из других ритуала или празника (Rot 2000, 98).

Структура, симболика и визуелни идентитет нових празника грађени су, са једне стране, на основу већ постојећих образаца, а са друге стране на основу нових, везаних за нову власт и идеологију. Лидија Склевицки је анализирана трансформације зимског циклуса обичаја у контексту револуционарних промена друштва и културе у Хрватској у периоду од 1945. до 1950. године и стварање Нове године као „социјалистичког празника” (Sklevicky 1988). У фокусу њеног истраживања биле су политичке и симболичке стратегије које је нова власт користила да би утемељила револуционарне промене културе. У овоме је важну улогу имала организација Антифашистички фронт жена, која је крајем 1948. године преузела задатак да Нову годину означи као „социјалистички празник” и будући „народни обичај” (Исто, 60). Ауторка је забележила како истраживања тог процеса „omogućuju nam da u gotovo laboratorijskim uvjetima promatramo kako su se (uz čelik) kalile i tradicije” (Исто, 60). Она је увођење новогодишњих празника и ритуала у социјалистичком друштву посматрала у светлу концепта „измишљања традиције”.

У поређењу са формирањем секуларних ритуала у неким другим земљама са социјалистичким уређењем, Југославија је имала неке специфичности. Једна од њих је мањи утицај државе на формирање социјалистичких ритуала уз обреде прелаза који се тичу живота појединца. Док су у Бугарској и бившем Совјетском Савезу овакви ритуали били брижљиво формирано, на чему су радиле посебне

комисије (Rot 2000, 85), код нас то није било присутно у толикој мери. Са друге стране, вредности на којима су формирано одређени политички ритуали и државне церемоније утицали су на то да ли ће неки од раније постојећих ритуала бити искоришћени као основа за креирање нових традиција. Као пример могу да се истакну свечаности прославе жетве. За разлику од Мађарске, у којој су прославе жетве и свечаности хлеба од новог жита биле прилике за стварање политичких ритуала у више различитих режима током XX века (што је било представљено на изложби *Измишљање традиције* у Етнографском музеју у Будимпешти 2004. године), код нас то није био случај. Сељаштво и пољопривредници су имали подређен положај у очима власти, будући да је као истински носилац социјалистичког друштва и развоја била истицана радничка популација. Стога ритуали који истичу у први план село и вредности које се негују на селу у нашој средини нису били погодни за формирање политичког ритуала какав је негован у суседној Мађарској. Ипак, код нас су сличне прославе развијане у оквиру институција и организација ван званичног државног утицаја, као што је Католичка црква, у оквиру које су неговане прославе *Дужијанце*. Међутим, судећи према фотографијама које се чувају у Музеју Војводине, у кратком периоду након Другог светског рата било је покушаја да се прослава жетве обележи као политички ритуал.

На неколико фотографија *Дужијанце* у Таванкуту из првих година после Другог светског рата, виде се деца у улози „бандаша” и „бандашице” са крунама од жита; у поворци која иде кроз поље учествује и војска, а на прослави се игра козарачко коло (Бугарски 2012). Венац је била оплетен од сламе и класја у облику југословенског грба са петокраком звездом (Ћупурдија 2010, 166). Поред овог, током 60-их година је такође било покушаја да се уведе и цивилна, градска прослава *Дужијанце*, која је одржавана упоредо са црквеном, углавном у насељима у околици Суботице, а која се до данас развила у водећу манифестацију у низу сличних, са фолклорним и туристичким карактеристикама.

Дан Републике (29. новембар) био је обележаван као масовни празник, са развијеном и препознатљивом државном иконографијом. На тај дан се у школама приређивала свечаност поводом пријема ђака у пионирску организацију (Marjanović 1991, 76). У литератури је описана породична прослава која је била

везана за тај догађај (Малешевић 1984), али испитаници овом приликом нису описали сећања на кућну прославу примања у пионирску организацију. Овај празник је био веома значајан и у приватном и породичном животу, али у другом смислу. У Војводини је Дан Републике најчешће коришћен и упамћен као датум на који се на селу обављала свињокоља. Осим тога, нерадни дани су коришћени и као прилике за породична окупљања, па су се тада организовале и свадбе. Честа су била окупљања чланова породице на селима, који су били раздвојени услед одласка појединих њених чланова у град ради запошљавања.

Значајна разлика између државних секуларних и религијских празника, у смислу могућности које су људи имали да их обележе, била је чињеница да су државни празници били нерадни дани. Ово је значило да су омогућена окупљања породица које су биле раздвојене, најчешће тиме што је део породице остајао на селу, док је други део мигрирао у град. Испитаници су наводили да у време када аутомобили још увек нису били распрострањени, ни највећи религијски празници нису могли да служе за окупљања ширих породица уколико су били радним даном. Насупрот томе, нерадни државни празници су били јединствене прилике, осим сезоне распуста и годишњих одмора, за окупљања породице.

На породични део обележавања и прославе различитих државних празника током социјалистичког периода указала је Весна Марјановић. За Први мај и Дан Републике приметила је да: „Оба празника у руралном амбијенту добијају интегративни значај и поново у соцреалистичким условима утичу на хомогенизацију породице. (...) Од некадашњих масовних они се преносе у круг породице и уже средине, са ТВ програмом као основним садржајем” (Марјановић, 1991, 74).

Ритуализовање нових државних празника у породичном амбијенту било је повезано са ставовима породице о њима и са односом према званичној идеологији. У породицама којима је она била блиска ови празници су често обележавани бољим ручком, свечаним одевањем, поподневним шетњама уколико чланови породице нису учествовали у организованим јавним прославама. Приватна прослава је тако била јасан знак прихватања идеологије нове власти. Са

друге стране, одсуство прославе нових државних празника у кругу породице и њихово игнорисање било је знак неслагања са њом.

Овом приликом је за анализу изабрано неколико празника и прилика за кућне, односно породичне прославе секуларног карактера: Нова година, Први мај, сеоска „социјалистичка” слава и рођендани чланова породице. Ови су изабрани првенствено због значаја који су имали у породичном животу у време социјализма.

4.2.1. Нова година

У низу празничних дана, Нова година је између Божића по грегоријанском и јулијанском календару. Нова година је проглашена државним празником у ФНРЈ 1955. године, првим општим законом о државним празницима. У претходном закону из 1929. године, поменута је само као верски празник за католике (Sklevicky 1988, 59), а пре Другог светског рата свечано је прослављана у градовима.

Како је приметила Лидија Склевицки, Антифашистички фронт жена, организација задужена за решавање практичних животних проблема као што су збрињавање деце и рад са женама, крајем 1948. године креће у промоцију Нове године као будућег „народног обичаја”. Велика пажња посвећена је улози деце у овом прослављању, а уведено је и кићење јелке социјалистичким обележјима по узору на прославе у Совјетском савезу (Sklevicky 1988). По овом узору, почињу и да се организују масовни дочеци у јавним просторима: домовима културе, домовима војске, фабрикама и радним организацијама. Највећи новосадски хотел „Парк” детаљно је реновиран 1976. године да би у њему Тито дочекао Нову годину, што је био и његов последњи јавни дочек.

У селима у Срему и у околини Новог Сада, у православним и грко-католичким породицама, педесетих година није било дочека Нове године. Прослава овог празника је носила значење етничких граница: сматрало се да је обележавање овог празника и кићење новогодишњих јелки „швапско”, будући да је у селима пре Другог светског рата било припадника немачке – швапске

популације, а они су прослављали Нову годину и имали јелке. Дечак из Бачинаца се сећа свог чуђења када је једног дана крајем 50-их година XX века учитељица на табли написала „Срећна Нова година”, пошто му није било јасно значење написаног.

Међутим, већ крајем педесетих година, у селима су организовано дочекивали и обележавали Нову годину у школама или „домовима”. Саговорнице из Гибарца се сећају да су у школи организоване приредбе поводом Нове године, са Деда Мразом, као и да у то време „Деда Мраз није био тако леп”. Не сећају се да је Деда Мраз нешто доносио деци. На дочеку Нове године, који је организован у Дому, свирали су свирачи, гасило се светло у поноћ. Касније, „када се мало обогатило”, млађи људи су се организовали и са пријатељима или рођацима, „ко коме одговара”, по кућама дочекивали Нову Годину, а организовање дочека у Дому је престало. Пакетићи за децу су дељени на послу код родитеља који су радили у Шиду.

Код католика и протестаната Нова година је у периоду између Божића и Три краља (Богојављења). Уочи Нове године је празник Силвестрово, када је био уобичајен одлазак у цркву. За Нову годину је припреман свечани ручак (супа, сос, месо кувано и печено), а у чираку је горела свећа као за Бадње вече и Божић, да би ручак био „свечанији”. Пошто Нова година пада у време божићног циклуса празника, у кућама су још увек стајли бор и бетлехем, а разбоји („стативе”) за ткање још нису постављани док се кућа не освети на Три краља.

Нова година је била прилика у којој су стваране нове породичне традиције. Централни елементи овакве прославе били су: новогодишња јелка, празнична храна, поклони за децу. Слале су се новогодишње честитке. У свим деловима прославе велику улогу су имала деца.

„Код мојих родитеља се није славила Нова година, ми млади смо чекали у Дому културе, а код куће није било ништа. Кад сам се удала, муж је радио у државној фирми и то му је био празник, и деца нису имала школе – е онда сам и ја то прихватила па смо чекали код куће – имаш телевизор, имаш програм новогодишњи па те подсећа да славиш...”¹⁶

¹⁶ Испитаница из Новог Сада, рођена у Ђурђевоу 1940, Русинка, гркокатоликиња.



Фотографија 18. Деца са новогодишњим пакетићима, Нови Сад, око 1970. Приватно власништво.

Фотографија 19. Продаја новогодишњих јелки на Темеринској пијаци у Новом саду 1954. године. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине.

У градској средини, од 70-их година највећа пажња је посвећивана празничној потрошњи. Постоје сећања на чекања у редовима испред продавница пред Нову годину, ради снабдевања намирницама за предстојеће нерадне дане. Новине (новосадски *Дневник*) су извештавале да се очекује довољно снабдевање хлебом и осталим потрештинама пред празнике. Саговорнице се сећају да су припремале велике количине хране: сарме, печење, подварак, руску салату, торте и колаче.

4.2.2. Први мај

Први мај је, као празник рада, био државни празник. У градовима су организоване првомајске параде. У организацији су учествовале институције попут војске, предузећа, школа, извиђача и слично. Саставни део ових парада је било представљање појединих организација и предузећа возилима искићеним зеленилом и цвећем, ознакама предузећа и натписима. Овај празник је током своје

историје променио низ облика обележавања и скупова значења која су га карактерисala (Шарчевић 1990). Анализирајући првомајске прославе у Београду у дијахронијској перспективи, Шарчевић је издвојио две фазе током социјалистичког периода у ком је Први мај био државни и „општенородни” празник: етатистичку фазу (1945–1964) и слављеничку фазу (1965–1988) (Шарчевић 1990, 78).



Фотографија 20. Представљање државног пољопривредног добра на првомајској паради у Руми, средина XX века. Фото: С. Бурнаић, фотограф. Фотографија из фототека Музеја Војводине, одељења за новију историју.

Поред првомајских парада, јавне прославе су после Другог светског рата укључивале и организоване одласке у природу – обично шуме у околини места. У организацији су учествовале институције попут војске, предузећа, школа, извиђача и слично. У сремским селима су пре Другог светског рата били уобичајени ђурђевдански уранци, који су већ 50-их година организовано смењивани првомајским. У Новом Саду и околини најчешћи су били одласци на излетишта на Фрушкој гори и у Каменички парк.

На излетиштима су били постављени „рингишпили”, као и тезге – „шатре” са играчкама, као на сеоским славама. Такође, поред излетника, многи су се шетали свечано обучени, што је такође било карактеристично за сеске славе.

Јавни аспекти прославе укључивали су уранке или излете у природу у организацији институција (школе, предузећа), али и као породичне прославе. У

Шиду и селима у околини 1. мај су обележавали запослени у фабрикама, заједничким одласцима на излетиште Липовача.

До 70-их година већ је било уобичајено да се на првомајске уранке одлази и породично и у друштву пријатеља. Првомајски празници су били прилика када је породица у којој је муж био из Беркасова, а која је живела у Новом Саду, долазила у Беркасово и у оближњи виноград где су имали викендицу. Пошто су многи њихови пријатељи и познаници имали винограде са викендицама у близини, они су се међусобно посећивали и дружили:

„Ишло се на Фрушку гору, Рибарац, Иришки венац – то је толико било света за 1. мај! Ми смо прво ишли на Венац, радио је јавни превоз – тада је слабо ко имао кола; будеш до 5 – 6 сати и онда гужва..! После смо ишли у Беркасово, па на Липовачу, ту су долазили из околине, то је било и доста уређено. Ми нисмо носили храну јер само прошеташ, сретнеш људе, седнеш, попијеш кафу, сок, мушкарци пиво, а неки су пекли роштиљ. После смо у ишли у виноград, тамо правили роштиљ, ишли на св. Петку, шетали, сретнеш неког па га доведеш... Планина је била јако жива, код неких је било доста друштва по виноградима, па се напију... Ретко није било кише.”¹⁷

Предраг Шарчевић је као основну одлику Првог маја као празника истакао његов синкретизам: „иако је поникао и развијао се у окриљу социјалистички оријентисаног радничког покрета, он у себи носи и бројне чињенице народне културе, као и низ елемената баштињених из ранијих пројеката тзв. револуционарних празника који се јављају од француске револуције на овамо” (Шарчевић 1990, 71). Први мај је био обележен снажним симболима социјализма, али је у исто време као пролећни празник имао много сличности са обичајима везаним за пролећне религијске празнике. У Моровићу су за Први мај школска деца – пионери правили *бакљаде*:

„За Први мај су организоване параде – бакљаде. Увече смо сви ишли на улице. Морали смо правити бакље од конзерве, па се наспе пиљевине, па гаса, па се закуца на штап, обуку нас у пионирско: капа, марама и идемо сви у школу улицама... Кад падне мрак идемо на крај улица и улази се у село, упале нам бакље

¹⁷ Испитаница из Новог Сада, рођена у Лаћарку 1940, Српкиња, православна.

и певамо и од свих тих бакљи правила се логорска ватра. Улице и куће су се китиле заставицама и Титовим сликама и на прозоре – сви прозори буду окићени јоргованом. Ишли су по улицама трактори, школа, вртић...”¹⁸

Осим везе првомајских уранака са ђурђевданским уранцима и другим обичајима везаним за овај пролећни празник, у Војводини је постојала и повезаност са првомајским обичајима из времена пре прославе првог маја као државног празника. То су обичаји везани за *мајско дрво* („мајалос”). По Миловану Гавацију, првомајски обичаји су слични ђурђевданским, а представљају релативно новију појаву преузету од средњеевропских народа – Чеха, Немаца и Мађара (Роџеновић 1989, 41). Постоје мишљења да су обичаје везане за мајско дрво војвођански Мађари прихватили од Немаца (Евингер Ковачевић 1958, 159).

Што се Србије тиче, мајско дрво је забележено у местима у Војводини, највише код етничких група средњеевропског порекла, мада се у одређеном облику јављало и код Срба. Малобројна су места у којима су Срби постављали мајско дрво, али је забележен обичај под називом мајалос: „У неким селима Бачке на празник Светог Ћирила и Методија учитељи су водили школску децу на излете зване *мајалос*. Школска деца су обично одвођена на излет у шуму или крај реке, где су деца у игри и весељу проводила читав дан Након Другог светског рата *мајалоси* су изобичајени” (Босић 1996, 312–313). Мајалосе и „ђачке мајлосе” помиње и М. Ђекић у књизи о водицама (Ђекић 2001, 51). У Шиду су „мајалосе” – првомајске излете који су се обично одржавали код капеле Свете Петке код Беркасова, организовали чланови српског црквеног певачког друштва 1930-их година. Неколико модела првомајских обичаја код Мађара у Војводини забележила је Катинка Евингер Ковачевић (Евингер Ковачевић 1958). Пратећи трансформације у погледу форме, значења и обичаја који се везују за мајско дрво у селима у околини Самобора (Хрватска), И. Рођеновић је описала како су оне пратиле друштвене, културне и политичке промене током XX века (Роџеновић 1989).

¹⁸ Испитаница из Шида, рођена у Моровићу 1956, Српкиња, православна.



Фотографија 21. Мајско дрво, Пивнице, Словаци, 1966 (снимила Мила Босић), Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине

Овај обичај је задржан још увек код Словака у свим местима у којима су насељени у већем броју, као и код Русина у Бикић Дољу. У Шиду и околини такође је уочи 1. маја постављано високо дрво „мајалос“. Том приликом је приређивана и прослава, као на пример у словачком дому у Шиду. Према предањима, мајско дрво су постављали младићи ноћу, тајно, испред кућа девојака. Током друге половине XX века у већини места ово се чинило у организацији читаве заједнице, најчешће на једном месту у селу.

4.2.3. „Социјалистичка” слава

У многим сремским селима, по узору на црквене сеоске славе, у време социјализма су формиране тзв. „социјалистичке славе“ (Антонијевић 1978, Ковачевић 2001, Дражић 2009). Оне су биле „локални идеолошки празници” са јавним делом прославе који је упућивао на неке важне догађаје из НОБ-а. У породичном окружењу ова слава је имала сличности са црквеном по вишедневним припремама, свечаном ручку, гостима из других места.

Драгослав Антонијевић је описао да „више од двадесетак година скоро свако село у Срему празнује у одређене дане у години тзв. „социјалистичку славу” или „партизанску славу”, којом се обележава неки стварни догађај из Другог светског рата: дан масовног одласка мештана у партизане (1944. године), дан ослобођења села и слично (Антонијевић, 1978, 91). Јованка Дражић је забележила да су црквене или сеоске славе после Другог светског рата потискиване увођењем „социјалистичких слава”, које су углавном биле током летњих месеци. Дешавало се да црквена и „социјалистичка слава” буду истог дана или једна за другом (Дражић 2009, 13). Она је навела датуме „социјалистичких слава” у 15 сремских села, који падају између 13. јула и 15. септембра. Организатори ових слава су биле локалне власти, Социјалистички савез, али не и Комунистичка партија иако су почасни гости најчешће били из партије. У Бачкој и у околини Новог Сада ове славе су биле мање распрострањене.

Датум је одређиван и у односу на друге догађаје. У Бачинцима је изабран датум када је највећи број становника отишао у партизане – 15. август 1943, с тим што је слава померена на 16. август, јер је сваког 15. у месецу вашар у Шиду на ком су и Бачинчани обављали многе послове – у овом случају и послове око припреме и набавке за славу. У Гибарцу је изабран 15. мај, дан победе у Другом светском рату, због близине црквене славе – Кирбаја, који је 14. маја на дан Светог Ивана Непомука.

Ове славе су узеле маха 50-их и 60-их година, када су се људи са села већ запошљавали у градовима. Оне су углавном биле у време годишњих одмора, распуста, а после жетве. Било је и слава које су одржаване у априлу (Бингула), мају (Ердевик), децембру (Бикић До). У неким местима за овај празник изабрани су датуми ослобођења тих села крајем 1944. године, који су углавном у децембру. У Бикић Долу, насељеном већином Русинима, тај датум је 4. децембар, на који је по православном и гркокатоличком календару сремских Русина Богородичин празник Ваведење. У селу је сачувана прича да је некада, пре него што је изграђена садашња црква, почетком XX века, село прослављало управо овај празник, те је он на неки начин остао у сећању као „стара” слава села. У том месту, ослобођење села је обележавано по уобичајеном сценарију јавне прославе,

полагањем венца на спомен-плочу и „званичним” програмом, без кућне прославе, игранки, гостију и осталих празничних обележја.

У селу Илинци, насељеном Србима, обележавање догађаја из Другог светског рата припојено је сеоској слави Светом Илији, 2. августа. Карактеристично је да у селу није посебно обележаван ни један датум из тог периода новије историје, иако су Илинци били на самој линији Сремског фронта – село је тада било расељено, у њему су се водиле борбе, многе куће су попаљене, али насупрот другим околним местима у којим су име Сремског фронта носиле улице, школе, у самим Илинцима није коришћен такав назив. Становници овог села сматрају да је разлог томе састав становништва у селу, који чине готово искључиво Срби староседеоци. По њиховом тумачењу, власти су сматрале да ће села са етнички мешовитим или са већим уделом колонизованог становништва бити погодније тло за увођење и одржавање нових традиција везаних за Други светски рат и ново уређење.

Према описима поменутих аутора и наших испитаника, могу се описати најважнији елементи јавне прославе „социјалистичке славе”. Први део прославе се одвијао у центру села. Пре подне су партијски функционери, народни хероји и други почасни гости држали говоре, полагани су венци цвећа на спомен плоче, а касније и споменике погинулима у НОБ-у, а потом и на гробове палих бораца. У појединим селима су дочекивали заједничке госте из других места: у Голубинце су долазили мештани Шековића у Босни, а они су им узвраћали посету на Дан борца (Антонијевић 1978, 92). Настојало се да се на тај дан отворе неки нови јавни објекти у селу. Потом су наступала културно-уметничка друштва и одржавана су спортска такмичења, обично фудбалске утакмице између домаћег клуба и гостију из неког суседног села, после чега је био свечани ручак или вечера. У неким местима није било заједничког ручка, иначе карактеристичног за славе и заветине. Ручкови су приређивани у кућама, где су присуствовали и гости из других, побратимских села.

Поподне се шетало кроз село пуно „шатри” са играчкама, лицитарским производима и другом робом, рингишпила итд. Увече су организоване игранке, наступи „радио-певача”, позоришни комади, а касније и концерти „електричних”

група. Поподне је било „народно весеље”, с тим што су „шатре” за црквену славу биле само у црквеној порти, а за социјалистичку дуж главне улице. Осим лицитарских тезги и оних са играчкама, било је и шатри у којима се продавало пиће, а које су постављали угоститељи из других места.

Табела 4: Датуми сеоских слава

Место	Црквена слава			Социјалистичка слава/дан ослобођења
	православна	католичка	гркокатоличка	
Лаћарак	Свети Арханђел Гаврило 26. јул			20. јул
Гибарац		Свети Иван Непомук 14. мај		15. мај
Бачинци	Свети Никола – пренос моштију, 22. мај		Свети Лука 31. октобар	16. август
Адашевци	Свети Никола – пренос моштију, 22. мај			27. јул
Беркасово	Петровдан 12. јул		Свети Архангел Михаило, 21. новембар	5. децембар
Шид	Свети Никола – пренос моштију, 22. мај	Срце Исусово (Петак после Тјелова)	Преображење, 19. август	6. децембар
Илинци	Свети Илија, 2. август			2. август
Бикић До			Велика Госпојина, 28. август	5. децембар
Вашица	Ђурђиц, 16. новембра			
Моровић	Мала Госпојина, 21. септембар			5. август
Кузмин	Свети Никола – пренос моштију, 22. мај			9. август

У породичном окружењу гости нису долазили у сваку кућу. Обично су госте имали ђаци који су ишли у школу у друга места или студенти. Запослени у оближњим местима (Шид, Сремска Митровица) позивали су своје колеге с посла. На тај начин, у госте су долазили и припадници других конфесија. Уколико су

долазили рођаци, обично су долазили млади („понекад једна тетка, сестричине док се нису поудавале, из других села ко је био млађи, старији нису ишли”). Старији су знатно мање прихватили социјалистичке славе. Пошто су оне најчешће биле у време летњег распуста, млади су долазили бициклом из других места или су их старији довели, али нису „званично” били гости, као на црквеној слави – Кирбају. „Тако је то било у сваком селу, знало се ко то слави, али момци и девојке то нису тако гледали – они седну на бициклове па оду на игранку па се врате.” (испитаник из Моровића)

4.2.4. Рођендан

У области породичног празничног живота прихватање нових породичних свечаности попут дечијих рођендана у друштвеном смислу је наследило неке функције кућних прослава религијских празника који су престали да се обележавају: окупљање породице, заједничке свечане обеде. Ово је посебно било присутно у граду, код млађих породица пореклом са села и приликом првих дечијих рођендана. На селу, рођендани нису били знатније обележавани до 70-их година XX века, а углавном су то биле дечије прославе (Малешевић и Братић 1983).

Зачеци прослављања рођендана везују се за последње деценије XVI века и протестантске средине, као резултат укидања култова светитеља и потискивања слављења имендана (Тимотијевић 2006, 542). Прослављање рођендана је из протестантске прешло и у католичку средину, а преко ње, у 18. веку и у православну, у оквирима тадашње Хабзбуршке монархије (Исто, 543). Обележавање рођендана прво је било карактеристично за најзначајније личности: владаре и црквене великодостојнике, али су се временом проширили и на друге слојеве, првенствено у градској средини.

Према подацима из Упитника, у сеоским срединама у време социјализма рођендани су забележени као „новија појава” или „обичај новог времена”; на основу њих може се закључити да 70-их година XX века слављење рођендана у сремским селима у околини Шида још увек није било значајније распрострањено,

чак ни код деце и младих. Сећања из тог периода углавном су се односила на обележавање рођендана у школи: слављеник је односио бомбоне и частио децу из разреда.

„Мени никад нису славили рођендан, а моја сестра, три године је млађа – њена генерација су већ почели да славе... У кући, недеља поподне, неки колачић, није то ко сад, какве торте, торта се правила за Ускрс и за Божић, кад се ишло у свадбу...”¹⁹

У католичким и протестантским срединама старији су обележавали имендане, а прослављани су дечији рођендани. Ово је у вези са давањем имена која нису хришћанска (Срђан, Слободан, Драгица), па зато ова деца, рођена у другој половини педесетих и шездесетих година, нису ни имала имендане. Рођендани су обележавани углавном од 70-их година, када су деца кренула у школу, али не обавезно.

Одлуке о томе да ли ће се обележавати рођендани доносили су родитељи, у зависности од тога како су други у околини чинили, али су одређени утицај имала и деца. Једна саговорница, која има две кћерке, испричала је да је једна од њих била стидљивија и „повученија” и није желела рођенданска славља, док је друга сама организовала прославе – позивала је другарице из школе, куповала сокове, а мајка је припремала послужење – секла је и слагала на тањир шунку, кобасице, хлеб, правила тарту. Девочице су одлазиле у собу слављенице и на свој начин се забављале; мајци је било необично што су, осим на каучу, седеле и на поду.

Мајка дечака чија је рођенданска прослава на фотографијама рекла је да су ову, прву „већу” рођенданску прославу, сину направили за десети рођендан и да је тада било око десеторо деце; обележавали су и раније рођендане, али је овај пут било „мало свечаније”. У гостима су била само деца. Припремили су им сок, тарту и колаче. На торти нису свећице, него слова SRS (скраћеница од: „Сретан рођендан Слободане”).

¹⁹ Испитаница из Шида, рођена у Моровићу 1958, Српкиња, православна.



Фотографије 22 и 23. Прослава 10. рођендана дечака у Гибарицу, крај 70-их година XX века. Фотографија у приватном власништву.

У Новом Саду су, као и у другим местима, најпре слављени дечији рођендани. На први рођендан детета и неколико каснијих позивана је родбина на свечани ручак. Деца школског узраста су славила рођендане са пријатељима из школе као гостима. Славље је могло бити у посластичарници у којој би слављеник частио колачима. Гости су доносили мање поклоне - слављеници су на поклон најчешће добијала књиге или нешто од школског прибора. Од седамдесетих година деца су у школи честила пријатеље из разреда бомбонама. Одрасли су имали своје начине прослављања рођендана, па су колегинице с посла једна другој честитале рођендане и куповале поклоне.

У породицама које су се доселиле у Шид или Нови Сад из мањих средина дечији рођендани су били прилике за породичне свечаности на које су позивани рођаци. Многи су тумачили увођење прославе рођендана као неку врсту замене за, на пример, крсну славу коју нису обележавали него се она обележавала код родитеља на селу. Тако су дечији рођендани били прилике за узвратне посете, када су рођаци са села долазили на прославу рођендана унука, односно најближих рођака у граду. Међутим, како су деца бивала старија, све чешће су рођендани прослављани у кругу пријатеља из школе и суседства, у кући или у

посластичарници. Уколико су прославе биле у кући, оне су биле и прилике за дружење родитеља деце и учвршћивање њихових пријатељских веза. На тај начин је прослављање рођендана ипак попримало улогу јачања веза са групом људи исте генерације, деце истог узраста и, често, сличног начина живота. Саме рођенданске прославе су се тако временом мењале, али су увек у одређеном периоду, макар и у малој групи у оквиру које су се гости међусобно позивали, постајале веома сличне.

4.2.5. Однос према променама везаним за увођење социјалистичких празника

Власти су радиле на успостављању својих симбола и празника, који су првенствено имали колективна, јавна обележја. У организовању празника попут Првог маја и Нове године велику улогу су имале организације и институције (војске, предузећа, школе), што се огледало и у њиховом колективном обележавању. Међутим, они су постепено све више прихватани, тако да су временом првомајски уранци и дочек Нове године организовани и у приватној сфери. Празници попут Дана Републике нису имали обележја свечаног прослављања у приватној сфери, али су постали значајни у породичном животу у смислу ритмизације времена – слободни дани током празника били су важни за породичне послове, окупљања и путовања.

„У моје време се славила Нова година, 29-ти, Први мај, али у мојој породици не – то за њих (моје родитеље) није био празник...”²⁰

Неки од празника су имали веома препознатљиве јавне манифестације, али су се веома разликовали по томе на какав начин су, током посматраног периода, провођени у приватној сфери. Такав је случај са првомајским празницима. У организовању јавних прослава празника рада посебно место су имале првомајске параде и уранци под вођством предузећа, војске или школа. Приватно обележавање овог празника код неких породица је подразумевало поподневне шетње излетиштима у свечаној одећи, или организовање пикника у природи, одлазак у винограде, викендице, шетње до водица. Са друге стране, нерадни дани

²⁰ Испитаница из Новог Сада, рођена у Ђурђевоу 1940, Русинка, гркокатоликиња.

су били прилика за путовање, за одлазак породици или, касније, у иностранство, туристички или у куповину. Међутим, постоје породице у којима ови празници никада нису прихваћени.

У низу празничних дана, Нова година је између Божића по грегоријанском и јулијанском календару. Централни елементи овакве прославе били су: новогодишња јелка, празнична храна, поклони за децу. Слале су се новогодишње честитке. У свим деловима прославе велику улогу су имала деца. Нова година у домовима етнички мешовитих породица била је прилика у којој су стваране нове породичне традиције. У неким оваквим породицама оба Божића су прослављана у домовима родитеља, а за Нову годину су остајали код куће.

У многим сремским селима, по узору на црквене сеоске славе, у време социјализма су формиране тзв. „социјалистичке славе”. Оне су имале јавни део прославе који је упућивао на неке важне догађаје из НОБ-а. У породичном окружењу ова слава је имала сличности са црквеном по вишедневним припремама, свечаном ручку, гостима из других места. Међутим, за разлику од црквене славе, гости нису долазили у сваку кућу. По речима већине саговорника, „знало се ко то слави”: породице које су биле блиске властима.

Према речима више испитаника који тумачили нове породичне прославе у социјализму, оне су формиране да би наследиле и потиснуле важне религијске празнике („Да би се заменило Божић, било је Нова година и Деда Мраз”, испитаница из Гибарца).

Утицај медија огледао се, између осталог, и у прихватању нових вредности, као и образаца славља који су постојали у популарним филмовима и серијама: „Рођенданска славља, журеви, прославе Нове године, испуњавали су знатно више свакодневицу од традиционалних славља (иако треба напоменути, да су традиционална славља игнорисана од стране радија и телевизије...)” (Драгићевић Шешић 2007, 757).

Прихватање секуларних породичних прослава најчешће је означавало везу са званичном државном идеологијом. У самим породицама испитаника, честе су биле генерацијске разлике у прихватању или неприхватању ових прослава. Старији су често изражавали негодовање и неслагање са увођењем нових

традиција, речима: „Ми то не слави́мо!“ (у русинској породици у Шиду, као реакција на примљену новогодишњу честитку од унука) или: „Какви рођендани?! Реци ти њима (у школи) да се славе славе, Божић, Ускрс, а не рођендани!“ (српска породица у Новом Саду).

Нови државни празници који су били нерадни дани били су прилике за окупљање породице. Прихватање нових ритуала и породичних прослава имало је важну улогу у интегрисању породица досељеника у градове, у мешовитим породицама за креирање њиховог идентитета, као и код запослених. Ово прихватање је било знатно спорије у сеоским срединама, као и у граду код старијег градског становништва. Многи аспекти ових прослава су били усмерени ка младима и деци и у већини случајева на тај начин и у тој групи су најрадије били и прихваћени (обележавање Нове године, социјалистичке славе и други).

У етнички мешовитим породицама секуларне породичне свечаности су биле прилике за јачање сопственог идентитета формирањем нових традиција. Често су у таквим породицама религијски празници попут Божића обележавани са ширим породицама из обе етничке групе, а нови празници у оквиру уже породице (Нова година); они су тада били посебно важни због малих ритуала који су повезивали њене чланове, можда управо због чињенице да су их они сами увели или створили.

Током социјалистичког периода догодио се низ друштвених, политичких и других перомена које су се одразиле на разне аспекте културе, па тако и на начине прослављања празника. Комунистичка идеологија након Другог светског рата подразумевала је утопијске, аскетске вредности и једнакост; међутим, већ педесетих и шездесетих година дошло је до постепеног ширења конзумеризма који је нарочито био карактеристичан за седамдесете (Erdei 2004, 220). Државни празници који су почетком овог периода имали снажне идеолошке карактеристике временом су добили слављенички карактер који се изражавао спајањем више нерадних дана, масовним куповинама, путовањима (Шарчевић 1990). Политичка основа је променила фокус „померањем дискурса са идеолошког обећавања боље будућности на стварање слике да је она добрим делом већ остварена...” (Исто, 106).

5. АНАЛИЗА ПОРОДИЧНИХ ПРОСЛАВА ПРАЗНИКА У ВРЕМЕ СОЦИЈАЛИЗМА

5.1. Структурално-формални елементи празника

У овом поглављу ће бити испитани најважнији структурално-формални елементи празника и њихова значења у контексту празничне културе у Војводини у време социјализма. Основни елементи празника биће посматрани кроз њихово место у процесима ритуализације. Ритуали нису изоловане категорије, него су повезани са осталим елементима културе, укључујући и промене које се дешавају током времена. Због тога ће структурално-формални елементи током периода о коме је реч бити посматрани у контексту ритуалне динамике.

5.1.1. Простор

5.1.1.1. Јавни простори

Однос између приватног и јавног простора у контексту ритуала је подложен променама у дијахронијском смислу. Весна Вучинић Нешковић је описала премештање обредне праксе налагања бадњака из приватног у јавни домен које се у току XX века догодило два пута (Вучинић Нешковић 2008). Пореди ову појаву са сличним које су се одвијале у другим културама, закључила је да иницијално кућни обред током времена на различите начине присвајају веће друштвене групе и институције различитих нивоа, укључујући и државу (Исто, 22).

Јавни простори у Новом Саду су већ током Другог светског рата, а нарочито у време социјализма, претрпели велике промене. Због страдања у рату промењена је дотадашња друштвена структура града, док су је послератне миграције додатно промениле. У урбанистичком и архитектонском погледу, Нови Сад је током социјализма значајно измењен. Добио је нова насеља, булеваре, измењене су саобраћајнице, нове важне институције су смештене у

репрезентативна здања, а и сам центар града је постепено стицао нов изглед. У строгом центру града неке сакралне грађевине су порушене (јерменска црква), а неке заклоњене (јеврејска синагога) новим, вишим зградама (зградом главне поште). Споменици сакралног карактера, попут крста подигнутог због заштите од куге, који је био постављен на главном градском тргу, уклоњени су или премештени у црквену порту (као што је то био случај и у другим местима, на пример у Шиду). Новине у јавним просторима села били су споменици или спомен-плоче страдалима у Другом светском рату.

Многи сегменти прославе празника и породичних свечаности подразумевају употребу јавног простора. Када су у питању религијски празници, уочљиво је да су ови аспекти нестајали, и то не само они који се тичу црквеног обреда који је сведен на простор храма и црквене порте, него и обичаји који су подразумевали обиласке кућа: коринђање, маскиране поворке и слични. Они су у сеоским срединама дуже опстали у односу на градске, изузимајући поједина градска насеља.

Јавне манифестације прослава религијских празника, које су укључивале употребу јавних простора, биле су подложне посматрању људи блиских властима који на практиковање ових обичаја нису гледали благонаклоно. У сећањима испитаника ово посматрање је остало веома упечатљиво. Испитаници су често помињали ко их је посматрао (учитељ, државни службеници), сећајући се конкретних особа, описујући позе које су они заузимали („Онако се наслони и гледа...”), као и осећања која је овакво посматрање у њима изазивало.

Јавни простори у којима су се одвијали поједини делови свечаности подразумевали су централне просторе у селима и градовима, као и улице у појединим насељима. Ове улице у неким случајевима можемо посматрати као подручја на граници приватног и јавног: оне јесу јавни простори, али се у њима одигравало и нешто што у јавним просторима у правом смислу те речи није могло да се организује, као што су опходи маскираних поворки, коринђање и слично. У тим случајевима ради се углавном о суседствима насељеним становништвом исте конфесије или истог порекла, а често и о родбински повезаним домаћинствима. Понекад је јавна активност, попут паљења ватри на улици на Бадње вече и кокања

кокица на покладе, опстала дуже од приватних ритуала везаних за одређени празник. У Новом Саду таква обележја су имали делови насеља Петроварадин и Телеп (католичко становништво), Салајка (православно, већим делом пољопривредно становништво) и Подбара (православно градско становништво). На селу је такође постојало такво поимање јавног простора, делова села подељеног у „шорове”, односно ближе или удаљеније улице које имају одлике специфичне просторне али и друштвене структуре.

Метаморфоза ритуалне употребе јавног простора од религијских до секуларних празника приметна је у прослави Првог маја у сремским селима у којима су уочи тог дана организоване „бакљаде”, које подсећају на паљење ђурђевданских ватри: у бакљадама су такође учествовали млади, првенствено ђаци у организацији њихове школе. Слично је и са сеоским црквеним славама, чији су пратећи елементи заједно са обредима потиснути у оквире црквене порте, док је простор главне улице остао доступан тезгама које су постављане поводом социјалистичке славе. Такође, и остали видови просторног понашања везаног за учествовање у социјалистичким сеоским славама подсећају на оно које је пре забрана било карактеристично за сеоске храмовне славе (литије, окупљање у цркви и учествовање у црквеном обреду, поподневне шетње и друго).

Осим простора у насељеним местима, празници су обухватили и окупљања изван насеља, на излетиштима, водицама и другим местима. Ово је карактеристично за пролећно и летње време. У природу се одлазило током ускршњег поста, на ђурђевдански и првомајски уранак (мајалос). Редуковање употребе јавних простора приликом религијских празника приметно је и када су у питању простори ван насеља. Раније одлажење на Лазареву суботу литијом по врбу ван насеља, за Врбицу, укинута је забранама. Такође, литије нису више могле да се виде као пре Другог светског рата у атарима, што је био случај и са литијама на Ђурђевдан, Спасовдан, летњег Светог Николу.

Период одлазака на водице обично је почињао од Ђурђевдана – почетком маја и трајао је до октобра (Ђекић 2001, 48). Међутим, првомајски празници су такође били повод за одласке у природу, уранке и излете у шуми, виноградима, на излетиштима, али и на фрушкогорским водицама као што је водица код капеле

Свете Петке код Беркасова (почетком XXI века ова капела је постала један од фрушкогорских манастира).

5.1.1.2. Приватни простор

Приватни простор у ком је организован породични живот представља место преплитања многих значења: строго приватних схватања и друштвених правила, значајних улагања у економском смислу, место приказивања успеха, богатства, тежњи и укуса (Woodward 2007, 155). Предмети материјалне културе у дому могу да сведоче и о животним стилевима, религијском идентитету или политичким ставовима укућана, као и представама о њима које желе да прикажу јавности. Осим тога, сведоче и о ритмовима свакодневице и празника, који се исказују на различите начине.

Након Другог светског рата приватни простори су претрпели бројне промене. Њихови узроци су била ратна разарања (Сремски фронт у околини Шида), промене становништва у току и након рата. Многе куће богатијих породица (немачких, јеврејских, српских и других) постале су јавни простори, односно седишта новоформираних институција, домови здравља и слично. У многим, нарочито богатијим породицама, појављивао се „вишак стамбеног простора” – у делове њихових кућа локалне власти су досељавале породице или појединце. Тиме је приватност дома добијала другачије димензије.

Текстилно покућство је било важно у опремању дома. Постојале су текстилије које су биле постављане и употребљаване у свакодневним приликама, док су друге биле мање или више свечане. Ово је нарочито била важна разлика на селу, док су у граду на пример, свечани столњаци постављани само у време свечаног обеда, не током читавог периода празновања. Такође, неки предмети су изобичајени, попут пешкира за икону или чаршава и прекривача за високо намештан кревет. Само у појединим породицама се неки од старинских наслеђених предмета, попут столњака са црвеним пругама који је карактеристичан за русинска домаћинства, задржао до данас у употреби тако што га постављају у свечаним приликама као ознаку идентитета и континуитета са прошлошћу.

У сремским селима школска деца су 60-их година XX века уочи Првог маја добијала у школи заставице које је требало да залепе на прозоре својих кућа и да их додатно украсе цвећем. Овим је и приватни простор био укључен у ритуализацију овог празника и његову прославу.

За одређени број празника карактеристично је премештање из јавног у приватно окружење, као што су дочек Нове године или првомајски уранци. Првомајске уранке су у почетку искључиво организоване институције, али су временом почели да се премештају у оквиру породица, или су подразумевали прављење роштиља у дворишту породичне куће.

Елементи кућних обреда или обреда који су се одвијали у ужем кругу породице и пријатеља 80-их и 90-их година XX века су полако постале део комплекса етничких симбола који су неговани у оквиру институција. Тако су у русинском културно-просветном друштву у Шиду приређивана окупљања на Бадње вече на којима су служена традиционална јела за овај дан: бобаљки, капушњици и друга, а простор је украшаван сламом.

Промене које се могу повезати са односом приватног и јавног простора указују на расподелу моћи, а дешавале су се у складу са вредностима које су приписиване појединим празницима током социјализма. На почетку посматраног периода јавни простори су били резервисани за масовне прославе нових секуларних празника који су одражавали идентитет новог уређења. Употреба јавних простора приликом религијских празника била је везана само за простор цркве и црквене порте. Опозиција која је оваквим распоредом направљена била је, на пример, очигледна када су у питању сеоске славе. Храмовне славе су тада подразумевале опход унутар порте, где су биле постављање и тезге са играчкама и другом робом. Социјалистичка слава је у сремским селима најчешће била само неколико дана касније, када је читаво село бивало место на ком су се одвијали поједини елементи прославе, при чему су најважнији делови били у центру.

У наредном периоду, секуларни празници попут Првог маја губили су идеолошки набој и делимично су се преместили у приватно окружење. Пред крај социјалистичког периода, у периоду који је био обележен

ретрадиционализацијом, дошло је до поновног преласка појединих обреда карактеристичних за религијске празнике из приватног у јавни простор.

5.1.2. Време

Време представља друштвену конструкцију која се може посматрати као политички процес (Verderi 2005, 79–80). Кетрин Вердери је под етатизацијом времена подразумевала политички утицај на рачунање времена, али и утицај на начине на који ће грађани проводити време, при чему је овај утицај редовно изазивао борбу за слободно располагање временом. У настојању да створи новог социјалистичког човека, румунска држава је покушавала да промени организацију времена у којој су посебно место имале недеља, празници и дужи периоди током године. У складу са тим, одржавали су се партијски састанци, одређивало радно време и световни празници (Исто, 108). Нови временски циклуси и укидање верских празника изазивали су снажне отпоре и сналажење да се празници ипак обележе (Исто, 109).

Осим државног календара, који је био одраз трансформација које су се одвијале у друштву (Ивановић-Баришић 2014, 275), динамика празничног и непразничног времена одређена је и црквеним календарима, етничким, породичним и локалним традицијама, професионалним и другим припадањем.

Према Дуњи Рихтман-Аугуштин, празници социјалистичке Југославије су служили успостављању легитимитета нове државне власти (Rihtman-Auguštin 2000, 101). Ово је показала посматрајући „како политички празници и ритуали ритмизирају живот” (Исто, 103). Поређењем социјалистичких празника и ритуала с традиционалним обичајима годишњег циклуса, може се закључити да су их они донекле пратили, али су их и нарушавали. Календар социјалистичких празника је такође познавао циклус зимских и циклус пролећних празника и поштовао дужу летњу паузу, али је померао њихове прелазне врхунце. Први мај, као значајни државни празник социјалистичке Југославије долази (углавном) непосредно након раздобља у које пада Ускрс, док је 29. новембар је антиципирао адвент и божићне

празнике (Исто, 116). Према њеној анализи, метаморфоза социјалистичких празника је имала за циљ декристијанизацију народне културе.

Као што су нови празници временски пратили старе, слично је било и са предметима чија је употреба била карактеристична за те празнике. Некада су коришћени исти предмети, попут божићне јелке или поклона за децу за Нову годину. Тада је значајно било њихово разликовање, првенствено у времену њиховог коришћења. Тако је сачувана писана „препука” о прослављању Нове године, да се из продавница повуку дечије играчке за Божић, а обезбеде њима за Нову годину. Такође, божићна и новогодишња јелка су се разликовале углавном само у времену кићења. Код новосадских католика је сачувано сећање на тајно доношење Божићног бора кући, „под капутом”, да би се окитио на Бадње вече. У истом периоду, само неколико дана касније, на улицама и пијацама су се јавно продавале новогодишње јелке. Са друге стране, Русини гркокатолици који поштују јулијански календар китили су јелку, али не на Нову годину него на Бадње вече, 6. јануара.

Настојање да се постигне дехристијанизација друштва огледало се и у ремећењу временске структуре породичних прослава религијских празника. Тако су државни службеници и локални функционери морали да присуствују поподневним састанцима који су по правилу одржавани на Бадње вече у Шиду, у време највећих припрема за Божић и у време вечере. Они су у тим ситуацијама породичну вечеру одржавали касније увече.

Живот у средини у којој живе припадници више конфесија довео је и до неких специфичности у рачунању времена. Тако су више пута могле да се чују изјаве о периоду „између католичког и православног Петровдана” или „на католички Божић” и слично.

Декристијанизација се огледала и у скраћивању празничних циклуса и редуковању ритуала. Тако су ускршњи празници у многим породицама сведени на сам Ускрс и посете гробљу на Побусани понедељак или Ружичало, док су покладни обичаји у многим местима заборављени, а пост је све мање држан.

Поједини сегменти обичаја наглашавани су пуцањем из пушака, посебно на Бадње вече пред вечеру. У селима су постојала ловачка удружења, па су ловци

испаљивали хице из својих пушака пре вечере. Саговорници се сећају да су се тада чули пуцњи по целом селу (Гибарац, Беркасово).

Флуидност граница временских интервала празничног и непразничног времена подложна је разнородним утицајима. У западној култури у новије време су забележени утицаји маркетинга којима се покушава да се божићни период, познат као период највеће потрошње, продужи стављањем акцента и на празнике који му претходе, попут Дана вештица (McKaу 2008).

Веза између хране и ритмизације времена је вишеструка и огледа се како у свакодневним, тако и у празничним контекстима. Поједини празници су били прилике када су могли да се пробају први плодови те године, попут јабука на Петровдан или грожђа после освећења у цркви на Преображење. Промене у начину живота довеле су и до промена у овим ритмовима и постепеног нестанка правила који их одређују.

Поступци са предметима који се користе приликом ритуалних активности указују на преплитање цикличне и линеарне концепције времена, што је иначе својствено ритуалима (Вучинић Нешковић 2008, 22). У овоме посебну улогу имају биљке као обредни артефакти, који постају симболи празника током годишњих циклуса: врба, селен, липа, грожђе, божићно дрво и друге.

Специфичан однос концепција времена и ритуалних активности има посебан значај за изградњу колективног идентитета. „Календарски обред претвара догађаје из историјске приче у неку врсту цикличног светог мита који се редовно понавља, и који производи моћне слике и подстиче активности помоћу којих се гради колективни идентитет” (Вучинић Нешковић 2008, 22). Ово се може приметити и у значају формирања приватних, породичних традиција везаних за одређене празнике (на пример, породичних традиција око божићног, односно новогодишњег дрвета).

5.1.3. Активности и улоге учесника

Друштвени оквир породичних свечаности је требало дефинисати у сваком појединачном случају. Под тим подразумевам круг људи који су били на неки

начин укључени у породичне прославе, односно догађаје који су се обележавали, као и њихове улоге у њима. Положај појединаца у друштву и породици зависио је од много фактора, а то се огледало и у области породичних свечаности. Поред чланова уже породице или укућана, велику улогу у породичним свечаностима имао је и одређен шири круг људи, обично чланови шире породице и пријатељи са њиховим породицама. Значајне промене у структури породице доводиле су и до промена у подели улога у празничним приликама.

Сматра се да је данашње схватање дома и приватног живота у Европи умногоме наслеђе XIX века (Buchli, et al. 2004), времена када су формиране и устаљене многе породичне традиције значајне за дефинисање породице. Заједно са њима, развијане су норме уређења дома, у свакодневним и посебним приликама.

Улоге у формирању и одржавању нових социјалистичких празника повераване су организацијама које су званично имале мањи политички значај у односу на, на пример, Комунистичку партију. То су Антифашистички фронт жена, са значајном улогом у формирању новогодишњих прослава, као и Социјалистички савез радног народа који је имао, између осталог, водећу улогу у организовању социјалистичке славе. Међутим, у оквирима самих прослава, на нивоу јавних манифестација, као централне личности или гости појављивали су се државни или локални званичници, чланови Комунистичке партије. Школе и учитељи су такође имали изузетно важну улогу укључивањем деце у нове ритуале.

Још један од знакова и последица дехристијанизације друштва односи се на породично учествовање у црквеним обредима. Учесници су највећим делом били старије жене, као и деца. Често су родитељи бранили да деца иду са бабама у цркву да их не би „звали у месни одбор на саслушање”. Породични одласци у цркву и за највеће празнике сведени су на одласке појединих чланова. Заједно са чињеницом да су многи млади мигрирали са села у градове, ово је значило да су њихова деца одлазила у цркву не у месту становања, него у месту где су живели њихови бабе и деде. Самим тим, у градовима се није повећавала заједница која је везана за цркве, чак ни када је број чланова одређене етничке групе растао.

Одржавање улога у празничним припремама понекад је опстајало и поред дељења породице чији су се млађи чланови одселили из села у град. У селу у ком су мештани зависили једни од других, где су везе биле чврсте, попут Илинаца, велики значај се придавао породичним везама и њиховом одржавању и неговању. У већем месту, Шиду, није се толико полагало на такав начин одржавања веза, што је ипак задржано код Русина који су у Шиду живели као једна мања, углавном повезана заједница.

Директне промене везане за састав породице одвијале су се у случају сина јединца, који је млад погинуо оставивши мајку, оца, жену и две ћерке у кући (Шид, Срби). После његове смрти, почетком 60-их година, за крсну славу нису више припремали колач ни кољиво, а славу (Ђурђевдан) су само „обележавали“: „Деда је сматрао да се са смрћу његовог сина јединца завршава слављење славе у тој кући...“. У истој породици, сламу су на Бадње вече уносили док је деда био жив.

У српским породицама у којима није било мушког наследника, ћерке су сматрале да не треба да уводе новине у слављење крсне славе. Иако су неке измене извршене после очеве смрти, на пример мање промене у јеловнику, за куповину нове иконе и друге веће промене оне саме су сматрале да није у реду да изврше. Ово је у складу са схватањем да се слава преноси по мушкој линији. Међутим, често су се у разговорима наглашавале заслуге жена за одржавање традиције.

5.1.4. Ритуални артефакти

Предмети који се употребљавају приликом породичних свечаности носиоци су слојевитих значења, везаних за особе и групе које их користе, као и за прилике у којима се употребљавају. Предмети материјалне културе у дому могу да сведоче о животним стиливима, религијском идентитету или политичким ставовима укућана, као и представама о њима које желе да прикажу јавности. Осим тога, сведоче и о ритмовима свакодневице и празника, који се исказују на различите начине. Будући да су породичне свечаности прилике у којима градиво

одређену слику о себи и такву је представљамо другима, али и себи самима, многе промене које су се догодиле у овом периоду у области која нас интересује, пратиле су промене у идеалима тог периода.

Артефакти који су коришћени приликом породичних свечаности, слично онима који се употребљавају свакодневно, веома су разнолики. Од предмета који припадају свету природе, попут биљака, до предмета који су израђени у масовној производњи. Неки се користе једнократно, при чему се посебно припремају, прерађују и украшавају само за ту прилику, као што су ускршња јаја, док се други генерацијама чувају у породици. Честа је употреба оних који су имали нека посебна, лична значења за кориснике. То су предмети који их подсећају на неке чланове породице, на лепе успомене, путовања, или имају обележја етничких симбола због којих су им важни. Ова значења се придају свим врстама предмета: од посуђа, свечаних порцеланских сервиса за ручавање или текстилија до појединих врста јела која су припремана на неки посебан начин.

У следећем поглављу ће бити посвећена пажња односу између људи и материјалне културе у посматраним процесима ритуализације и начинима на које ови односи доприносе установљавању, одржавању и исказивању индивидуалних и колективних идентитета. Такође, у претпоследњем поглављу биће посматран и процес објектификације у контексту музеолошког институционализовања памћења.

5.2. Празници као узрок тензија и сукоба у породицама

Одлуке о начину обележавања породичних свечаности биле су доношене у складу са односима моћи у породици. У многим сеоским породицама је мушкарац – домаћин био тај чије су се одлуке поштовале: „Мој свекар је инсистирао да за Бадњак буде девет јела!” У другим породицама жене су учествовале у одлучивању и успевале да спроведу своју вољу. У многим приликама жене су причама о породичним традицијама, окупљањем породица и приређивањем породичних свечаности учествовале у њиховом чувању. Поново су се чула и раније забележена сведочења о тајном паљењу свеће о празницима, што су чиниле

жене у остави – шпајзу. Међутим, у неким породицама су жене биле одлучне у томе да им нов однос према породичним традицијама буде део стратегије за добијање бољег друштвеног статуса породице и појединих чланова. Тим пре што су, поред самог вршења религијских ритуала, некада и наизглед неважни делови припреме породичне празничне прославе били доступни погледу јавности. Ово је било нарочито значајно у доба које нас овом приликом интересује, јер су тако могли да се добију закључци о политичком опредељењу чланова породице, што би утицало на њихов каснији живот:

„После рата није баш ни било попова. После, кад се смирио рат, онда је попа долазио. За свечаре је долазио, само – није у сваку кућу долазио поп. Долазио је у кућу ко није с комунистима, ко није волео Титу. Код нас није долазио, деда је био комуниста. Ја сам волела да долази. Кад смо отишли да продајемо вино за Светог Јована, за Крстовдан је попа долазио у сваку кућу. Кад смо се вратили из Вишњићева, свекрва каже: „Ја сам закључала врата, нисам пустила попу”. Мени је то било јако непријатно, откуд није пустила попу, није то било – само 5-6 кућа да нису пустили попу. „А, нек се он меша тамо с људима, шта ће му попа!” А она после ишла у цркву, а нама није дала да попа дође да освети кућу. Кад, после неколико година, она није била код куће, а ја њу нисам ни питала – кад је било Крстово, иде попа од куће до куће, а ја отворим врата широм и чекам попу. О, реко’, ’оћу ја бити изнимка осим свог света, да не чекам попу. А баба: „Сам’ нек се он меша с људима...”²¹

У разговорима су испитаници често правили поређења са данашњим временом када је у питању круг људи који је карактеристичан за поједине прославе. Тако су за славу наглашавали да су је раније обележавали у уском породичном кругу, са кумовима, за разлику од садашњих слава на које се већином позива велики број пријатеља. Слично је са крштењем деце, које се сада често приређује на први дететов рођендан и позива се велики број гостију, док су у другој половини XX века деца крштена још као бебе, без присуства родбине, гостију, као ни родитеља самом црквеном обреду.

Сустретање чланова породице који иначе не живе заједно и не деле иста животне стилове приликом породичних свечаности, уједно су и прилике у којима

²¹ Испитаница из Беркасова, Српкиња православне вере, рођена 1921.

долази до суочавања са различитим погледима на материјални свет који једне и друге окружује. На тај начин долазе до изражаја бројне културне разлике, праћене мањим или већим међусобним разумевањем.

У етнички и религијски мешовитим породицама породичне свечаности поводом религијских и секуларних празника могле су да буду прилика за зближавање њихових чланова, али и повод за несугласице као последице културних разлика. Ове несугласице су се додуше јављале и у етнички и религијски хомогеним породицама у којима су се ипак појављивале разлике услед генерацијског јаза, другачијег порекла супружника и слично. Испитаници су ми ипак најчешће говорили о прихватању других традиција. Снахе су чешће прихватале традиције породица својих мужева уколико су живеле у истом домаћинству са свекрвом и свекром. При томе су њихове свекрве углавном биле носиоци традиција, а снахе су постепено преузимале поједине послове или ритуалне функције (Бугарски 2016).

Конфликти унутар породице, везани за породичне свечаности, у интервјуима углавном нису помињани. Вероватно постоји више разлога за то, а међу њима је свакако чињеница да смо у разговорима углавном били на трагу идеалног модела прославе, иако је увек била реч о сећањима на конкретне прославе појединачних породица. Најчешће је помињано генерацијско неслагање у вези начина прослављања или прихватања или одбијања нових традиција. Различит однос према цркви је такође био повод за конфликте. Сукоби су некада решавани тихо, тако што су супротне стране прећутно настојале да остваре своју вољу; некада су супротна мишљења само гласно изговарана, док су отворени сукоби најмање помињани.

5.3. О променама у породичним прославама празника

Као што је већ речено, концепт ритуализације скреће пажњу на начин на који се одређене друштвене активности стратешки издвајају у односу на остале и стављају у привилегован положај у односу на друге, обично у већој мери свакодневне активности; на тај начин се прави квалитативна дистинкција између

светог и профаног (Bell 1997a, 74). Стратегије ритуализације су културно специфичне јер свака култура дефинише разлику између ритуалних и неритуалних активности у складу са сопственим вредносним системом (исто).

Весна Вучинић Нешковић је, анализирајући бројне примере обредних пракси, приметила да се и у оквиру оних који се могу подвести под појам *измишљања традиција* у највећем броју испоставља да имају упориште у историјским или другим савременим узорима: „Поред тога, *ново* у традицији не може се сагледавати само на нивоу обреда у целини, већ пре на нивоу његових структуралних и значењских елемената. Тек на том нивоу могу се установити нови *мозаици* који укључују креативно комбиновање старог и новог. Најзад, шта је стара а шта нова традиција, подложно је субјективној процени појединаца, пре свега главних иницијатора и носилаца” (Вучинић Нешковић 2008, 25)

Са становишта теорије ритуалног преноса (Langer et al. 2006), разликују се контекстуални аспекти и унутрашње димензије ритуала. При томе, промене у једном или више контекстуалних аспеката, доводе и до унутрашњих промена у ритуалу, односно његовог премештања – трансфера ритуала у други контекст. Контекстуални аспекти су: медијски (путем којег се материјализују текст и извођење ритуала – усмена традиција, писани текст, извођење у стварном животу, филм, телевизија, интернет), географски, просторни, еколошки, културни, религијски, политички, економски, друштвени, родни, групни, историјски. У унутрашње димензије ритуала спадају: текст (сценарио), извођење, естетика, структура, интеракција, инструментализација, комуникација, симболизам, приписана значења и друге (Langer et al. 2006, 1–2).

Ритуални трансфер се односи на читаве ритуале, поједине симболе, предмете, али и на поједине сегменте или низове сегмената ритуала, при чему се појављује још један контекстуални аспект: ритуал у који је тај сегмент уклопљен (Исто, 3). Према немачком историчару религија Гладигову, ритуални низови који се састоје од ограниченог броја обреда могу да се појаве у различитим комплексним ритуалима; они могу да се мешају и уређују на различите начине, али их учесници препознају као целине (према Langer et al. 2006, 3). Када се исти ритуални низови појаве у различитим ритуалима, учесници их препознају и

доживљавају као *ритуалне цитате*, при чему је ово препознавање и била намера. Ритуални низови могу бити различите дужине и доживети разне измене, али све док су препознати они функционишу као ритуални цитати – ову појаву је Гладигов назвао *интерритуалност* (исто).

У динамици ритуала везаних за празнике који су посматрани овом приликом, најчешће је дошло до промене више важних контекстуалних димензија које се односе на политичке услове, положај религије у друштву, економске услове, медије путем којих су преношени, што је доводило и до драстичних мењања, па и нестајања појединих обредних елемената. Такође, поједини елементи ритуала су премештани из једне ритуалне сфере у другу, укључујући и оне који су из религијских прешли у секуларне ритуале.

Ритуални низови у домену породичних и јавних свечаности поводом празника, који се препознају као ритуални цитати, формирају се не само од низа обреда, него и као групе повезаних структурално-формалних елемената ритуала. Социјалистичке славе и сеоске храмовне славе представљају пример интерритуалности, односно преношења ритуала из религијског у секуларни контекст. У овом процесу се као ритуални цитат јављају: временски оквири (најчешће летњи период, са неколико дана разлике, као и распоред дневних активности), употреба простора (поворка кроз село, место постављања тезги са играчкама и лицитарским производима, заједнички јавни обед и породични ручкови, поподневне шетње, одлазак на гробље), активности и улоге учесника (учествовање у јавном делу обреда односно свечаности, породична прослава), артефакти (свечана одећа, заставе, храна, продаја на тезгама).

Слични ритуални цитати могу се идентификовати и у другим прославама: ђурђевданским и ускршњим обредима који су свој одраз добили у елементима првомајских прослава (уранци, употреба зеленила и ватре), као и божићним и новогодишњим обичајима и прославама (даривање деце, кићење бора и други).

Однос између свакодневице и ритуала у контексту ритуалне динамике некада је веома очигледан, као приликом јавних приказивања покладних маскираних група које се критички осврћу на свима познате актуелне догађаје. Са друге стране, ритуализацију може представљати и неки тајни чин унутар

домаћинства, као што је паљење свеће на месту скривеном од погледа. Тајност овог чина, који је у претходном периоду био централни део важног породичног ритуала, последица је наступања великих контекстуалних, друштвено-политичких промена, које утичу на промене унутрашњих димензија ритуала. Осим ове врсте промена, ритуална динамика подразумева и оне које су настале без великих утицаја „споља” – услед креативности стваралаца или жеље да се унесе нека новина. Примери оваквих промена су бројни у домену ритуалних артефаката и ширег материјалног окружења које је повезано са ритуализацијским процесима.

6. МАТЕРИЈАЛНА КУЛТУРА У ПРОЦЕСИМА РИТУАЛИЗАЦИЈЕ

Предмети материјалне културе имају значајну улогу у дефинисању односа између свакодневице и празника. Када су се испитаници присећали и објашњавали да ли су се неки празници обележавали или не, обично су помињали предмете материјалне културе: „Не сећам се да се славило, чак ни да су се *правили колачи...*” (Бугарски 2016). Сећање тада младог брачног пара Русина из Беркасова, који се крајем 1950-их преселио у Шид, говори о начину на који су почели у својој новоизграђеној кући у Шиду да обележавају шидску русинску славу – Кирбај.

„Муж је био запослен на железници и радио је тог дана. После повратка с посла причали смо о томе да би требало да спремим неки празнични ручак. Кад сам почела да припремам кокошку чули смо да се нека кола заустављају испред наше куће. Изненидили смо се и изашли да видимо ко је. Кад оно – дошла су његова браћа из Бачинаца и све су донели: ручак, печено месо, све – знали су да смо правили кућу, немамо! „Ево све смо донели! Јел’ имаш тањире? Ако немаш, нема везе, снаћи ћемо се!” (Ево видиш, овде је био шпајз, али смо морали да га порушимо да можемо да постављамо столове, кад нам сви дођу немамо места!) Од тад смо сваке године славили Кирбај.”²²

Осим спремања празничне хране, припрема породичних свечаности подразумевала је поклањање велике пажње уређењу простора. Црквене, сеоске славе или Кирбаји биле су прилике када се кућа спремала, „месец дана раније, куће су се сређивале скроз – до тавана! Двориште, собе, браве; више се крчило за Ускрс, али унутра комплет све, завесе, постељина... све је морало да буде под конац”. Ово спремање куће и покућства обављало се раније, јер је пред саме празнике највише времена посвећивано припреми празничне или обредне хране.

Ритмизација времена смењивањем свакодневице и празника огледала се и у уређивању приватног простора и често је обележена одговарајућим артефактима и поступцима који су повезани са материјалном културом. У периоду пре Ускрса

²² Испитаница из Шида, рођена у Беркасову 1938, Русинка гркокатоличке вере.

куће су се сређивале, што је било повезано и са неким обичајима, попут обичаја да се на Лазареву суботу чисти око куће, спаљују старе крпе и слично (Босић 1997). У шокачким селима је током посматраног периода одржавано уређивање куће у складу са црквеним календаром, те су у време Коризме (пред Ускрс) и Адвента (пред Божић) од ентеријерног текстила употребљавани они предмети који су мање украшени, за разлику од празничних прилика када су употребљавани предмети са раскошним белим везом. У соби до улице – „чистој” или „стајаћој” соби – за Адвент или Коризму кревети су се намештали са постељином са дискретнијим украсим, са малом чипком или без ње, док су се за празнике користили креветски и стони чаршави са раскошним „шлингерајем”. По речима саговорнице, сви су морали тако да раде, јер су собе до улице, а прозори ниски, тако да је свако могао да „вирне”.



*Фотографија 24. Ната Нинков кречи кућу, 25. 04. 1959. Ускрс је те године био 3. маја.
Снимила Мила Јефтић. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине*

Календарски празници и обичаји диктирали су и начин облачења. Одевање у време поста и месопуста било је различито. Опште распрострањен је био обичај да се током поста и посебно на Велики петак облачи тамна и скромна одећа, а за Ускрс и друге празнике свечана. Такође, празници су били прилике када се набављала и шила нова одећа. Деца су обично добијала нове ствари пред Ускрс, односно за Врбицу, а млади најчешће пред сеоске славе. Девојчице су често

добијале нешто од одеће или обуће у црвеној боји, попут шеширића за Врбицу који је носила мала Новосађанка седамдесетих година XX века (Музеј Војводине, инв. бр. 12000). На селу је посебно велика пажња придавана одевању за сеоске славе.

Предмети који су део неког празничног ритуала задржавају карактеристике „светог” и након завршетка празника, а неки се користе на одређен, такође ритуалан начин у неком другом периоду. Овим поступцима се остварује још један ниво повезаности између различитих периода дефинисаних ритуалима. Тако се ружа са божићног колача чувала до Малог Божића или се остављала за кућно слеме или на таван куће (Босић 1996, 50); освећена вода се чувала на подметачу направљеном од уплетених влати божићне пшенице (Музеј Војводине, инв. бр. 2055). Постоје и ритуални поступци са одређеним артефактима који су обележавали затварање и понављање временских циклуса: ускршње јаје чуваркућа се чува до следећег Ускрса, као и непрегорели део бадњака у неким местима који се чува до следећег Божића (Босић 1996, 80).

6.1. Предмети из природе у процесима ритуализације

6.1.1. Биљке као ритуални предмети

О дрвећу и другим биљкама у обичајном животу писала је М. Босић у неколико радова, у оквиру описа појединих обичаја (нпр. Босић 1996), или у радовима који су фокусирани управо на место биљака у обичајном животу Срба у Војводини (Босић 1988–89, 1998). Други аутори су такође оставили радове о месту појединих биљака у обичајима народа који живе у Војводини (Међеши 1972–1973). М. Босић је показала да биље има посебно важну улогу у божићно – новогодишњим обичајима, као и у пролећно – летњем периоду.

Зеленило (зелене гране и лишће) је имало улогу у религијским и секуларним празницима у време социјализма. Обичај плетења иванданских венаца је опстао у многим местима у овом периоду, што је забележила и М. Босић: „Све ове радње везане за ивањданско цвеће и венце мање – више у народу се

практикују и данас, и свакако представљају континуитет старих паганских обичаја које је прихватила и црква, што им је продужило трајање.” (Босић 1998, 164–165). Осим код Срба, плетење ивандањских венаца и кићење кућа њима сачувано је и код Русина у Срему.

Као што је већ поменуто, кићење кућа и прозора зеленилом и цвећем било је уобичајено и за државни празник Први мај. Деца у Срему су у школама добијала папирне заставице Југославије које је требало да ставе у прозоре својих кућа, заједно са цвећем и зеленилом. Сам начин на који је то постигано директно је везан за ђурђевданске обичаје (и обичаје карактеристичне за неке друге празнике у том периоду, као што су Спасовдан Духови), односно кићење кућа и прозора зеленилом и цвећем, попут јоргована. У мађарској култури кићење кућа зеленилом је карактеристично за првомајске обичаје, односно празник Светог Филипа и Јакоба (Dömötör 1972, 43).



Фотографија 25. Капија и прозори окићени зеленилом. Радници сомборске текстилне индустрије спремају се да крену у „Шикару” (оближња шума) на прославу 1. маја 1945. Фотографија из фототека Музеја Војводине, одељења за новију историју, инв. бр. 8691.

Употреба зеленила и јоргована којим су се китили прозори кућа такође упућује на везу са ђурђевданским обичајима, какве је забележила Мила Босић:

„Поред кићења стоке и посуда за млеко зеленилом, веома је значајну улогу у Ђурђевданским обичајима имало и кићење кућа, као и људи, различитим врстама зеленог биља и дрвећа, а тај се обичај одржао у неким селима све до савремених дана. (...) У селима јужног Баната куће углавном ките врбовим и липовим гранама, а у Бачкој и Срему селеном, копривом и цвећем, најчешће јоргованом. (...) Може се рећи и да свако село има свој начин кићења кућа и прозора.” (Босић 1996, 293)

Кићење цвећем и зеленилом у пролећним обичајима, везаним за први мај, Ђурђевдан и друге пролећне празнике било је везано за младе – момци су китили куће девојака или су постављали мајско дрво испред девојачке куће. У социјалистичкој верзији обележавања 8. марта цвеће је имало улогу, али не у поклањању девојкама, него највише мајкама или супругама, као и запосленим женама. На тај начин може се рећи да је фокус померен са места неударних девојака и њиховог положаја у друштву и љубавне комуникације са удварачима, на жене са другим положајем у друштву: мајке или жене запослене у неком, наравно, државном предузећу или установи. Централна улога младих у пролећним обичајима добила је свој пандан у још једном социјалистичком празнику са јаким политичким и симболичким садржајима – Дану младости.

У Новом Саду није било кићења кућа биљем и цвећем за пролећне празнике, или је оно сведено на симболичну форму: за Ђурђевдан је био убран ђурђевак и стављан је у мању вазу која је стајала на прозору.

Судећи по сачуваној фотографији у збирци Музеја Војводине, где се види да се ивандански венци продају на пијаци, можемо закључити да су ови венци постављани на куће и у периоду социјализма, али нам је непознато колико је тада тај обичај био распрострањен.



Фотографија 26. Продаја ивандањских венаца и цвећа на новосадској пијаци. Снимила: Јулија Пап, 7. јула 1957. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине

Међу биљкама које су имале посебно место у ритуалима налази се босиљак. Босиљача је чувана у кући и коришћена у обредима освећивања приликом крсне славе. Босиљак је стављан и на божићни колач, а семе ове биљке је коришћено у украшавању колача – од њега су прављене очи за птице које су се налазиле на колачу.

Божићна слама је један од симбола Божића који подсећа на место рођења Исуса Христа. Уношење сламе у кућу на Бадње вече био је важан ритуал у ком су учествовали сви укућани, али је имала важну улогу као ритуални артефакт и у наредним данима божићног циклуса празника. Слама је била на кућном поду три дана и недвосмислено указивала на важан празник. Изношена је из куће трећег дана Божића, пре сунца. Део божићне сламе је стављан на воћке (неки су плели венчиће од те сламе и њих стављали на воћке) и у гнезда квочкама, а остала слама је спаљивана „да не туче град” (Упитник, Беркасово). Слама се што раније стављала на воћке, да би воће што раније родило (Упитник, Илинци).

Мила Босић је описала обичај *магијске вршидбе*, који је код Срба у појединим местима североисточног Срема сачуван до 70-их година XX века: на Нову годину (по јулијанском календару), тј. на Светог Василија или Мали Божић, деца су у групама обилазила село, звонећи клепетушама и „вршила” божићну сламу на гувнима (у задњем делу дворишта, не месту на ком се вршило жито).

(Bosić 1990, 68). Домаћин их је симболично ударао бичем, као што при вршидбини чини човек који стоји у средишту круга и води коње.

У периоду социјализма, обичаји са божићном сламом су остали важан део обредно-обичајне праксе везане за божићне празнике. Испитаници су по правилу са пуно емоција описивали радост приликом уношења сламе у кућу, играње и спавање у слами. Са друге стране, престанак одржавања ових обичаја за њих је значило да се божићне традиције гасе и најчешће су их објашњавали другачијим начином живота, побољшањем куповне моћи и уношењем тепиха у домаћинства. Слама је тада симболично била присутна у ситу испод божићног колача, испод столњака или испод, све присутнијег, божићног дрвета.

Снажна симболика сламе као важног дела божићних традиција очувана је и у градској средини, где се мала количина сламе увек стављала на божићну трпезу, испод божићног колача или је нашла место у малом завежљају са границом хроста који је имао улогу бадњака.

Божићна пшеница која је посејана на тањирић и озеленела до Божића и у којој се палило кандило или свећа, свакако је један од симбола божићних празника. Мила Босић констатовала да је ово раширен обичај у Војводини (Босић 1996). Према њеним речима: „Обичај озеленеле пшенице на божићне празнике и магијски поступци са њом и данас су заступљени у многим кућама, иако њена улога и значај немају више некадашњу важност и смисао, већ се обичај данас одржава као традицијско наслеђе” (Босић 1998, 156).

Витомир Белај је приметно да је у Хрватској, на панонском подручју, „дошло до *пуњења* обичаја новим симболичким значењима, дошло је до његове својеврсне ренесансе, па се у XX стољећу шири” у Словенији, у аустријско Подунавље, у Мађарску и на југ и исток, захватајући првенствено католичко становништво (Белај 1991, 219). Он сматра да је последица ове експанзије ширење овог обичаја још у XIX веку код дела „пречанских” Срба, а да је његова распрострањеност код осталог православног становништва последица чувања архаичних обичаја (Исто).

Судећи по једном музејском предмету из Етнолошке збирке, божићна пшеница је понегде након божићних празника чувана на посебан начин: влати су

уплитане је и пресоване у облику сунца, па је на њој чувана посуда са освећеном водом, за коју се сматрало да може да помогне укућанима у невољи (инв. бр. 2055). О овоме, осим података у инвентарном картону за овај необичан музејски предмет, нема других података у литератури која ми је била доступна.



Фотографија 27. Подметач, Бачки виногради (Бачка), Мађари, 1955. Израђен је од исплетене и пресоване младе божићне пшенице. Влати су везиване вуном у бојама мађарске тробојке. Музеј Војводине, инв. бр. 2055 (Снимила: Милица Ђукић)

Осим божићне пшенице, стабљике младе пшенице имале су у северном Банату улогу у ускршњим обичајима, а широм Војводине у ђурђевданским обичајима, као и у обичајима за Спасовдан (Босић 1998, 156).

Приликом божићних празника зрна житарица су имала улогу у разним приликама. Зрна из жетвеног венца су приликом божићног ритуалног полагања давана живини као храна (Љуба, податак из Упитника Етнолошког атласа Југославије). Приликом сеоских слава, жене су стајале поред цркве око које је обилазила литија и посипала учеснике у литији зрнима пшенице. Попут сламе за Божић, зрна житарица су такође симболично присутна у грађанској прослави овог празника, макар као декорација свечано постављеног стола за Бадње вече (у српској породици у Сремским Карловцима).

6.1.2. Божићно дрво и новогодишња јелка

Иако је коришћење зеленила током божићних празника опште распрострањен обичај на територији целе Европе, кићење божићног дрвета, одн.

новогодишње јелке у данашњем облику преузето је из немачке и аустријске традиције. Познато је и да је принц Алберт, муж краљице Викторије, у В. Британију пренео обичај кићења божићног дрвета из своје немачке домовине. У другим земљама су га такође прво прихватили на дворовима.

Божићно дрво је раније, до Другог светског рата, а у појединим русинским селима и до 60-их година, чинила сува грана трњине са гранама обмотаним креп-папиром, или зимзелено дрво, а уношено је и кићено на Бадње вече, пре или после вечере. Украси за овакво божићно дрво су били: колачићи, лицитарска срца и други облици, „салон бомбоне” (чоколадне, или у јефтинијој варијанти бомбоне од шећерне масе) у светлуцавим шареним омотима, разни слаткиши, воће, свећице, украси од папира или ораха у светлуцавој хартији.

Бор или јелка у Гибарцу је кићено на Бадњи дан, пре или после вечере и било је у углу стола све до освећења куће на Три Краља. Саговорнице се сећају да су, као деца, пре Другог св. рата, после Света Три Краља (Богојављење) одлазиле код ујака, тада најбогатијег човека у селу, када је он скидао украсе са *бора* и делио их свој присутној деци из родбине, а то су биле салон-бомбоне (које су многи називали „мачке у цаку”) и лицитарски украси. Ујак је нестао у рату и више се није тако окупљала родбина код њега. Имао је и других украса, каквих после рата није било.

У селима су китили бор украсима које су сами правили тако што умуте шећер, беланца и мало сирћета, направе фишек од чвршћег папира и истискују ту масу кроз мали отвор на врху фишека. Тако су се правили украси у облику срца, кружића, грозда и пуслица. Украси се потом суше у отвореној рерни. Увијали су орахе и шишарке у станиол и куповали лутке, срца и патрице од лицитара и њима китили бор. Временом су се појавиле прскалице, свеће са жабицама, а 80-их су доносили украсе из Немачке.

Русини су по селима такође китили дрво за Бадње вече. Мушкарци су изјутра одлазили у шуму да донесу бор из шуме. Осим бора коришћено је и дрво зимзелене „вење”, а украшавано је салон бомбонама и лицитарским украсима у облику лутке и коња, као и округлим или овалним колачима. Божићно дрво је такође стајало до Богојављења, односно до посвећивања куће. У Бикићу је то

често било и дан касније, обзиром да је свештеник на само Богојављење обилазио куће у Беркасову, а сутрадан у Бикић Долу (Бугарски 2016). После освећивања куће божићно дрво се склањало, а деца су појела преостале салон бомбоне, мада су их углавном појела до тада и оставила на бору само савијене омоте.

У неким католичким и протестантским породицама кићење се одвијало у тајности, тако што је неко од одраслих тајно китио божићно дрво у посебној просторији, те се оно увече показивало деци. Деци се говорило да је мали Исус или анђео донео окићено божићно дрво.

Срби у војвођанским градовима су китили божићно дрво и у периоду између два светска рата. Насупрот томе, Срби у селима нису имали овај обичај. У посматраном периоду се он ипак раширио и у сеоским срединама, и то као кићење новогодишње јелке. У Упитнику ЕАЈ је 1971. године забележено да Срби у сремским селима уносе јелке за Нову годину, па их држе до Божића.

Код Срба у Шиду 50-их година није било уобичајено божићно дрво или јелка, мада је постојало у неким кућама. Саговорница још увек чува један украс, део комплета од 40 кугли које је добила када је имала две године. Она каже да је у њеној породици кићено божићно дрво јер су живели у крају где је било много Словака, „да се не би разликовали”. Такође, сећа се и како су њене сиромашније комшије Словаци китили божићно дрво: ту су били „мачке у цаку”, изрезани папири, ситни колачи.

У Новом Саду је, по речима покојног фрањевачког свештеника Тадеја, на почетку социјалистичког периода било време када су људи тајно, испод капута носили божићно дрво. Временом је божићно дрво постало новогодишња јелка – обележје Нове године и уобичајено у домовима у Војводини. У продаји су се нашле пластичне јелке и различити украси. Међутим, у неким породицама је задржано кићење јелке на Бадње вече (русинске породице у Турђеву и Новом Саду), а раније кићење, пре Нове године, почели су да практикују тек у последњих неколико година.

Индустрија стаклених божићних украса развијена је у Немачкој у 19. веку, а касније је пренета и у друге земље (Чешка). Поред стаклених украса, током

друге половине XX века појавили су се и знатно јефтинији пластични украси, као и они од других материјала.

У многим породицама су ми причали да су украсе добијали од неког из иностранства, најчешће из Немачке, као и из скандинавских земаља. Украсе са ових фотографија доносио је отац са путовања – са немачких божићних вашара и из Финске. У санкама Деда Мраза са фотографије обично су стајале салон – бомбоне и ораси.



Фотографија 28. Украси за новогодишњу јелку, Нови Сад, 80-те године XX века, приватно власништво.



Фотографије 29 – 30. Украси за новогодишњу јелку у породици Обреновић, Нови Сад, око 1970. године. Приватно власништво.

Примери коришћења божићног, односно новогодишњег дрвета у војвођанским домовима током социјализма сведоче о преплитању традиција у вишеетничким срединама, у време када је вршење старих или нових обичаја

носило посебна значења. Ово је посебно интересно због тога што се ради о артефакту који је готово идентичан у религијском (божићном) и секуларном (новогодишњем) контексту. Оно што је чинило разлику јесу управо значења која су му придавали корисници, као и време за које је бор (јелка) везиван – Бадње вече по грегоријанском или јулијанском календару, или Нова година.



Фотографија 31. На фотографији је забележено: „Божићно дрво у кући једног сељака, Јанков Мост, 25. 12. 1957. Бочне гране су од итапића који су, као и стабло, обмотани црвеном хартијом”. Снимила М. Илић (фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине)

Фотографија 32. Учитељева девојчица пред новогодишњом јелком, Јанков Мост, 01. 01. 1958. Снимила М. Илић (фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине)

Коришћење разних врста и делова биљака као ритуалних артефаката било је веома распрострањено у посматраном периоду, у религијским и секуларним ритуалима. Томе је свакако допринела и симболика биља које асоцира на живот, виталност, раст и слично. У ритуалима везаним за кућне прославе религијских празника посебно место заузимају биљке које су се користиле у божићним празницима, као и у празницима у време пролећа и лета. Секуларни ритуали су у време социјализма такође садржали многе примере употребе биљака, а посебно је интересно што се начин и време њиховог коришћења у неким случајевима готово подударају са религијским ритуалима. Примери за то су божићно дрво и

новогодишња јелка, као и биљке и цвеће у првомајским празницима религијског порекла и секуларној прослави Празника рада.

6.1.3. Ватра, свеће и кандила

Ватра има важну улогу у многим ритуалима, као део јавних светковина или у приватним прославама. Посебан значај обредних ватри огледа се у њиховој улози у важним ритуалима који су пратили преломне моменте у годишњем циклусу, као и у обичајима који прате животни циклус појединаца. Универзалност значаја обредних ватри у многим европским културама указује на бројна прожимања ритуалних традиција током историје. Промене које се одвијају у сфери обредно-обичајних пракси везаних за паљење обредних ватри прате културне и друштвене промене и у данашње време (Вучинић Нешковић 2008).

Ватре су паљене у селима у Срему на раскршћима и испред кућа, на Бадње вече, на Божић и током предускршњег периода – за Покладе, на Велики Петак и на сам Ускрс. На Бадње вече и на Велики петак ватре су паљене у црквеној порти. Ватре запаљене на Велики петак гореле су целу ноћ, а у Бингули до Ускрса (Босић 1996, 259).

Слично томе, за ђурђевданске обичаје биле су карактеристичне обредне ватре: „Култ ватре у ђурђевданским и уопште пролећним обичајима је један од најстаријих култова, а ватре су паљене с циљем да допринесу здрављу људи и стоке, као и да допринесу плодности, па и заштити. (...) Ватре су паљене и у неким другим селима Баната уочи Ђурђевдана, углавном на раскршћима села где се окупљала омладина и прескакала преко ватри, да би сви били здрави, или пак, по другом објашњењу, да би високо порасла кудеља...” (Босић 1996, 289)

Паљење ватри у пролећно доба имало је свој израз и у „бакљадама” уочи обележавања Првог маја, како је забележено у Моровићу (Срем).

Кандила су паљена уз кућне иконе приликом верских празника. Међутим, нису у свим породицама имали ова viseћа кандила; у многим породицама у којима сам обавила разговоре кандило је паљено само у тањирићу са зеленом пшеницом за Божић.

Кадионице у којима је паљен тамјан су биле од керамике – глазиране, које су израђивали грнчари, као и месингане са дрвеном дршком. Употребљаване су за кађење просторија и присутних на свечаностима попут крсне славе или Божића. Нису биле употребљаване у свим породицама; негде су их имали као обавезан део предмета који се припремају пред долазак свештеника ради освећења водике пред славу, али их нису употребљавали за кађење.

Свеће су биле важни реквизити приликом религијских обреда, а пронашле су место и у појединим секуларним свечаностима везаним за Нову годину и обележавања рођендана. Разликовале су се по изради, величини, боји.

У религијским ритуалима који су овом приликом били испитани, посебну улогу је имала једна велика свећа, паљена за Божић или крсну славу, која је стајала у свећњаку – чираку. Паљење и гашење свеће одвијало се по утврђеним правилима која су одређивала ко, када и на који начин то чини.

Са друге стране, у појединим приликама паљене су три мање свеће, као у божићној зеленој пшеници, уместо кандила, код Шокаца – католика у Гибарцу. Код Срба у Срему забележено је да су три мале свеће увијане заједно и усправно постављане на божићни колач. Оне нису паљене, а колач је чуван до Малог Божића, када су га давали стоци. Три свеће су паљене и код колониста у Бачкој, пореклом из Јања, приликом славе.

Међу артефакатима везаним за божићне обичаје који су нашли место и у новогодишњим свечаностима налазе се и мале свеће које су стављане на новогодишњу јелку, као и светлеће прскалице. Саставни део прославе Божића често су биле „прангије”, а касније петарде.

У прославама секуларних празника паљење ватре је такође имало своју улогу. Као и у религијским у прославама, биле су заступљене свеће (у прославама Нове године и рођендана), као и колективне ватре приликом обележавања Првог маја.

Паљење ватре у разним облицима је веома заступљено у ритуалима који се врше приликом празника, од употребе свеће у интимном кућном окружењу, до јавног паљења обредних ватри. Стога ватра има јасну улогу означавања празника

насупротив свакодневици. У време социјализма, када су религијски ритуали били забрањени и непожељни, упаљена свећа, макар и у споредној просторији попут оставе, некада је била једина ознака значајних празника у домовима. Међутим, паљење бадњака је важан део ритуала за Бадње вече који је постепено, још од периода између два светска рата, био у нестајању и у многим породицама је изгубио на значају. Такође, у великом броју породица значајно је смањен број ритуалних радњи везаних за налагање бадњака. Јавно паљење ватри на улицама и раскршћима поводом поклада, током ускршњих или божићних празника подразумевало је сложеност заједнице – суседства или села – у чувању верског идентитета.

6.1.4. Вода

Вода је елемент који се јавља у многим ритуалима. У годишњим обичајима коришћена је *неначета* вода (вода узета са извора или бунара са ког је тог дана још нико није захватао, обично пре свитања), на пример за мешање чеснице. Такође, вода у коју је стављена црвена јабука, црвено јаје или неке биљке коришћена је за обредно умивање укућана.

Посебну улогу у обичајима имала је освећена вода – она се освећивала у цркви на Богојављење или у кући за Крстовдан или пре крсне славе.

Поливање је важан део ускршњих обичаја. Задржало се до данас код већег броја заједница у Војводини. Код Срба се очувало само у неким срединама и то у симболичном виду. Опстао је назив: други дан Ускрса се назива „Водени понедељак”, а читава недеља по Ускрсу „Водена недеља” (Босић 1996, 272).

Код Русина, Мађара и Буњеваца поливање је обичај који се често приказује на фолклорним смотрама и у медијима као обичај карактеристичан за дату етничку групу. Оно је и важан друштвени догађај који повезује заједницу и јача њен идентитет. У разговорима о овом обичају редовно је наглашавано да је до данас он опстао у симболичној форми, да младићи само попрскају девојке тоалетном водом, док су их раније поливали из кофа, већим количинама воде.

Насупрот другим великим групама ритуалних артефаката, као што су храна, биљке и ватра, који су важну улогу имали у религијским и секуларним ритуалима, вода је коришћена првенствено у ритуалима религијског карактера. У њима има значајну улогу у кућним, црквеним и другим јавним ритуалима. Међутим, у овом периоду су и ритуали у којима је вода имала значајну улогу претрпели велике промене: многи су изобичајени или редуковани, док су неки, попут поливања током ускршњих празника, због велике друштвене улоге у заједницама у којима су се неговали, добили значење етничког симбола.

6.2. Храна

Храна спада међу најважније симболе породичних свечаности.²³ Као једна од значајних карактеристика које представљају место укрштања домена ритуала (Bell 2009a) и хране као материјалне културе (Dietler 2001) јесте физичка, телесна укљученост, отеловљење (енг. *embodiment*). Према Конертону (Konerton 2002), телесне праксе везане за ритуале имају посебно место у друштвеном памћењу. Како наводи Дитлер, храна није само физички услов опстанка нити једноставна „потрошња значења”; она је такође одређена односима у производњи и размени. Њено припремање и конзумирање, или пак одсуство одређене хране, повезани су са концепцијама времена, друштвених идентитета и упућују на симболички смисао понашања.

Храна се користи као симбол у многим ситуацијама у којима се исказује и потврђује идентитет и свест о припадању заједници. Она има изузетан значај у социјалном животу, будући да многи друштвени догађаји подразумевају заједничко обедовање, које такође садржи мноштво комуникацијских функција (Anderson 2005, 126). У савременом друштву исхрана је ознака личног идентитета и животног стила. Промене у сфери исхране резултат су различитих историјских, економских и друштвених фактора, па је и повезаност хране и идентитета

²³ Поједини делови рада о храни, променама у сфери исхране и божићним обичајима објављени су у раду „Без типенки нема Бадње вечери. Празнична храна као елемент културног наслеђа”, *Рад Музеја Војводине* 58, 2016.

динамичан процес који се састоји од сложених процеса адаптације, одбијања и интерпретације (Scholliers 2001, 15).

Исхрана је важан део сваке културе, па је истовремено и класична антрополошка тема. Међу класичне радове о храни спадају дела Клода Леви Строса и Мери Даглас. Од краја XX века расте интересовање антрополога али и других научника за проучавање односа хране појединих заједница и глобалне културе. У том контексту, „етничке кухиње” су честа тема истраживања у Великој Британији и Сједињеним Америчким Државама.²⁴ Проучавање места хране у културама етничких заједница подразумева и узимање у обзир других категорија идентитета, попут рода, класе и других. Посебно се узима у обзир однос између глобализације и опстанка и прилагођавања етничких кухиња новонасталим ситуацијама.

Исхрана представља „културну арену” у којој се одвијају разноврсни културни процеси (Avieli 2009, 221). Како Авиели наводи, ово је посебно изражено у политички ауторитативним друштвима, у којим се држава надмеће са религијским институцијама око лојалности својих грађана, и где интеракцију између центра и маргиналних група често карактеришу стални покушаји режима да надјача идеологије које му се супротстављају са једне стране, и суптилни начини отпора слабијих друштвених група и појединаца са друге (исто). Арцун Ападураи је увео појам *гастрополитика*, када је на примеру Хинду културе у јужној Азији показивао да је храна снажно семиотичко средство помоћу којег се покрећу јаке емоције, које може бити коришћено да преноси дубоко уврежене друштвене и моралне основе Хинду друштва (Palmer 1998, 187).

Код нас су етнологзи оставили бројне записе о храни, обично у склопу општијих радова, обраћајући пажњу на стара јела, као и она која су присутна у обредно-обичајној пракси. Међу ауторима који су се посебно бавили темама у вези са храном су: Сима Тројановић (*Старинска српска јела и пића*), Сребрица Кнежевић, Миленко Филиповић и други. Велике друштвене промене носиле су са собом као последицу и промене у сфери исхране. Исхрана у Војводини је резултат

²⁴ Мери Даглас је водила такве пројекте 80-их година 20. века, о храни у културама америчких Италијана, Афроамериканаца и америчких Индијанаца.

историјских токова, миграција и различитих културних утицаја, који су се мешали са кулинарским навикама локалног становништва. Приближавање западним узорима је процес који може да се прати на територији данашње Војводине још од XVIII века, прво у највишим круговима свештенства, а касније и осталих: прво у граду, а након тога и на селу. Утицаји из града су ширени и на селу, обзиром да су многе сеоске девојке и жене служиле у богатијим грађанским кућама и та знања примењивале у својом породицама. Утицаји су ширени и путем штампаних куvara, који су објављивани од средине XIX века. Најстарији штампани кувар на српском језику потиче из XVIII века – његов аутор је Јеротеј Драгановић, манастирски кувар, који је као узоре навео француску и немачку кухињу. Миленко Филиповић је о забележио да је исхрана Сремаца почетком 50-их година XX века задржала мало тога старинског и аутентичног, те да је исхрана под великим средњоевропским утицајем (Filipović 1962).

У селима у околини Шида и Новог Сада, као и у самим градовима, породице су се бавиле ратарством и сточарством. У местима на обронцима Фрушке горе гајена је винова лоза, а у нешто нижим пределима воће. Вино и ракија су прављени у многим породицама које су на Фрушкој гори имала винограде. Вино је прављено за сопствене потребе, као и за продају у селима у којима није било винограда (Адашевци, Моровић). У местима ближе рекама Дунав и Босут становници су се бавили риболовом. Пчеларство је било распрострањено у мањој мери. Од култура које се данас мање гаје за исхрану, а биле су врло распрострањене у блиској прошлости, могу се поменути мак и боб. У селима смештеним око босутских шума било је развијено свињарство. Села на реци Босут имала су развијен риболов, као и начине прераде рибе (димљење). У шумама у околини Вишњићева су највише сакупљане и коришћене јестиве гљиве и пужеви, а ту су и свиње храњене жиром (по чему се овај део Срема зове „свињски Срем”, за разлику од дела који је на Фрушкој Гори који се зове „вински Срем”). Међутим, у селима која нису смештена у близини река, риба у исхрани становника била реткост, као нпр. у Беркасову и Бикић Долу. У селима која су била у равници нису гајили квалитетно воће (Лаћарак), али је квалитетна земља – црница погодна за гајење житарица. (Бугарски 2016)

Нови Сад је био чувен по повртарским културама. Поврће је гајено и у околним местима (чувени футошки купус). У појединим насељима, попут Салајке, гајене су велике количине парадајза и другог поврћа које је продавано на Темеринској пијаци, а одатле железницом транспортовано на разна одредишта. Близина Фрушке горе, положај на ободу равнице јужне Бачке и етнички веома шаролико окружење довели су до велике разноликости у карактеристикама исхране у Новом Саду и околини. Такође, развој прехранбене индустрије омогућио је брзо прихватање индустријски прерађене хране.

Свакодневна исхрана често има ритуализоване одлике, али се ипак разликује од ритуалне. Када се говори о ритуалној исхрани, најчешће се мисли на гозбе — јавне ритуалне активности које укључују заједничко конзумирање хране и пића и које имају велики друштвени, економски и политички значај (Dietler 2001). Као ритуали, оне обезбеђују арену за згуснуте симболичке репрезентације, као и за активну манипулацију друштвеним односима (Исто, 67). Храна и пиће у њима представљају симболичка средства изражавања јер представљају „отеловљену (embodied) материјалну културу”, односно „посебан облик материјалне културе произведен специјално за конзумирање, уношење у организам” (Исто, 72). Осим што је основна физиолошка потреба, храна је и важна друштвена чињеница, „која отеловљује односе производње и размене, повезујући економије домаћинства и политике на високо персонализован начин.” (исто)

Храна не игра само значајну улогу у дефинисању односа између свакодневице и празника, него и у ритмизацији времена уопште. У сеоским срединама су били устаљени јеловници за сваки дан у току недеље, дневне оброке, оброке уз поједине послове, као и доба године. Многе од ових норми поштоване су, макар и у малој мери, током читавог XX века. Такође, постојала су правила по којима се воће није јело до Петровдана, или грожђе до Преображења, када се освећује у цркви. Највећа разлика која је прављена у погледу исхране током године била је подела на периоде постова и месојеђа.

Током друге половине XX века постови су све мање поштовани. У српским породицама у Шиду и Новом Саду постови су држани тако да нису сви чланови

постили читав пост. Постили су најчешће старији чланови домаћинства. Од млађих, чешће су постиле жене. Дуже се задржао пост током последње недеље, нарочито последњих дана најдужих постова (Бадњи дан, Велики петак). Слично је било и у старим новосадским насељима (Вишекруна 2010, 339).

У Срему, у испитиваним породицама, храна за славу која је падала у време поста или у посне дане је била мрсна, па је тако мрсна трпеза служена у Шиду и на славској вечери за Лазареву суботу. Једна испитаница је нагласила да је први пут присуствовала посној славској трпези за Светог Николу у време студија, када је отишла на славу другарице чија је породица из околине Шапца. Она се изненадила видевши тамо припремљену рибу. Касније је са сестром разговарала и размишљала о томе да ли треба да припремају посну храну за њихову славу, али су ипак одлучиле да наставе традицију њиховог оца. У породицама из њихове околине за које су знале начин прославе такође је била мрсна храна. Осим тога, за „шидску славу” Преображење, које увек пада у време поста, увек су имали мрсну храну, припремало се и печено прасе. Као потврду да то није погрешно оне су проналазиле и у чињеници да је у њихову кућу за славу увек долазио свештеник ког су изузетно поштовали, као и свештеници после њега, а да они нису ништа говорили о томе.

6.2.1. Свечани оброци

За разлику од религијских празника у којима је важан однос гозбе и поста који му претходи или, пак, почиње након гозбе (нпр. након гозби за покладе), за секуларне празнике није везана никаква врста поста. Једина опозиција гозби јесте разликовање свакодневне и празничне хране, врсте и начина или количине конзумирања.

У периоду социјализма, многе обредне активности везане за религијске празнике су редуковане. Најчешћа информација коју сам добијала о томе да ли је неки дан свечано обележаван у породици била је о томе да је спреман „бољи”, „прави” или „мало лепши” ручак. Насупрот томе, стајала је типична свакодневна храна. У породицама комуниста често је као знак да је породица одбацила

хришћанска учења истицано да су на дан своје крсне славе за ручак имали пасуљ. Овакво прављење разлике је потпуно условљено тадашњим локалним обичајима. Наиме, у време социјализма многе породице у Срему нису поштовале пост, укључујући и оне који су држале крсну славу. Типичан славски ручак је био устаљени „бољи ручак” који није подразумевао посну храну. По правилу, чланови Комунистичке партије нису славили славу, што су често исказивали тако што на дан своје славе нису припремали свечани оброк, него једноставну, свакодневну храну попут куваног пасуља. Међутим, у крајевима у којима се пост поштовао, као што је запамћено код колониста из Босанског Петровца, за Светог Николу је једно од обавезних славских јела био управо пасуљ, припремљен као *гњечени пасуљ*. У данашње време и у Срему и Новом Саду многе породице припремају посну трпезу за славе које падају у време поста, тако да је та порука са пасуљем за славу, која је била честа у време социјализма, имала своје специфично значење само у том културном контексту.

На промене у припремању празничне хране у великој мери су се одразиле промене у саставу породица. Многе сеоске жене са којима сам разговарала удале су се у породице у којима су већ биле свекрва, некад и њена свекрва, заове или јетрве. Послови око припреме јела су били подељени, па су снахе у почетку помагале, свекрве су кувале, млађе жене су правиле нове врсте колача, уз помоћ жена из родбине које су биле веште у томе. Поједине послове радили су мушкарци у кући – најчешће набављање и печење меса – печенице.

Промене у начину живота, опреми у домаћинству и кухињи, одразиле су се и на начине припреме хране. Капушћањики се нису више пекле у пећи, као лепиње, него су се пекле или пржиле на уљу у тигању. Такође, у Новом Саду су Русинке куповале умешено хлебно тесто од пекара, од којег су затим месиле капушћањике. Коре за чесницу се купују, а раније су их домаћице саме „развлачиле”. Наравно, постоје и разлике у односу на сличну свакодневну храну, па се тако у неким породицама коре за пите за свакодневну исхрану купују, осим за чесницу, за коју домаћица сама прави коре (Бугарски 2016).

Поред економских услова и теничке опреме, на промене у сфери празничне исхране утицали су лични избори и укуси. Постоје јела (попут паприкаша од

изнутрица који је припреман за госте и укућане пред Кирбај), која су престала да се припремају јер нестали су услови који су у практичном смислу довели до стварања обичаја да се тај паприкаш припрема: због замрзивача, фрижидера и могућности да се и на селу по потреби набавља месо у месарама, свињске изнутрице не морају да се припреме одмах приликом припреме меса за печеницу. Такође, јела слична овом више не одговарају општем укусу, односно тренду да се изнутрице користе у исхрани на тај начин (исто).

Сећања испитаника која се тичу хране често су персонализована. Унутрима је остало у сећању како су баке припремале храну. У разговорима су помињани и мириси колача који су се пекли данима пред празнике. Међутим, осим у поменутих случајевима, у разговорима о празничној храни испитаници нису помињали укусе, ни лепоту припремљене хране. О празничној храни се говорило као о нечем што се подразумева, набрајано је шта је од хране припремано, односно шта је морало да буде припремљено, па су искази о празничној храни најчешће били готово нормативног карактера.

Конзумирање хране је имало родне и узрасне оквире. Жене и деца су на сеоским славама пиле сокове, док су мушкарци пили ракију, вино, а касније и пиво. За свечани обед за крсну славу и за сеоске славе деца нису седела за столом са одраслима, него им се посебно постављало. Домаћин је седео у прочељу, а домаћица је служила госте.

Храна је била важан елемент у мрежи друштвених односа, у којима су породица и кумови представљали најужи круг. Њима се и пакује „замотач” (месо и колачи) да понесу када одлазе са славе. Такође, кумовима се носио колач на други дан Божића и Ускрса. На сличан начин су се одржавали односи са удатим кћеркама и њеном новом породицом.

Приликом породичних прослава религијских празника обично су послуживана иста јела, без већих промена у саставу, редоследу и слично, а новија, другачија јела су била присутна у приликама са не тако дугом традицијом, као што су новогодишње и рођенданске прославе. Међутим, пошто су се мењали дужина прославе празника, састав и величина породице и шири круг учесника у прослави, број гостију и оних који припремају прославу, промене су се одразиле и

на храни за породичне свечаности. Ово се односи и на обредна јела у ужем смислу, ако можемо да направимо такву разлику.

Јела која су припремана за свечаности су била сврставана у различите категорије. Пошто су гости на сеоске славе долазили дан раније, а остајали и дан после славе, требало је припремити више obroка за већи број људи. Уколико се за сеоску славу или неку другу прилику клала свиња, јела од изнутрица су служена пред славу (нпр. паприкаш од изнутрица) или за доручак на дан славе (чварци, цигерњача). Печено месо је служено за најсвечанији оброк – ручак на сам дан славе. Редуковањем времена прослављања на један дан, али и због мањег броја гостију, јела попут поменутог паприкаша су изостала, будући да њих нико од млађих чланова породице не воли. Из сличних разлога су вероватно изостајала и обредна јела која су још седамдесетих и осамдесетих у појединим сремским селима припремана – димљено месо пржено на црном луку на први дан Божића. Димљено месо је карактеристично за божићни јеловник, међутим централно место празничног ручка је ипак све више придавано божићној печеници.

Јела која су припремана за свечане оброке имала су одређене особине по којима су се издвајала од сличних јела припреманих у свакодневним приликама, барем по неком детаљу у припреми или послуживању. Тако су бистре месне супе, које су уобичајене као почетак сваког свечанијег, недељног или празничног ручка, за сеоску славу спремане са резанцима посебно обареним у води (Ђурђево), а ускршња супа код Мађара и Русина била је прављена са тестенином „гркљанчићима” који су обликовани помоћу брда и вретена за ткање (Бугарски 2016). Поред спремања обредне хране, у породицама су настајале и неке специфичне традиције за празнике којих се испитаници радо сећају, као што је доручак за децу на Бадњи дан: чај, хлеб и пекмез.

Будући да су породичне свечаности прилике у којима породица гради одређену слику о себи и настоји да се покаже у најбољем светлу, обично се те жеље, уколико је то могуће, одражавају и у увођењу нове хране и нових начина њеног припремања и служења. Међутим, поједине врсте хране везане за породичне ритуале, као што је вечера за Бадње вече, опстају у новим околностима и у промењеној средини.

Русини у Бикићу за Бадње вече припремају, поред низа јела карактеристичних за друга русинска места, сос од расола са гљивама, јело које су донели из старог краја – *Хорњице*.²⁵ Брежуљкасто и шумовито окружење на обронцима Фрушке горе које подсећа на стари карпатски крај, допринело је да неки елементи културе буду сачувани и у новом завичају. Међу њима се истичу знања о употреби гљива у исхрани, које код већине других заједница у овом новом завичају није уобичајено (Бугарски 2016).

Гљиве „пипенке” се сакупљају у октобру, а потом се суше (у новије време се прокувају и замрзну). Припрема се тако што се на уљу пропржи брашно, додаје се расол разблажен са водом и на крају прокуване гљиве. У контактима са сународницима из старог краја, из околине Бардејова у данашњој Словачкој, Бикићани су сазнали да се тамо такође припрема овај сос, те су им приликом посете из Словачке доносили ове сушене гљиве.

У контексту односа између свакодневне и обредне хране, сос од расола и гљива такође има своје место. Наиме, у Бикић Доли су сачувана знања и о прикупљању и припреми разних врста гљива за свакодневну исхрану, међутим, оне се више не прикупљају. Саговорници су ми објаснили да гљиве које су прикупљане и конзервиране за свакодневну исхрану нису толико укусне, а да је сам процес конзервирања дуготрајан и компликован. Ипак, највероватније је у питању разлика у значењу пипенки и других гљива.

Са друге стране, свакодневна исхрана утиче и на обредну: међу снахама које су дошле у Бикић До има и оних које немају поверења у локалне сакупљаче

²⁵ Русини су насељавали Војводину у више таласа, од средине 18. века. Тада су насељена поједина места у Бачкој, а одатле су се групе населиле и у Срем. У Шиду и околним местима Беркасово и Бачинци постоје веће групе Русина који су очували своју веру, језик и идентитет, имају школе и цркве. У другој етапи насељавања (од 1848. до 1880), Русини *Хорњаџи*, углавном из Шаришке жупаније (Бардејовски срез) долазе претежно у Срем и стапају се са раније насељеним сународницима. Ови млађи насељеници су били гркокатоличке вере, као и већина ранијих, али су за себе говорили да су *Хорњаџи* (Горњаџи) и да говоре *по хорњаџки* (по горњаџки). Једино место насељено потомцима ових Русина је сремско село Бикић До, у општини Шид (Бугарски 2016).

гљива и плаше се да случајно не припреме отровне гљиве. Због тога сос са расолом праве од шампињона који су данас уобичајени у свакодневној исхрани и купују се од узгајивача, на пијаци или у радњи.

На промене у припреми обредне и празничне хране одражавале су и измене у свакодневном животу. Пре увођења штедњака у домаћинства храна ја припремана на огњишту и у великим зиданим пећима у самој кући или у хлебним пећима у дворишту. Када је припрема хране на штедњаку преовладала, плљоснате погаче „капушћаники” и „кромпљаники” више нису печене у пећи, него су све чешће пржене на тигању на плотни шпорета, како се и данас припремају. Једна саговорница је, док је спремала ова јела, изјавила како би се жене од којих је она научила да их спрема 50-их и 60-их година (бака, мајка, свекрва) изненадиле да виде овакав начин припреме.

На сличан начин, чесница се код Срба током XX века променила од округле погаче печене у пепелу која је преливана медом, како је припремана почетком века, до четвртасте пите од листова теста, нађевене орасима и медом, која се пече у рерни, у плеху за печење. Оваква чесница је данас карактеристична за највећи део Војводине. Данас се у неким породицама она назива „баклава”, на коју подсећа по изгледу и начину припреме, али је задржала значење и начин конзумирања чеснице. Ипак, једна испитаница је поменула сукоб у породици када је зет њену чесницу назвао баклавом – њу је прилично увредило што је овај важан симбол традиције њеног народа идентификовао са карактеристичним оријенталним слаткишом.

Ситни, слатки колачи су током посматраног периода постали једно од главних обележја празника. Торте су припремане у богатијим градским породицама још почетком XX века, а када су фрижидери постали присутни у већини кућа, оне су више прављене и на селу. За прављење колача коришћени су штампани кувари са рецептима. У новосадској мађарској породици сачуван је предратни кувар који је издала компанија Др Еткер (Dr Oetker), из којег су коришћени рецепти за колаче.

Вештина прављења оваквих колача била је важна млађим женама које су делиле искуства и рецепте. Оне су се сећале трендова и појаве нових рецепата

током времена. Пре увођења „слатких колача”, најчешће су прављени куглофи који су тада пали у њихову сенку. У збирци Музеја Војводине чува се већи број калуца за куглоф од различитих материјала, међу којима су и производи локалних грнчара. У Гибарцу су за сеоску славу правили куглофе, и то уочи славе. Јели су их већ увече, пошто су гости тада долазили, као и ујутро, на дан славе. После ручка су служени ситни колачи.

Колачи су припремани за све значајније празнике и прославе. Припремале су их жене неколико дана унапред. То су били суви колачи од којих су неки тек после неколико дана постајали мекши („шапе”, „топићи”). Сачувана су сећања из детињства на мајку која је ноћу месила колаче, тако да када деца ујутру устану запазе још колача у великој шерпи у којој су се чували до сервирања (Шид, Срби). Од колача су у тој кући, као и у многим другим, припремани: ишлери, ванилице, шапе, облатне са белим куваним филом, „мицика”. Пошто је био обичај да се гостима на одласку да „замотач”, обично месо и колачи, сачувана су жива сећања на ишчекивање да дођу родитељи и донесу колаче. Разменивши сећања из детињства са кумовима чији су родитељи одлазили на исте славе, саговорнице (две рођене сестре) су испричале да су поједине колаче везивале за особе које су их најбоље правиле.

Седамдесетих година су уведене новине у врстама колача. Тада су поред сувих ситних колача почеле да се праве пите са кремастим филовима.²⁶ Рођенданска торта са свећицама доспела је у ове крајеве као резултат ширења западних утицаја, пре свега путем популарне и масовне културе.

У сећањима испитаника храна није само везана за одређене празнике, него и за особе које су припремале ту храну у посебним приликама, као што је унуцима остало у сећању како су баке припремале храну. У разговорима су помињани и мириси колача који су се пекли данима пред празнике. Међутим, у већини разговора које сам водила, кувању се није придавала важност као креативном процесу, неком облику уметничког изражавања, нити се о храни

²⁶ Такав је био колач „јулишка”, који је имао кору – бисквит са какаоом и одгоре крем са маргарином. Тај колач је описан као „претеча торти”, које су касније сматране „најзначајнијим слаткишем”.

разговарало у смислу ароме, укуса и њиховог доживљаја. У разговорима о празничној храни, нису помињали укусе, ни лепоту припремљене хране. О празничној храни се говорило као о нечем што се подразумева, набрајано је шта је од хране припремано, односно шта је морало да буде припремљено. У једном разговору домаћица је у негативном контексту прокоментарисала како су њене унуке из града са одушевљењем причале о кобасицама које је она припремала за Ускрс, сматрајући да није прикладно придавати храни такав значај, да је сам празник важнији. Овакав став је донекле необичан када се има у виду колико је труда, времена, средстава и пажње посвећено припремању одговарајуће хране за свечаности и колики је њен значај у симболичком креирању празника.

6.2.2. Обредна храна

У књизи *Food and Gender: Identity and Power* Керол Кунихан наводи да је храна у многим културама средство за одржавање добрих односа између људи и божанстава. Такође, освећена храна је могла да буде и средство субверзије тоталне мушке контроле коју су спроводиле жене посвећене вери („holy women”) у католичанству у средњем веку. Наиме, оне су одбијајући да једу било шта осим освећене хостије, доводиле у питање легитимност појединих свештеника тако што су повраћале хостију тврдећи да није освећена, односно претворена у тело Христово (Counihan 2005, 5). У етнографским подацима могуће је пронаћи слична уверења. У Бикићу је сачувано сећање на веровање да се љуске освећених шарених јаја писанки могу „посејати” у земљу, а ако на том месту изникне босиљак, то значи да је свештеник дорастао својој улози, односно верује се да заслужује поверење парохијана (Бугарски 2016).

У збирци Музеја Војводине чувају се гипсани одливци обредних хлебова о којима је писала Вера Милутиновић (Милутиновић 1971). Она је описала употребу разних врста обредног пецива код више етничких заједница у Војводини, при чему је користила поделу на три групе обредних пецива: погаче, плетенице и фигурална пецива. Богате описе места обредног пецива у обичајима Срба у Војводини оставила је Мила Босић (Босић 1996).

Распрострањеност великог Божићног колача је карактеристична за више етничких заједница у Војводини. Он је најчешће украшаван симболима плодности: тестом су симболично представљени усеви, плодови, алатке. Често је присутан босиљак, ораси, црвени конач, свеће. За украшавање божићног колача код Срба коришћени су и печати – поскурњаци, којима су у тесто утискивана слова ИС ХС НИ КА (Исус Христос побеђује). Они су коришћени и за припрему славског колача и поскурица. Код Срба и Шокаца (према подацима из интервјуа) у Срему врши се његово сечење на начин на који се то чини са славским колачем, осим што у овом случају не учествује свештеник. Такође, славски колач је мешен уочи славе, са водицом коју је осветио свештеник неколико дана раније, док за божићни колач није коришћена освећена вода. Међутим, за чесницу је забележено да је мешена са „неначетом” водом (Босић 1996).

Промене у начину припреме обредних колача су наступиле у периодима пре испитиваног, али су временом постајале све веће: чесница је обogaћена орасима и медом, некада и сувим грождјем, намирницама које и иначе имају важну улогу на трпези за божићне празнике. Ускршњи колач је код Срба у градској средини мешен са млеком и јајима (као „милихброт”), а млеко и јаја се обавезно користе након поста у ускршњој исхрани: на пример, код Русина се за Ускрс спрема посебно обредно јело „сирец” управо од млека и јаја са шећером. Русински ускршњи колач је могао да буде од од хлебног теста или са млеком: „Неко прави обично паску, на води, а ја сам овде навикла да превимо од млека” (испитаница из Бикића, рођена у Беркасову). Оно што је при увођењу одређених промена опстајало, бар када су ови наведени, најважнији обредни хлебови у питању, била је разлика између бесквасног и квасног хлеба. Чесница је, у складу са тим правилом, и даље била бесквасна, прављена од слаганих листова теста (попут баклаве), иако је то сада био „богат” колач. Према речима испитанице из Шида: „У нашој кући је увек било новца... Мама је по килу меда стављала у чесницу.” (Бугарски 2016)

У збирци и фототеци Музеја Војводине, мешање божићних колача је забележено у више места у Бачкој, Срему и Банату током периода социјализма и касније. Бележење је вршено у сеоским срединама. У градској средини, божићни

колач је такође имао важно место у породичном обележавању божићних празника. Код Срба у Новом Саду и околини, уз велики божићни колач најчешће је прављено фигурално пециво у облику птичица, као колач *здравље*. У богатијим грађанским породицама колач је имао своје место на свечано аранжираном столу за Бадње вече и Божић, постављен у посуди са житарицама, сувим воћем, новцем, јабукама, заједно са божићном свећом, најчешће у месинганом свећњаку и божићном пшеницом.

Ускршња јаја су један од најпрепознатљивијих елемената ускршњих обичаја. Сви послови у вези са бојењем јаја били су строго утврђени. Јаја су бојена на Велики петак, а негде на Велики четвртак или Велику суботу. Код Срба су јаја поново бојена на Мали Ускрс (прва недеља после Ускрса). Јаје које је прво обојено називало се *чуваркућа* или *чувар* и њему се придавао највећи значај. Оно је обавезно било црвено. Чувано је на посебном месту у кући, најчешће све до следећег Ускрса. У кућама које су у жалости јаја су само барена, нису бојена.

Јаја су првобитно бојена природним, најчешће биљним бојама. Црвена јаја су се добијала бојењем у биљци броћ, шљивовој кори, цвекли или *варзилу*. Смеђа боја се добијала кувањем у луковини, а зелена у спанаћу или младом жити, док се жута добијала помоћу млечике, сасе или шафрана (Босић 1997, 262–263).

Поред бојења, коришћене су и разне технике шарања јаја. *Батик* је техника којом се, уз помоћ *шаралице*, на јаје наносио течни восак. Када би се восак охладио и очврсно, јаје се спуштало у боју. После тога се восак скидао, а на том месту су остајале шаре у природној боји љуске јајета. Ово је могло бити понављано неколико пута, са све тамнијим бојама, те су тако добијана јаја са разнобојним шарама. Шаре су могле бити прављене и причвршћивањем листова или цветова за љуску пре бојења. Обојено јаје се могло украшавати наношењем киселине, која је остављала светлије трагове, или гребањем оштрим предметом.

Најчешћи орнаменти на шараним јајима су геометријски и биљни; јављају се и натписи „Христос воскрес”, скраћеница Х. В., као и зооморфни и антропоморфни мотиви. Између традиционалних мотива и шара, на којима се запажају локалне, али и неке универзалне карактеристике, увек су се појављивале и личне, јединствене поруке, попут исписивања имена особе којој су намењена.

Јаје је могло да буде украшено и на друге начине: сламом, налепљивањем шљокица, трака и других украса. Појавом индустријских боја и сличица, шарање је постало једноставније и знатно брже, што је довело до потискивања традиционалних техника и мотива, које су у многим крајевима достигле уметничке вредности. Са друге стране, мноштво производа на тржишту говори о непрестаној потрази за инспирацијом и за новим начинима украшавања ускршњих јаја.



Фотографије 33 –34. Ускршња јаја из Етнолошке збирке Музеја Војводине

Током посматраног периода у широку употребу су ушле јефтине и широко доступне анилинске боје, паковане у папирне кесице, као и самолепљиве сличице за јаја. Било је доступно неколико боја, а сличице су биле са разним ускршњим мотивима: шареним јајима, пилићима, зечевима, јагањцима, цвећем. Поступак бојења и шарања јаја је увелико олакшан, а у њега су укључена деца.

У српској грађанској породици у Новом Саду јаја су за Ускрс само бојена и то у црвену и плаву боју, пошто су то боје које се налазе на српској тробојци.

У збирци Музеја Војводине постоје два ускршња јајета која су украшена металном жицом, шљокицама и позамантеријским тракама, као и цветићима од пластичне масе. Израђена су у Бачком Моноштору и позната су под називом *витана јаја*. На таква ускршња јаја скренула је пажњу Персида Томић, која је сматрала да су се ове технике пластичног украшавања јаја развиле под утицајем Запада. Такође, приметила је и везу оваквих јаја са украсима на белим платненим хаљинама – кошуљама, особито оним из Барање (Томић 1957, 45).

Техника којом су украшена ова ускршња витана јаја одају утицаје који су стизали путем католичке цркве. Ова техника украшавања се најчешће назива *Klosterarbeit*; преведен на српски језик назив би био „манастирски рад”, а односи се на рад католичких часних сестара, углавном са немачког говорног подручја (Аустрија, Немачка) које су на овај начин украшавале најчешће сличице – успомене на ходочашћа или слике светаца. Оне су се овим бавиле поред веза, златовеза, израде и украшавања предмета сакралне намене (Vrišer 1983, 102). Честа је употреба воска од ког су израђиване фигуре Исуса, Богородице, као и разни украси. Ови њихови радови су се продавали у ходочасничким местима и на вашарима и на тај начин стизале и до наших крајева.

Израда предмета овом техником спада међу наслеђа барока. Верски живот је у време барока био врло развијен, а израђивани су и предмети који спадају у домен приватне побожности. Међу њима посебно место имају молитвене сличице које су стављане у молитвеник, као и оне које су украшаване тако да је централно место заузимала молитвена сличица, а околне су украшаване везом, златовезом, воштаним и текстилним цвећем.²⁷

Осим тога, постојали су и други предмети сакралног карактера, какви се чувају и у збирци Музеја Војводине, као што су рељефни прикази и скулптуре, такође често украшени на сличан начин. Поред предмета везаних за религију, и

²⁷ <https://www.muo.hr/zbirka-devocionalija/> (05. март 2013)

други предмети су украшавани на овај начин, као на пример невестинска оглавља, украси за младожењин шешир и други.

У малобројним радовима посвећеним овом стваралаштву, посвећена је пажња аспекту женског изражавања у условима манастирског (самостанског) живота, где су мушкарци били ствараоци и главни уметници, док су жене на овај начин у свом изразу комбиновале технике које су можда донеле из својих породица, а неговале у оквиру католичких манастира, са својом естетиком.

На сличан начин, ускршња јаја израђена у шокачком селу Бачки Моноштор, управо овом техником, а каква постоје и у збиркама других музеја (Ogar 2009, 25) сведоче о вези између предмета везаних за религијске празнике и породичне свечаности, са предметима и техникама везаним за друге религијске предмете (слике, предмете који су доношени са ходочашћа или куповани на водицама) који су деловали као узори.



Фотографија 35. Ускршње јаје, Бачки Моноштор (Бачка), Шокци, средина XX века, Музеј Војводине, инв бр. 173.

Фотографија 36. Ускршње јаје, Сантово (Бачка, Мађарска), Шокци, средина XX века, Музеј Војводине, инв бр. 172.

Специфичан начин украшавања ускршњих јаја негује се у буњевачкој заједници: јаја се украшавају сламом. Израда предмета од сламе се последњих неколико деценија развила у посебну форму наивне уметности, односно облик изражавања који се највише везује за буњевачку заједницу на северу Бачке. Временом се израда предмета од сламе почела јављати у различитим контекстима: од хобија – којим се баве појединци или удружења, до продукције сувенира и коришћења ради промоције локалног туризма. Ово стваралаштво постало је важан

део културног идентитета буњевачке заједнице, будући да продукција „сламарки” обухвата теме и мотиве који су повезани са традицијама које се у оквиру групе представљају као вежни симболи идентитета: религијом, салашарским животом и другим елементима њихове културе, као што су ношња и обичаји (Бугарски 2012, 47).²⁸



Фотографија 37. Ускришња јаја украшена сламом, Буњевци, Бачка, крај XX века. Помоћна збирка Етнолошког одељења Музеја Војводине

Концепт фолклоризма који подразумева овакав приступ традицијама дефинисао је Ханс Мозер, који фолклоризам дефинише као „посредно преношење и приказивање облика народне културе из друге руке” (Bošković-Stulli 1983, 166–169). М. Бошковић-Стули је указала на различите функције фолклоризма: спољашњу функцију – са туристичко-комерцијалним или политички пропагандним циљевима, и унутрашњу – која омогућава остваривање жеље за упознавањем других крајева и народа, егзотике и једноставности, приближавање завичајној традицији и буди осећања националног или локалпатриотског поноса (Исто, 175). Према Баузингеру, функције фолклоризованих и старих традиција временом постају сличне јер их њихови носиоци препознају као важан и упечатљив део сопствене културе (Bauzinger 2002, 176).

²⁸ Најважнија годишња манифестација за коју је везана израда предмета од сламе и класја је Дужијанца. Централни део Дужијанце представља поворка у којој бандаш и бандашица, окићени украсима од сламе, тј. „перлицама”, носе жетвени венац или круну у цркву, као симбол захвалности Богу за добру жетву.

Ускршња јаја која се израђују у оквиру русинске заједнице такође имају своје специфичности: у Срему су очувани традиционални начини шарања јаја воском, а у Бачкој је ова техника опстала током социјализма само као израз креативности појединих жена. При томе, састав ускршње корпе за пасху – за освећење у цркви је остао исти у свим местима, разлика је само у начину украшавања ускршњих јаја.

Из ових примера се види да се на ритуалним предметима примењују технике израде и украшавања које сведоче о узорима, вредностима и тежњама оних који те предмете стварају и користе. При томе, предмети нису само објекти или изрази друштвених односа, него односи који се приликом њихове производње и употребе успостављају са људима који их користе „замагљују разлику између субјекта и објекта”. Теорија материјалне културе, према Милеру, у складу је са схватањем културе које је не посматра у уском смислу, као неке посебне елементе људског окружења, него у уопштенијем смислу, као процес којим се друштвене групе конструишу и социјализују. У том смислу, материјална култура је аспект објектификације који је у материјалној форми и део је тог процеса (Miller 1987, 399). Према Милеру, предмети нису објектификације само у моменту настајања, него све време њиховог трајања, у моментима размене, прихватања, потрошње. Процес којим се предметима даје значење је исто процес којим се даје значење животима (Miller 1994, 417).

Према речима једне испитанице, пасха коју жена припреми и однесе у цркву на освећење је „доказ да породица функционише”. Она је иначе разведена, самохрана мајка; друга испитаница која се истицала по умећу израде ускршњих јаја за пасху, а која има сличне ставове је удовица. Из ових примера се види да се на ритуалним предметима примењују технике израде и украшавања које сведоче о узорима, вредностима и тежњама оних који те предмете стварају и користе. Узори су могли да буду црква и црквени предмети, фолклорни облици, али су се јављале и представе везане за жељени животни стил или, као у претходном примеру, тежња да се потврди целовитост породице.

6.3. Предмети везани за приватну побожност

Под предметима приватне побожности сматрамо предмете повезане са приватним манифестовањем побожности (уобличаваном као продужетак институционалне вере), у којој се чврсто прожимају лична и колективна побожност породице и шире заједнице (Тимотијевић 2006, 49—50). Молитве, ходочашћа и породичне светковине представљају саставни део овако схваћене побожности (Исто, 50).

Предмети приватне побожности су јасно указивали на постојање верских осећања и пракси, те су у многим породицама са некада репрезентативних места у кући у време социјализма склоњени на мање видна или су уклоњени из куће. Ипак, и у овом периоду је било набављања нових оваквих предмета, попут икона, у складу са новим условима (уништене током рата, дељење породица), као и њиховог наслеђивања. У стварању оваквих предмета такође је долазило до промена у складу са другим новинама у укусу који је превладавао, техникама израде и вредностима на које су упућивали.

Богатије новосадске породице поручивале су иконе код познатих сликара, попут Уроша Предића, не само у току Другог св. рата, него и после њега (Милутиновић 1990, 159). Тако је у току рата Предић радио икону Св. Ђорђа „пешака” за новосадског трговца Драгутина Ђурчића, а 1946. икону Св. Игњатија за новосадског апотекара Стевана Поповића (исто).

Многе иконе су у сремским породицама биле новијег датума, судећи према разговорима са испитаницима. Један од разлога је било страдања у Другом светском рату, када су многе куће порушене, а саме иконе нестале, те су замањене другима. Још један разлог је било дељење породица, односно породичних задруга. У случају деобе, нове старешине домаћинства су куповала нове иконе за своје породице.

Иконе су стајале у предњој соби, између прозора. Испред је био сто са столицама или клупама. Свечаности и породичне прославе су се одвијале у овој просторији. На дан славе, као и на веће празнике, око иконе се постављао леп пешкир, рађен специјално за ту намену („пешкир за икону”). Приликом празника,

испред иконе је горело кандило. Поводом појединих празника као део црквеног обреда појављују се поступци са одређеним биљкама: на Духове се плету венчићи од траве који се носе кући и стављају поред иконе или се окаче на њу. Слично се ради и са венчићима од младе пшенице на Ђурђевдан и Спасовдан и гранчицама врбе на Цвети, односно Лазареву суботу (Врбицу). На тај начин икона и њено окружење сведоче о континуираној вези чланова породице са црквом и црквеним обредима.



Фотографија 38. Икона из 1843. године, у кући Марџикића. Бачка Паланка, 14.09.1954. Снимио Рајко Николић. Фототека Етнoлошког одељења Музеја Војводине

Фотографија 39. Икона Светог Ђорђа у кући у Шиду.

Како је забележио Миленко Филиповић, било је распрострањено веровање да икону не треба износити из куће и раздвајати их. Нарочито је било распрострањено у Банату, да ко купи кућу преузима и славу те куће – „кућанског свеца”, те слави само њу или и њу и своју (Filipović 1962, 91). Такође, у Банату је било распрострањено и домазетство, а дошавши у женину кућу мушкарци су често узимали славу жениног рода, а славу такође славили или преслављали.

У многим кућама у Војводини биле су присутне иконе сликане на стаклу. У време када су оне полако склањане из кућа, порасла је потражња за њима код колекционара и музеја, тако да постоји више збирки икона на стаклу, међу којима

је и етнологска збирка Музеја Војводине. Кустоси који су их набављали сведоче да су иконе често проналазили на тавану, наслоњене уз оцак, што су повезивали са старим веровањима о пребивалишту предака.

Иконе су набављане за музеј углавном поклоном, или откупом од препродаваца. Људи од којих су набављане иконе нису желели да приме новац за њих, сматрајући да то „не ваља”. У замену су прихватили једино књиге. После изумирања породица, одношене су и у цркву. Миленко Филиповић је забележио податак да је већи број икона на стаклу однетих у цркву „сахрањен”, тј, закопане су.

Католици су на зидовима имали свете слике. У једном разговору саговорница је испричала како је поскидала са зидова слике са религијским мотивима, „свете слике”, отприлике у време када су деца пошла у школу, јер је то схватила као моменат када је породица била укључена у ширу заједницу у којој религијски симболи нису били пожељни. У другој кући, која је била новије изградње, а муж је био комуниста, свете слике су стајале у спаваћој соби која није била отворена за госте.

Однос према иконама је пример да однос између људи и предмета има темеље у вредностима. Наиме, икону са фотографије број 38 отац породице је купио за време Другог светског рата, када се поделио са браћом. Његова унука каже да је желела да је замени неком боље урађеном, али је сматрала да би тако повредила његова осећања јер је она женски члан породице, а отац, ког сматра правим наследником породичног култа, је преминуо, па осећа да нема право да то уради.

Са друге стране, архивски извори из XVIII и XIX века говоре о томе да су женска деца такође наслеђивала иконе, а о томе сведоче и подаци о појединим иконама из збирки. Тако је 1913. године сликар Урош Предић урадио четири копије иконе Три Света Јерарха које је раније насликао, за четири ћерке наручиоца др Ковачевића из Новог Сада (Станчић 1990, 187).

Међу предметима који су повезани са религијом налазе се вертепи и божићне јаслице, као форме представљања Христовог рођења. Вертепски опходи су забележени код Срба, Словака, Мађара, Русина, Румуна. Сматра се да су те поворке настале у XVIII веку, као христијанизовани облици старих коледарских поворки (Марјановић 2003, 57). После Другог светског рата овај обичај је почео да одумире, иако је у многим местима сачуван. У збирци Етнолошког одељења се чувају теренске фотографије извођења вертепске драме, као и три вертепа: српски вертепи из Новог Сада и Чуруга и мађарски вертеп из Темерина. Нажалост, не постоје детаљнији подаци о изради и употреби ових вертепа. Израђени су пре Другог светског рата, али пошто су једини примерци у збирци, узети су као примери вертепа коришћени у Војводини и после рата, будући да су се обично чували, најчешће у цркви, и користили дужи низ година. Могу се само приметити њихове одређене особине, које такође упућују на узоре и идентификацију њихових стваралаца и корисника. Вертеп из Србобрана урађен је као макета србобранске цркве, без куполе, са барокним звоницима какви се углавном налазе на црквама у Војводини. Српски вертеп из Новог Сада (инв. број 11154) има изглед цркве грађене наизменичним слагањем камена и опеке, карактеристичним за византијску архитектуру и моравску школу у Србији, на шта упућује и постојање куполе (Бугарски 2012).

Под појмом вертепа или бетлехема подразумевамо и *божићне јаслице*: према дефиницији Витомира Белаја, оне представљају групу фигурица којима се у време Божића дочарава призор Исусовог рођења, тако што се разместе у простору, обично у пластични, панорамски облик (Hrovatin 2009, 9). Према легенди, овакво представљање Исусовог рођења увео је Фрања Асишки. Божићне јаслице које се чувају у Музеју Војводине (инв. бр. 10562–10579) су поклон фрањевачке цркве у Новом Саду.

Бетлехем је у кућу испитанице у Гибарцу доспео преко тадашњег свештеника фрањевца, који је у том селу службовао од око 1980. до око 1990, а његова власница претпоставља да је донет из Илока где такође постоји фрањевачки самостан. Она га је постављала на видно место у ходнику већ почетком Адвента, а за Бадње вече па све до Три Краља био је испод божићног

дрвета. Још га је украшавала боровим гранчицама и палила свећу и његовој унутрашњости.



Фотографија 40. Вертепске фигурице, Музеј Војводине, инв. бр. 10562–10579, поклон фрањевачке цркве у Новом Саду.

Фотографија 41. Бетлехем у кући у Гибарцу.

Код Шокаца, Русина и Буњеваца у војвођанским селима било је распрострањено прављење фигура овчица од гужвица вуне, памука или теста, као и јаслица од сламе и других материјала, а они су углавном стајали испод божићног дрвета. Од фигуралних представа карактеристичних за Бадње вече у русинским породицама је прављена и фигура птичице, односно голуба – *ташћок*, најчешће од папира, дрвета или теста. Ова птица се помоћу конца пребаченог преко кућне греде на таваници повезивала са вратима тако да се помера, односно спушта када се врата отворе. Сличне представе голуба које се на исти начин користе, праве се у Словенији под називом *Свети Дух*.



Фотографија 42. Дрвени голуб – *ташћок*, Ђурђево. Израдио га је Јанко Дула 1951. године (фотографија: Вања Дула)

Предмети приватне побожности сведоче о вези појединца и породице са оностраним. Ови предмети су веома разноврсни, а однос људи према њима одређен је не само религијским осећањима, него и многим другим вредностима и уверењима, самих људи или њихове околине. Однос према религији у време социјализма утицао је на то да многи предмети приватне побожности буду уклоњени из домова или склоњени са репрезентативног на неко скровитије место у кући. Међутим, чак су и њихово уклањање пратила правила која су сведочила о посебном односу људи према њима: иконе су често одлагане на таван уз оцак, некада су одношене на водице или у цркве, а уколико су приспеле у Музеј, за њих у неким случајевима није тражена новчана надокнада (у једном случају, уместо новца, за иконе које су набављене за Музеј уступљене су књиге – музејска издања).

Предмети који су раније били део обичајне праксе задржали су се у домаћинствима као украс. Некада су то артефакти који су и даље део обичајно – обредне праксе, као што су ускршња јаја, која се украсе посебном техником и онда служе као украс, иако се шарају само за Ускрс (Томић 1957, 45). Ово је забележено и код других артефаката, попут прављења украса од сламе и класја током или после жетве. Иако је њихова израда опстала, њихова функција се више не повезује са обредном, него се наглашава да се израђују и чувају „за украс”.

Увођење нових елемената међу артефактима везаним за породичне свечаности – нових предмета, материјала, начина украшавања, па и употребе, зависе од много фактора. У неким примерима промене су биле резултат жеље да се симболично одржи веза са граном породице којој су такве карактеристике својствене, на пример породице из које потиче супруга. Угледање на црквене артефакте је такође присутно, чак и када је реч о угледању на предмете масовне производње који се повезују са црквом, попут успомена са ходочашћа.

Израда ритуалних артефаката обично прати наслеђене форме; они се декоришу на устаљене начине и често садрже симболику познату људима унутар заједнице. Међутим, како показују примери из овог истраживања и из ранијих периода, иновативност и креативност су чешће и признатије него што би се то можда очекивало ако их посматрамо споља, у контексту чувања традиције. Оно

што нека група сматра традиционалним, непроменљивим, или, са друге стране, оно што је подложно променама, као и начини на који се промене врше, дефинише се унутар самих група и тако се мора посматрати.

6.4. Предмети у празничној комуникацији

6.4.1. Поклони

Даривање је важан део породичних свечаности. У периоду социјализма дошло је до промена у приликама у којима се поклања, као у врсти поклона. Саговорници су најчешће повезивали ове разлике са разликом у животном стандарду на почетку и на крају периода социјализма.

Даривање и врста поклона били су у складу са приликом и положајем дариваног и оног који дарује. Друштвена улога дара је увек успостављање и одржавање неког социјалног односа. За прилике везане за религијске празнике карактеристично је даривање деце, као и учесника у ритуалима, а међу поклонима се истичу ритуални артефакти попут обредних колача (за положајника, кумове, удате кћери), ускршњих јаја (за децу у црквеној порти, за поливаче, пријатеље, веренице – инв. бр. 172, 173). Даривање јабуком било је уобичајено приликом позивања на крсну славу.

Божихњи поклони су одавно постали део традиције: осим поклона које су деца добијала приликом коринђања, припадници грађанског слоја су почетком XX века наручивали играчке из европских градова да би их даровали деци за Божић. Околности самог даривања, као и приче које су биле везане за порекло поклона и ликове који су их наводно доносили разликовале су се и биле подложне деловању разних културних утицаја. Тако су се као доносиоци поклона у овом периоду појављивали: Божић Бата, Деда Мраз, Језушка (мали Исус), Свети Никола или Микулаш.

Код православних, католика и гркокатолика био је раширен обичај да деца уочи празника Светог Николе остављају своју лепо очишћену ципелу или чизмицу у прозор. У току ноћи мајке су у њих стављале поклоне „за добру децу”:

наранце, јабуке, чоколадице. У цркви није било дељења пакетића за децу као што се то данас чини. У Шиду су деца из богатијих српских кућа добијала слаткише, играчке и одећу, на пример бомбоне *Плави 9*, лопту, мајицу.

У Новом Саду је, осим Светог Николе као карактера који награђује добру децу, био познат и лик *Крампуса*, његовог мрачног пандана, звероликог демона који кажњава непослушну децу. Овај лик потиче из немачке и аустријске културе, а код нас су га више познавали у градским него у сеоским срединама. Код католика је за овај период био везан још један маскирани лик: Света Луција, која је награђивала - даривала, али истовремено и плашила децу.

Српска деца су пакетиће добијала за Светог Саву, када се рецитовало у цркви. У Шиду и Моровићу су деца „декламовала” стојећи на столочици у цркви после службе, после чега су добијала папирну кесу „фртал” са бомбонама, кексом, наранцама. Млађа деца су рецитовала песмице које су знала („Ја сам мала принцеза...”), а старија су већ после Божића добијала од свештеника текстове које је требало да науче. У Шиду су најдуже стихове говориле крзнарева ћерке које су имале приватног учитеља. После тога, нека деца су добијала новац код куће, од деде или оца. Једна саговорница се сећа да су сличан „фртал”, само богатији и већи, добијали у школи за Нову годину. Појава Деда Мраза као личности која дели поклоне већином је везана за школе.

У периоду социјализма дошло је до промена у приликама у којима се поклања, као у врсти поклона. Током овог периода, вршени су покушаји да даривање изгуби везу са божићним традицијама, а да се повеже са новим, новогодишњим. Са тим циљем су издавана упутства о томе да се играчке повлаче из радњи пред божићне празнике, а да се појаве у продаји пред Нову годину (Sklevicky 1988, 59). Врста поклона се мењала, а саговорници су најчешће повезивали ове разлике са разликом у животном стандарду на почетку и на крају периода социјализма.

6.4.2. Честитке

Средства масовне комуникације много су допринела ширењу симбола и иконографије породичних празника. Међу овим средствима комуникације посебно се истичу честитке. Слање честитки је доживело експанзију крајем XIX и почетком XX века. Оне су биле важне у одржавању контаката између чланова породица и пријатеља који су живели у међусобно удаљеним срединама, или приликом раздвојености због путовања.

Средина XIX века је период када су се многе божићне традиције формирале у данас познатом облику, а то је и време појаве првих божићних честитки. Различити утицаји преплитали су се у католичким и протестантским срединама широм Европе, а потом су стизали и до нас.

До Другог светског рата честитке су углавном карактеристичне за грађанску средину. После Другог светског рата обичај њиховог слања је опстао, али су саме честитке и текстови на њима постале нешто једноставније форме (Поповић 2010, 13). На селу нису биле уобичајене, осим у породицама чији је начин живота био ближи грађанском. Није било уобичајено слање честитки, ни рођацима „на јабани” – у другим местима. Изузетак су били момци у војсци – од њих су понекад стизале честитке. У једном разговору сам као одговор на питање о честиткама од жене која живи на селу добила чуђење и питање: „А коме да шаљемо, кад смо сви ту?” Међутим, током 80-их година честитке су ипак ушле у ширу употребу.

У периоду социјализма изобичајене су честитке за крсну славу и за имендан. Највише су се слале новогодишње, односно божићне честитке. Рођенданске честитке су такође биле све чешће у употреби (Поповић, 2010).

6.5. Празнична потрошња

Концепција потрошње као „симболичког и експресивног чина” или „интерсубјективног, друштвеног и културног чина и праксе” (Ердеи 2005, 177) указује да потрошња предмета масовне производње може да буде не само

легитиман предмет проучавања, него и да доведе до теоријских помака и добитака, у овом случају у области проучавања материјалне културе и ритуала. Потрошња у социјализму још увек није уобичајена музејска тема, иако је већ реализован низ пројеката у музејима у Србији који су обрађивали сродне феномене.²⁹

Истраживање потрошње везане за породичне свечаности може да доведе до бројних закључака о емотивним аспектима, мотивацији учесника, али и разумевању вредности које покрећу људе у оваквим активностима. Празнична потрошња такође може да се посматра као ритуал којим се симболички преговара о културним категоријама и вредностима које се везују за поједине празнике (Wallendorf and Arnould 1991). Овакав пример представља истраживање потрошње мајки за прославе дечијих рођендана, које тим чином изражавају емоције, али и своје ставове, на пример о свом схватању и тумачењу разлике између домаћег, својеручно направљеног, насупрот индустријски и серијски произведеном (Jennings and Brace-Govan 2014).

Будући да су породичне свечаности прилике у којима градимо одређену слику о себи и такву је представљамо другима, али и себи самима, многе промене које су се догодиле у овом периоду у области која нас интересује, пратиле су промене у идеалима тог периода. Период за који су прикупљани подаци обележен је порастом конзумеризма и променама у сфери материјалне културе везане за домаћинства, па и за породичне свечаности.

Набавка робе потребне за породичне свечаности у време несташица је представљала велики проблем. Период после Другог светског рата био је обележен несташицама и тешкоћама у набавци материјала за израду одеће и готових одевних предмета. У таквим условима, родитељи су ипак настојали да, на пример, обезбеде деци нову одећу и обућу за Врбицу. У Лаћарку код Сремске Митровице, крајем педесетих година неколико мајки је сакупило новац, па је једна од њих ишла возом у Шид где је код штрикера купила беле кончане доколенице за њихове девојчице за Врбицу. Некада је одлазак на пут био због куповине

²⁹ На пример, изложбе: „Мода у огледалу шездесетих” Народног музеја Чачак и „Женска страна” Музеја историје Југославије.

одређене врсте артикала: девојке Русинке из Беркасова су пешке ишле да купе ципеле какве су Русинке иначе носиле, у село удаљено неколико десетина километара, скраћујући пут ходањем ван пута.

Сликовит опис догађања у поменутој „паралелној незванично-приватној мрежи”, везаних за породичне свечаности добила сам од колегинице рођене 1946. године, Мађарице из Новог Кнежевца, када је описивала када је први пут чула за „свечаре”. Њене тетке су имале кројачку радњу и шиле су јој хаљину за прву причест, 1956. године. Она се сећа журбе са којом су тетке покушавале да јој доврше хаљину, у зору на дан прве причести, јер су њу оставиле за крај – имале су пуно посла јер су имале пуно наручених хаљина због „свечара” (тада је први пут чула ту реч; колегиница претпоставља да је био у питању Ђурђевдан). Читава та ужурбаност у неком јавном контексту није ни постојала, обзиром да је било у питању преплитање католичких и православних обичаја, који нису били „јавни део јавног живота”.

Могућност набавке одређене врсте и количине хране био је условљен односима моћи. Период након Другог светског рата био је обележен државном политиком обавезног откупа, као и уласком трговине и других грана под државни утицај, чиме су производња и дистрибуција хране биле су под директном контролом државе.

У време обавезног откупа или „обавезе” пољопривредним домаћинствима је остајао само део произведене хране. Самим тим, храна која је служена на породичним свечаностима била је скромнија. Један од начина који су сеоске жене користиле да набаве жељене намирнице, попут чоколаде, био је размена са женама радника и војних лица којима је та врста намирница била доступнија. Оне су у замену за чоколаду давале свињску маст или неке друге производе (Бугарски 2016).

„Кад сам била дете, могла су куповати официрска деца, дипломатски магацини, тамо су били и бољи штофови и тамо није могао свако купити. У сељачким радњама је било само мало цица, американ платна и то не сваки пут, оно што се куповало за пелене, грозно, жуто, не можеш га никад избелити, ексера, итд. Сећам се како комшиница виче моју маму – „иди одмах и кажи јој да су

дућан стигле шерпе са поклопцима!’ Невероватна сиротиња, грозно, тај откуп је био јако страшан, а ако ниси био добар, онда још и од онога што си ти клао узму масти... тешко је било... Чоколаде није било – ко је радио на фабрици, они су имали неко следовање за децу, па те жене пошто су биле сироте, неки пролетеријат, мењале са сељачким женама за маст – ту једну кад ти мама набави...! Биле су празне радње – мало ексера, мало коломасти, оловки, конца, иглу... Није било... Цело село био у тешкој ситуацији, није се имало. Све се преда, добију се бонови, прво официрима, они су били јако важни, због блокаде. ”³⁰

Саставни део божићних празника и креирања празничне атмосфере биле су наранџе, чоколада, бомбоне и њихово даривање деци. У време несташица, ове намирнице су имале још истакнутије место као део свечаности и остајале су дуго у сећању оних који су могли да их пробају. Испитаници су у својим сећањима увек наглашавали разлику између оскудице у свакодневици и осећаја обиља за празнике који је био подстакнут овим намирницама (Бугарски 2016).

Период од почетка 70-их година XX века, у градовима је био запамћен по масовним куповинама намирница за нерадне, празничне дане. За време празника продавнице нису радиле, па су сви настојали да купе довољно намирница. Новине су обавештавале да ће продавнице бити снабдевене довољним количинама хране, а за хлеб и друге намирнице чекало се у редовима. Многи се сећају и претераних куповина, када је куповано превише хране.

Начин на који је храна набављана за породичну празничну потрошњу утицао је на степен приватности њене употребе. У Шиду који, као и већина околних села, нема реку, риба ретко коришћена у свакодневној исхрани. Риба се за вечеру на Бадње вече могла набавити у рибарници на пијаци. Пошто су прозори канцеларија локалног комитета КПЈ били окренути баш према рибарници, његови чланови су пред Божић демонстративно стајали на прозорима и посматрали ко купује рибу. На тај начин је и набавка намирница за обичајну исхрану била претворена у својеврсну комуникацију између људи на власти и

³⁰ Испитаница из Новог Сада, рођена у Лаћарку 1948, Српкиња, православна.

оних који желе да припреме кућну прославу Божићних празника, у којој је јасно истицан однос моћи (Бугарски 2016).

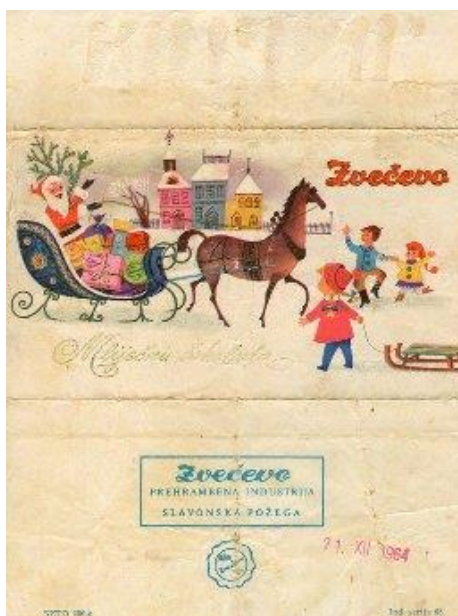
Послови у вези са припремом хране, начин конзумирања, као и избор намирница које ће се конзумирати били су снажно обојени схватањима о конструкцији родне припадности и идентитета. Поштовала су се правила о томе коју храну припремају жене, а коју мушкарци. Често је помињало да се постови нису строго поштовали, а да су постиле углавном старије жене. Промене се нису прихватале равномерно ни у оквирима појединачних породица, те су постојале разлике међу генерацијама.

Грађанске породице у Новом Саду су набављале храну преко својих снабдевача још из периода пре Другог светског рата – пољопривредника са ченејских салаша или из околине, који су им доносили храну по договору, а посебно за породичне свечаности, на пример ћурку за Божић и крсну славу. Они су се на тај начин снабдевали и свакодневним намирницама, али им је било посебно важно да имају сигуран извор квалитетних намирница за празнике (Бугарски 2016). Током социјалистичког периода, већину празничне хране су и даље припремале саме домаћице, укључујући и зимницу, на пример салате које су послуживане на празничној гозби.

Потрошња је концепт који је у разговорима које сам водила најчешће повезиван са усвајањем нових културних модела или, тачније, напуштањем старих. За божићне обичаје је, по правилу, навођено да је слама престала да се уноси на Бадње вече када су људи у собама поставили тепихе. У другим случајевима, наводили су да је до промена дошло „када се мало обогатило” – тада су, како ми је речено, људи почели све мање да одлазе у цркву и да одржавају старе породичне традиције. При том се мислило на крај шездесетих, седамдесете и осамдесете године XX века. Међутим, исти саговорници су, описујући на пример своја запажања приликом коринђања, када су обилазили друге куће у селу и тако имали увид у начин прославе Божића у тим домаћинствима, тврдили да је већ 60-их година само у неким „најтрадиционалнијим” породицама уношена слама у кућу и да су то запамтили као изузетак. Чини се да је до повезивања пораста социјалистичке потрошње и напуштања већине елемената старих модела

прославе ипак дошло накнадно, те да је потрошња у каснијим интерпретацијама постала симбол напуштања божићних обичаја. Можда због тога што је кућна религијска ритуална прослава концептуализована као део старог, традиционалног друштва, насупрот социјалистичком друштву које је одликовала потрошња и пораст куповне моћи.

Занатске радње и мануфактуре су још током прве половине XX века прилагодиле асортиман производа и ритам продаје одређених производа календару и празницима. Тако су се занатске радње и трговине оглашавале вестима о божићним попустима, или богатој понуди обуће и одеће за Врбицу. Произвођачи чоколаде су имали посебан божићни програм, што се види по врсти калупа за чоколаду (који се чувају у збирци Музеја Војводине) у облику: Светог Николе – Деда Мраза, чизме, као и ускршњим: калупи у облику зеца, јаја, јагњета. Поједини артефакти чувају трагове минулих времена и у називима. У Срему је забележен назив „крискингле” за „салон” бомбоне које су везане за божићне празнике. Реч потиче од немачке речи Christkindl, у значењу дете Исус, који је међу протестантима заменио Светог Николу као фигура која доноси поклоне.



Фотографија 43. Омот за чоколаду фабрике Звечево из 60-их година са новогодишњим мотивима.

Значај индустрије за живот, па и за породичне свечаности, наглашаван је и путем медија, најјавама у дневним новинама да ће за предстојеће празнике у продавницама бити обезбеђене довољне количине хлеба и других намирница (новосадски дневни лист *Дневник*).

На основу одређених артефаката који имају улогу у ритуалима настали су производи разних врста, који су онда као такви постали део празничне иконографије. Ускршња јаја су коришћена као симболи празника, те су се појавила у виду шарених бомбона у облику јаја, као и чоколадних фигурица. Многи од производа који су створени као део празничне понуде, попут вертепских фигурица, штампаних слика са божићним мотивима, или шарених бомбона у облику јаја, у кућним условима су коришћени за стварање нових празничних предмета: исечене картонске фигуре су стављане у унутрашњост црквице – вертепа, шарене бомбоне – јаја су стављане на ускршњу тарту и слично.

Играчке су занатски и индустријски производи чије је тржиште пре рата било изузетно снажно повезано са божићним периодом, о чему се водило рачуна и приликом увођења нових традиција везаних за Нову годину.

Лицитарски производи и производи бомбонџија и посластичара били су неизоставни део празничне куповине. Тезге са њиховим производима биле су постављане на дане сеоских слава у црквеној порти или дуж главне улице у селу. Чоколадне фигурице у разним облицима и салон бомбоне, у светлуцавим разнобојним омотима прављене су у периоду између два светска рата и продаване поводом празника. У периоду несташница након рата, чоколада је често замењивана масом од шећера, те су код послератних генерација салон – бомбоне и запамћене у овој јефтинијој верзији. Оно што је било исто су светлуцави омоти који су и даље били симбол празничног сјаја, а деца су их често чувала, пресовала унутар корица књига и користила за прављење домаћих украса за јелку.

Породичне свечаности представљају прилике у којима су нове врсте предмета проналазиле пут до породица, до својих корисника који то у свакодневним ситуацијама можда и не би постали. Даривање повезано са овим догађајима означавало је или наглашавало виђење улога појединих чланова у

породици и међусобним односима њених чланова, као и у ширем окружењу које у томе учествује. Одрастање деце, добијање нових статуса и улога обележавано је поклонима који су могли да буду симболи односа према појавама и утицајима из масовне или популарне културе. Поклањане су књиге, грамофонске плоче, играчке – између осталих, гумене играчке Дизнијевих јунака, пројектори за гледање цртаних филмова (сачувани у збирци Музеја Војводине).



Фотографије 44 и 45. Дрвене фигуре – деције играчке: Деда Мраз, ускришње јаје и зец; Дебељача, Банат, 1957. Музеј Војводине, инв. бр. 2288, 2289 и 2287.



Фотографија 46. Грамофон (рођендански поклон) и грамофонске плоче, почетак 70-их година XX века, Параге, Бачка, Музеј Војводине, инв. бр. 12189 – 12264.

Фотографија 47. Гумена играчка Паја патак (новогодишњи поклон), почетак 70-их година XX века Сремска Каменица, Музеј Војводине, инв. бр. 12953

Испитаници су често наводили да је до промена у религијском животу дошло са повећањем животног стандарда, када су људи почели све мање да одлазе у цркву и да одржавају старе породичне традиције. При том се мислило на крај шездесетих, седамдесете и осамдесете године XX века. Међутим, чини се да је до повезивања пораста социјалистичке потрошње и напуштања већине елемената старих модела прославе у сећањима људи ипак дошло накнадно, те да је потрошња у каснијим интерпретацијама постала симбол напуштања некадашњих обичаја. У сваком случају, често је било схватање о супротстављености поштовања обичаја везаних за религију и религијске празнике и економског напретка, који се огледао у уређењу куће и поседовању одређених предмета (попут тепиха).

Празнична потрошња је била значајна карактеристика религијских празника (нпр. обичај куповине нове кухињске посуде за Божић, обичаји куповине дечије одеће за Врбицу или одеће за сеоске славе), али је постала и важан део секуларних празника. Нова значења ових празника обележена су куповинама бројних производа чије је изобиље подстицало слику о богатству и благостању.

6.6. Значења материјалне културе у празничном животу

Нови државни празници су већином временски пратили најважније празнике религијског карактера. Временске оквире социјалистичких празника и ритуала анализирао је Дуња Рихтман Аугуштин и установила да њихов календар делимично прати, али и делимично нарушава традиционални обичајни календар (Rihtman-Auguštin 2000). На основу резултата који су добијени приликом овог истраживања, може се закључити да је слично и са материјалном културом и осталим структурно-формалним аспектима празника: храна, поједини ритуални артефакти, коришћење јавног и приватног простора, као и хронолошки распоред појединих ритуалних активности прослава секуларних празника ослањају се на оне коришћене у религијским ритуалима и породичним и јавним прославама

религијских празника, донекле их прате, али им се у појединим аспектима супротстављају.

Артефакти који су коришћени приликом свечаности које су овај пут узете у обзир имали су различите судбине током посматраног периода. Неки предмети, попут оних са недвосмисленим религијским карактером, као што су иконе, нису пронашли место у новим празницима социјалистичког друштва. Са друге стране, неки артефакти и поступци који су са њима вршени, различитим путевима су ушли у оквире нових социјалистичких свечаности, као што је то случај са божићним дрветом које је полако постало новогодишња јелка, или са новогодишњим поклонима који су заменили божићне.

Материјалну културу породичних свечаности карактерише развијена иконографија. Она је повезана са институционалним центрима, као што су црква или разне државне институције, који су истовремено и изворишта разних утицаја на визуелни идентитет празновања. Извор визуелног идентитета се проналази и у националној традицији, историјским догађајима и уметности.



Фотографије 48 – 49. Чаше за вино, Сремски Карловци, прва половина XX века. Музеј Војводине, инв. бр. 2036, 2039, 2043.



Фотографије 50 и 51. Осликан сервис за вино. Детаљ са натписом „Св. Архистратиг Михаил. Ко крсно име слави оном и помаже!” Музеј Војводине, инв. бр 2204. Фото: Милица Ђукић.

Ритуални артефакти често су повезани са „пуњењем обичаја новим симболичким значењима” (Белај 1991). Са друге стране, некад и повезано са њима, налазе се утицаји који стижу путем популарне и масовне културе. Ови утицаји прелазе из једног културног и религијског контекста у други, те на тај начин бришу њихове границе.

Неки од ритуалних реквизита коришћени приликом кућне прославе религијских празника опстали су у социјалистичком периоду у неколико облика: као домаћи производи намењени обављању породичних обреда, као фолклоризовани предмети којима су додавана различита значења на чији развојни пут су утицале разне институције и, на крају, као производи масовне културе присутни у савременом животу (Рот 2000). Пример за то су ускршња јаја код више различитих етничких група у Војводини, као и у савременој занатској и индустријској производњи.

Током социјалистичког периода у Југославији масовно произведена индустријска роба постајала је све доступнија и људи су почели да се суочавају са искуствима живота у потрошачком друштву. Према Милеру, потрошња оваквих добара може се посматрати као процес објектификације путем ког се истовремено успостављају и граде идентитети. Саставни део процеса објектификације је

креирање значења која се одређеној врсти предмета придају током овог процеса, али се тиме значења дају и људима и њиховим животима (Miller 1987).

Милер је у својим истраживањима показао да значења која се материјалној култури придају током њихове потрошње зависе од различитих карактеристика оних који та значења креирају (родна припадност, узраст...). Стога ове процесе не треба посматрати као једноставно пресликавање друштвених односа на свет ствари, већ пре као процесе узајамног „конституисања”.

Породичне свечаности су прилике у којима се гради и приказује идентитет и однос према околини. При томе, посебна значења се придају не само ритуалним артефактима, него и предметима који чине шире окружење у овим приликама: од оних који су коришћени за уређење и украшавање куће, разног покућства, до одеће учесника. Стога, прихватање или неприхватање промена у тој области може да значи приближавање одређеним животним стиловима. Животни стилови, према Чејнију, представљају део свакодневног друштвеног живота модерног доба; они су посебан вид друштвеног, статусног груписања, модеран друштвени образац карактеристичан за културу конзумеризма. Могу се схватити као културне последице сталних иновација робе и услуга у масовном друштву. Избори које људи свакодневно врше, ставови, вредности и укуси пресудни су за то како ће неко судити о некоме – они постају саставни део идентитета. Ови избори тичу се сфера живота као што су слободно време или потрошачке активности (Џејни 2003, 12–13, 20).

Током социјализма, увођење промена је често било под утицајем ставова о потрошњи као симболу новог, бољег друштва. Оне су се углавном односиле на свакодневни живот, као и на секуларне породичне прославе. Носиоци промена у сеоским срединама били су запослени у предузећима, а понекад и учитељи. Дешавало се да су руководиоци тих предузећа долазили из других средина, те су разлике у односу на локалне обичаје биле још уочљивије. Саговорници се сећају да су навике ових придошлица биле везане за различите аспекте њиховог животног стила, као што је, на пример, другачије сервирање и декорисање хране – њена естетизација на начин који је био новост за локалне становнике. Појавили су се и нови узорци у свакодневном животу и у свечаним приликама, попут Јованке

Броз, који су били веома утицајни („Што види на Јованки – мора и она да има!” – речено за супругу директора једног предузећа у Вишњићеву).

7. ПРАЗНИЦИ И ИДЕНТИТЕТ

У овом поглављу ће бити испитан однос породичних свечаности и идентитета и претпоставка да су породичне свечаности у време социјализма представљале ритуализоване форме понашања, које су утицале на креирање и одржавање индивидуалних и колективних идентитета. У условима брзих и радикалних друштвених, политичких, економских и културних промена, вршење или невршење одређених ритуалних пракси подразумевало је свесне или несвесне одлуке и изборе, као и идентификације на личном, породичном, генерацијском, локалном и етничком нивоу. Такође, сећања и приче које се односе на некадашњи празнични живот, повезана су и са креирањем савременог односа према прошлости и данашњој свакодневици.

Наративна конструкција личног идентитета је концепт који подразумева осећај идентитета као сталности, без истоветности током времена. Она уједињује тежњу да себе доживљавамо као особу која задржава исте особине током времена са схватањем константног мењања и развоја. Наратив је при томе практично средство помоћу ког особа себе схвата као појединца који има прошлост, садашњост и будућност, чему доприноси кохерентност самог наратива са својим почетком, средином и крајем. Наративи о животу укључују реструктурисање или преобликовање прошлих догађаја у светлу садашњости. (Elliot 2005, 125)

Друштвени аспекти разговора које посматрамо као наративе огледају се првенствено у карактеристикама самог интервјуа као процеса на који смо информант и ја као истраживач утицали. У овом смислу, посебно су били упечатљиви делови разговора који су несумњиво били обликовани тако да дају одређену слику о испитаницима за коју су они сматрали да је данас пожељнија, или да је мени прихватљивија, узимајући у обзир теме које су ме интересовале. На пример, бивши члан КП је посебно наглашавао да је растао у породици црквењака и да је због тога добро познавао црквене обичаје, тако да је изненадио и свештеника који то од њега није очекивао.

7.1. Празници (и празнични наративи) у перспективи животног тока

У овом одељку биће анализирани наративни аспекти материјала добијеног интервјуима. Наративи се оквирно могу дефинисати као дискурси са јасним редоследом догађаја, који их повезују на смислен начин, за одређену публику, пружајући на тај начин увид у чињенице о свету и/или искуства људи у вези са њима (Elliott 2005, 3). Хронологија, смисленост и друштвеност су аспекти наратива који их чине посебно важним у друштвеним наукама. У социологији је препознат значај темпоралних димензија за разумевање међуодноса индивидуалних живота и друштвених оквира, што, између осталог, доказују и радови у којима се користи концепт *животног тока*, који је развио амерички социолог Глен Елдер 70-их година XX века (Исто, 4).

Истраживачка парадигма животног тока формирана је тако да наглашава важност разумевања живота и искустава појединаца као резултата укрштања деловања самих појединаца и историјског и културног контекста (Исто, 72). Животни ток представља низ друштвено дефинисаних догађаја и улога које појединац стиче током времена (Исто, 73). Концептуализован је као путања која се протеже кроз животни век подељен према узрасту, а често се користи у квантитативним, као и у квалитативним истраживањима.

Хронолошки аспекти свих појединачних интервјуа су били посебно значајни у овом истраживању, будући да је описивани период дужи од четири деценије. Разговори су углавном били фокусирани на различите периоде из живота испитаника: некада су јасно помињане границе, односно преломни тренуци (удаја и женидба, пресељење и слично), а некада су само оквирно навођени временски интервали на које се прича односила. У овом смислу, разговор о искуствима у животима испитаника која се односе на празнике могу да се посматрају у контексту њиховог животног тока.

Приликом интервјуа, испитаници су објашњавали какво је значење имало обележавања неког празника у њиховом животу или породици, или пак због чега ти празници нису прослављани. Своја искуства у вези са тим су стављали у шире

контексте свог животног тока, породичних односа, друштвеног живота, политике, религије и других.

Поред положаја у породици, за вршење одређених радњи везане су и друге карактеристике одређене особе. Тако поједине жене док су биле млађе, супруге чланова КП, нису одлазиле у цркву, фарбале јаја за Ускрс и слично, али су као старије, као већ баке, преузеле многе од улога везане за религијске празнике (одлазак у цркву, припрема за долазак свештеника у кућу ради свећења водице пре славе и друге). Неке од њих су тек тада преузеле важне функције у приремама и ритуалима, будући да су, док су биле млађе, те функције обављале њихове свекрве. На тај начин је велики део учествовања у религијским празницима био везан за баке, као и децу, најчешће њихове унуке.

У сећањима на празнични живот обично су била наглашена значења породичних прослава као симбола личног, културног и етничког идентитета. Идентитет је често подразумевао тумачење разлика између *онда* и *сада*. Подвлачила се разлика у културној пракси, потрошњи, ставовима, начину живота, окружењу између социјалистичког периода и савременог живота.

Сећања на породичне свечаности током социјализма у разговорима са испитаницима су била обележена променама које су се у том периоду догађале у њиховим породицама. Ове промене су се различито одвијале у породицама које су остале у свом месту становања у односу на оне чији су чланови мигрирали на релацији село – град. Такође, међу породицама које су промениле окружење постојале су разлике у томе колико су везе са селом остале јаке.

Постоји значајна временска дистанца између периода који је био тема интервјуа и времена када су интервјуи вршени. У том међупериоду промењени су ставови у јавности о значају породичних празника. Готово сам сигурна да се то одражавало на одговоре, као у примеру са саговорницом која је потпуно другачијим тоном говорила о кућним прославама сеоске и породичне славе у њеном дому. Наиме, о сеоској слави је причала са пуно емоција, веселим тоном, присећала се сусрета, детаљно описивала одећу, покрете, односе, речи... Насупрот томе, у разговору о крсној слави (који је у разговору, по њеном избору, дошао након приче о сеоској слави), тон је био озбиљнији, а разговор је почела са

уопштеним правилима везаним за модел прославе крсне славе, с набрајањем онога што свака домаћица мора да припреми за славу, који су обавезни реквизити, о правилима и обичајима који се у народу разликују од оних црквених (да се кољиво не припрема за „живе свеце” и слично). При томе ми је показивала новије исечке из новина и часописа о њеној слави, о правилном прослављању и слично, којима је поткрепљивала причу. Очигледно је било, што је она и потврдила, да су њена размишљања о крсној слави данас резултат њених накнадних интересовања за „прави” начин прославе и сазнања која је добијала читајући и разговарајући са свештеним лицима.³¹ Њен опис крсне славе у сопственом дому био је веома сажет.

Велики део промена које су се одражавале у начину обележавања појединих празника и прихватању одређених ритуалних артефаката повезане су са децом. У социјалистичким друштвима, поред породице као основног оквира социјализације, држава је активно учествовала у обликовању детињства преко институција које су биле под контролом Комунистичке партије (Erdei 2006, 209). Деца су имала посебну улогу у формирању визије „срећне будућности” (Исто, 210). Испитаници су често наводили да су неки нови ритуали, попут кићења новогодишње јелке, постали традиције у њиховим породицама управо због деце. На тај начин, у етнички и религијски мешовитим породицама стваран је читав комплекс божићно-новогодишњих свечаности, у којима су за оба Божића важну улогу имале шире породице оба родитеља, док су новогодишњи празници били посвећени ужој породици при чему су деца имала централну улогу.

Деца су се повремено појављивала као доносиоци одлука у вези прослављања њихових рођендана. Иако су те одлуке углавном зависиле од њихових родитеља и окружења, понекад су и сама деца била иницијатори припремања прославе и учествовали су у припремама, а послужење и амбијент су прилагођавани њиховим жељама.

³¹ Ова сазнања о крсној слави су данас за њу важан део идентитета, према којим гаји снажна осећања: као сликарка – аматерка урадила је неколико слика са темом симбола крсне славе и поклонила их је члановима породице који су се одселили у друге градове и иностранство.

Школе су биле институције које су имале велику улогу у формирању нових социјалистичких ритуала, док су искључене из ритуала везаних за религијске празнике и цркву. У обележавање Светог Саве, Врбице и других празника до Другог светског рата учествовале су школе и школска деца. У време социјализма деца су појединачно учествовала у овим догађајима, али не у организацији школе него њихових породица, свештеника и цркве. Насупрот томе, у новим празницима и свечаним приликама које је увела социјалистичка власт, деца су добила посебне улоге, за шта су посебно заслужне школе. Оне су организовале разне програме са децом као учесницима поводом Нове године, Првог маја, Дана младости, Дана Републике, као и приликом обележавања разних годишњица, јубилеја, дана ослобођења и слично.

Схватања деце током друге половине XX века кретало се од друштвено невидљивог и пасивног до детета као фокуса потрошачке културе (Erdei 2004). Одређени број промена које су наглашаване у интервјуима везан је за друштвено виђење детета које се мењало током посматраног периода. У више наврата ми је објашњавано да децу нису гледали као „ми данас”, да им се није „пуно објашњавало”.

У контексту социјалног памћења, посебно је важан хоризонт генерацијског памћења (А. Asman 2011, 26), будући да динамика историјских процеса утиче на то да појединац дели са припадницима свог годишта уверења, ставове, вредности и културну матрицу тумачења, одређену атмосферу. „Из тога се онда захваљујући паралелизму и противстављености старосних група рађа мноштво перспектива, али настају и тензије, трвења и сукоби. Свака генерација развија сопствени приступ прошлости и не пушта да јој перспективу одређује претходна генерација. Динамику памћења једног друштва, дакле, битно одређује смена генерација. Са сваком сменом генерација, која се одиграва после периода од цирка тридесет година, профил памћења једног друштва приметно се мења” (Исто, 27).

На примеру три интервјуа, разговора вођених са две информанткиње и једним брачним паром, покушаћемо да покажемо на који начин су саговорници причали о празницима у њиховим породицама и шта су породичне прославе значиле за креирање и исказивање њиховог идентитета.

7.1.1. Катица³²

Деведесетих година прошлог века већина хрватског становништва из села Гибарац, поред Шида, заменила је куће са Србима из Хрватске и одселила се, већином у Славонију, у иста места или у веће градове, где и даље негују међусобне везе. Оставши у селу као један од малобројних староседелаца, Катица³³ (рођена 1937. у Гибарцу) се често питала да ли је, заједно са супругом који је тада још био жив, донела добру одлуку. Сада мисли да је била у праву и задовољна је због тога. Остала је првенствено због деце која живе у неколико километара удаљеном Шиду, али није ни желела да напушта свој дом. Са досељеним Србима се добро слаже и склопила је нова пријатељства. Одсељени пријатељи и породица јој недостају, али осећа како је временом између њих настала одређена дистанца и неразумевање због различитог искуства.

Катичина улога у породици мењала се током живота, што се огледа и у њеној улози у припремању прославе Божића. Након удаје (1953. године) је „помагала свекрви” и прилагођавала се новим околностима:

„Скоро исто је било код свих, можда мале разлике у неком јелу. Свако је имао своје задатке. Кад се удаш, да побришеш, почистиш, рибаш, переш суђе, донесеш воду... .. Пошто сам се ја удала где има јетрва и заова, онда је свако имао задатак – ја сам припомагала, а заова и јетрва су правиле те колаче, нисам ја то још ни знала, била сам млада. Свекрва је месила крух.”

Божићни колач, као најважнији обредни хлеб, припремала је њена свекрва. Катица је потом постепено преузимала креативније послове и усавршавала се у томе:

„Мало се волиш исправит, чујеш од некога, па пробаш... После сам ја правила колаче и торте, кад није било више ни свекрве ни заове. А оне, ко што бих и ја сад волела да ми неко то преузме – ‚ајд ти, ти си млађа, ти боље знаш’. Углавном су млађе жене правиле те колаче и мењале рецепте.”

³² Имена и презимена испитаника су промењена.

³³ Рођена 1937. у Гибарцу, домаћица, удовица, Хрватица католикиња, завршила је основну школу.

Тада је она већ сама доносила одлуке како ће припремити Божић „својој деци“:

„Ја овде кад сам се удала, ми смо после вечере китили бор. Чула сам да је тако било и на другим местима, а кад сам била дете ми смо пре вечере и онда кад се упали светло чини ми се да је тако лепше. Ја сам тако радила и мојој деци.“

Касније, када се састав породице и начин прославе променио она је кршила устаљена правила радећи како мисли да је најбоље, некада уз чуђење чланова породице, а некада и уз њихову подршку.

Њена сећања на период после Другог светског рата су везана за немаштину:

„Ја сам била дете иза рата и није се имало, али никад није било ни да се нема – увек је за Божић имало.“

Увођење нових празника, као што су нова година и Први мај, у сеоској средини вршено је преко институција, првенствено школе. Међутим, у почетку они нису били значајније прихваћени у приватној сфери. Катица је наводила да је до промена дошло када су људи почели да се запошљавају:

„кад су почела предузећа и обогатило се ... Деда Мраз је био у школи и у моје време, после рата, неко се облачио у Деда Мраза са црвеном капом, кожухом... Да би се заменило Божић, било је – Нова година и Деда Мраз. Нова година у време кад сам се удала већ се чекала, ишло се у дом, тамо су свирали свирачи, угаси се светло у поноћ, честита се, а кад су се мало обогатили онда су се скупљали по кућама – парови, ко коме одговара, па се и престало окупљати у дому.“

Катица је у својим сећањима на породичне свечаности често своје описе завршавала са тврдњом како је у свим кућама у селу било исто. Јединство села је исказивала и на друге начине. У разговору о слању честитки за празнике објаснила је да се оне нису слале:

„...јер смо сви ту живели. Изнимно, ако неко има неког у војсци, па не дође... то није било уобичајено. Кома да шаљемо кад смо сви ту?“

Њена сећања на породичне празнике су обојена носталгијом и у великој мери се односе на јединство које је владало у читавом селу у тим приликама. За

њу је носталгично присећање на јединство које је владало у селу део начина на који се суочава са великим променама до којих је у међувремену дошло и са садашњом ситуацијом. Село је скоро у потпуности променило састав становништва, а већина њених пријатеља из младости и породице се одселила. Они су у Хрватској започели нови живот и то већином у неколико места где одржавају контакте. Катица је временом изградила дистанцу према њима, сматрајући, између осталог, да они не могу да схвате да је њен избор да остане био добар.

7.1.2. Љубица

Љубица је рођена 1940. у сремском селу Лаћарак поред Сремске Митровице.³⁴ У Љубичиним сећањима из детињства на породичне свечаности велики део припада забранама и утицају државе на ту сферу. О религијским празницима је рекла да их се не сећа најбоље и да нису били посебно значајни у њеној породици. Она је отишла од куће 1959. године, а период пре тога обележили су сиромаштво и велики политички притисак:

„Био је страشان политички притисак да се ти обичаји искорењују и све што је било везано за цркву. Славило се то по кућама, али то није имало ту снагу спољног манифестовања, него ту се одвијало између четири зида... У сеоским кућама у Лаћарку је био велики број бораца, младих који су се запошљавали у државне службе. У првој ђачкој књижици, 1947. кад сам имала 7 година и кренула у школу био је предмет веронаука, али ми је већ нисмо имали. После је дошла 1948, ИБ, задруге, тешко је било и за разговор на улици, не зна се ко је цинкарио. Не морају те казнити, само ти ребну већи порез.

Постило се средом, петком, на Белу недељу. Само старије жене су се држале тога, али моја породица није била дубоко религиозна као типична сеоска породица. Деда је читао Политику, стричеви се школовали, деда ме је научио прва слова... Увек је Божић био нешто свечано, осећало се у селу да је Божић. Можда се нешто боље и обучеш, како у којој породици, уносила се слама. Код нас је било

³⁴ Отишла је у Нови Сад на студије, где се након факултета запослила и удала. Има двоје деце. Српкиња је православне вере, коју у време социјализма није практиковала.

тесно, па се само стављало испод столњака сламе, баба или мати бацале су у ћошкове орасе, деца пијукала... али било је породица у комшилуку код којих је све било по реду, код нас само неки мир, бољи ручак... У цркву се није смело ићи и ти одмах немаш то...

Ја не знам како је било, то је мени далек период, знам да је мама увек палила свећу на Задушнице. Све је то било извитоперено, под неком пресијом, није то било само код нас него углавном свуда...

На други дан Божића младићи су се јако санкали, са лепом опремом за коње... можда само 2-3 године (после рата), после није смело – растеривали су их. Тог јахања није било све док се Босанци крајем 50-их од Бањалуке нису досељавали, а Лаћарци су испродавали коње, куповали тракторе.”

Масовније куповине трактора у сремским селима није било до 1970-их. Такође, њено сећање на период до 1959. говори о томе да уношење божићне сламе у кућу није престало због постављања тепиха, као што су испитаници често наводили.

Љубичин живот у Новом Саду је био по много чему другачији у односу на живот на селу.

„Кад су деца била мала, нисмо обележавали Божић јер смо радили, а Паја је био и члан Партије и то се није обележавало. Никад нисмо одлазили на Божић у село, био је радни дан... Сад, ко је живео тамо, моја колегиница је увек одлазила јер је била у Митровици, па иде у Кузмин или у Мартинце, али није било тада ни кола. Све су то диктирали животни услови, ја мислим да они јако пуно утичу. Није се славило, нико о том није ни причао, чим си ти везан за државну службу, државно радно место, ти одмах мењаш понашање. Тад је та партијска организација деловала, они су се знали, па су организовали тада састанке, и онда је то било и подметања и подваљивања, ко да је народ био полудио. Околности у којима живиш ти диктирају понашање. Ја нисам била члан Партије, ја бих можда и направила неки колач или нешто, али се онда спремало за Нову годину, за 29-ти...

Нову годину смо почели одмах у Новом Саду да славио. Овде се славила – купиш јелку, окитиш деци, нешто им купиш, кувао се лепши ручак и пошто нисмо никад могли ићи негде да чекамо, спреми се вечера, колача. Није био редован јеловник, жене су више ишле на то – сарма, печење, прилози – подварци. Руске

салате су се правиле, ми нисмо јер не волимо, ни деца нису била неки љубитељи. Одведеш их у град, па они нешто бирају, па су биле свечаности, вашари у порти.

Куповали смо стаклене украсе, салон бомбоне, играчкице. Испод јелке смо стављали поклоне – нисмо ми то баш као у Америци, кад су били већи већ су и тражили, Деда Мраз је био у фирми, приредбица, пакетићи. Славило се – људи су били код куће, ишли код неког ко је ближи и честитали 1. јануара поподне, 2. још масовније јер су неки ишли и чекали па спавали, ми нисмо имали децу код кога да оставимо, гледали смо телевизијски програм, био је доста пристојан, имао си шта и да видиш. Није као сад!

На послу су се сумирали резултати, буде нека закуска, идеш раније кући и онда се одмах завалиш за шпорет! Мушкарци иду да купе хлеб и још нешто да докупе. Тад није ни та храна била тако скупа и куповало се као суманути. Ја сам на крају рекла да мрзим Нову годину и 29. и Први мај јер сви полуде и као да у животу нису јели, то не можеш ничем прићи, то је било помама једна.

Пред Нову годину кренеш са куповинама, по два-три дана не раде радње, па шаљем мужа да чека хлеб у самоуслугу, по неколико пута, па нешто спремаш, нешто месиш. Толико спремаш ту храну, вуче ти се недељу дана, па и бациш... После нађеш неку меру. Свет се некако томе и радовао, било је свечано, град је био мало украшенији, излози декорисани, па хотели и кафане – ту су певали елитнији радио певачи или који су се већ појављивали на телевизији.

Рођендани су се славили по кућама и ако иду деца у обданиште носило се тамо нешто да се послужи, али не у овој мери као сад, није било рођендаонице, неке бомбонице и није то било у тим количинама, а кад крену у школу онда и код куће... Ја и муж нисмо прослављали, јесмо као неки ситни поклон, па смо и децу укључивали као имамо неку тајну, па нешто купимо, иначе нисмо, једном – двапут смо изашли на неку вечеру, не сећам се, него ове моје на послу – мало се скупе паре, нека ситна ствар се купи.”

У Љубичиним описима празника из њеног детињства поменуто је њихов значај за етничку идентификацију:

„Срби не славе имендане, то је код католика. Кад сам била дете нису се славили ни рођендани. Знаш да је неки дечак чуо како је то у граду, па је тражио да му се слави, а баба га је питала „А шта је то важно?”. Није то у нашој традицији, ни имендани ни рођендани.”

„Кад смо били мали нисмо славили Нове године – то је било швапско! Било је Шваба и оне су славиле. Какве јелке, каква нова година, какви украсни папери!”

Међутим, у даљем току разговора етнички идентитет више није помињала као карактеристику празника и свечаности, него је описивала њихов значај за културни идентитет, повезаност са колегама са посла, комшијама, деце у школи. Нерадни дани за Први мај и 29. новембар и поседовање аутомобила омогућили су прилике за одржавање веза са родбином на селу. Са друге стране, помињала је друге људе из града, који нису били везани за село, „нису имали где”, те су за ове празнике одлазили туристички у иностранство.

„За Први мај ишло се на излете или код родитеља на село. На Фрушку гору, Рибарац, Иришки венац, то је толико било света за 1. мај. Ми смо прво ишли на Венац и радио је јавни превоз, тада је слабо ко имао кола, будеш до 5-6 сати и онда гужва. Велик део људи је ишао у села, ми смо ишли у Беркасово па на Липовачу, ту су долазили из околине, то је било и доста уређено, ми нисмо носили храну јер само прошеташ, сретнеш људе, седнеш, попијеш кафу, сок, пиво мушкарци, а неки су пекли роштиљ. После смо ишли у виноград, тамо правили роштиљ, ишли на Свету Петку, шетали, сретнеш неког па га доведеш, свраћају. Планина је била јако жива, код неких било доста друштва по виноградима, негде буде и по 10-12, па се напију. Ретко није било кише...

За 29. новембар су почињали свињокољи. За градски свет који није имао где, биле су туристичке руте – у Будимпешту, доста се ишло у Мађарску, све је било јефтиније, добре чарде, лудовао је свет – то су биле 80-те. Ми одемо на село, па покољеш лепо свиње, па донесеш, ја сам 1978. купила први замрзивач, онда ти је то била помоћ, јако олакшање за домаћице. То је било по два-три дана спојено, па трећи дан гледаш да се вратиш кући да би то све попаковао. За 29. се толико клало, то није било куће где се није пушило.”

О празничној култури у граду неколико пута је рекла да је била јединствена („Нисмо славили ни крсну славу – масовно се то није славило, почело се славити ту негде од доласка Милошевића”). Међутим, помињала је разлику између староседелаца у граду и оних који су дошли са села:

„Српска Нова година се није славила, али јесте младеж славила у кафанама. То је било као да ти је то била нека идентификација, као кад славиш ту Нову

годину да си прави Србин или не знам шта су они то сматрали. Ја још кад сам студирала знам да су неки ишли на ту српску Нову годину, али те се нису баш организовале у елитнијим државним кафанама, него мислим да се то више одвијало у неким приватним. Знам да се то ишло и да се спремало, а куд су ишли... Али није се о том пуно причало, више између себе као - ‚Како је било синоћ, где је било’, а онда они нијечу – није... мислим да је то више био онако неки слој националисти – грађански слој, староседеоци, и они су хтели да ставе до знања да се разликују, јер су градови имали пуно дођоша са села и то је била нека врста дефинисања. Мислим да свака свечаност има неку поруку и онда су то они вероватно ишли ‚уз нос’.”

Породичне свечаности су за Љубицу биле прилике у којима се одржавала веза са родбином на селу, али на нови начин који је одговарао начину живота њене породице. Од празника који су били религијске природе, у њеном животу је тада била важна само сеоска слава, али ни она није за њу имала религијски значај. Међутим, сеоска слава је за њу сачувала важно место у празничном календару: она је била прилика за годишње повезивање са средином у којој је одрасла и људима који су обележили један период њеног живота.

7.1.3. Породица Кечкеш

Русинска породица Кечкеш живи од краја 1970-их у Новом Саду, али су родитељи рођени у Ђурђево (1958. и 1959), месту близу Новог Сада у ком живи већа заједница Русина.³⁵ Њихова сећања на празнични живот везана су искључиво за Ђурђево. Божић су увек обележавали у том месту, све до смрти родитеља 2012. године. Породични религијски празници су били посебно важни за њих јер су садржавали важне друштвене аспекте, обичаје у којима су учествовали заједно са својим пријатељима у том месту: одласке у цркву, коринђање, поливање на други и трећи дан Ускрса, долазак бројних гостију за сеоску славу *кирбај*. Сећања на ове празнике из детињства су код њих веома развијена; они су се са радошћу присећали детаља, атмосфере, речи, осећања. Увођење секуларних државних празника, попут Нове године, за њих је била прилика за дружење са пријатељима.

³⁵ Завршили су факултете и запослили се, имају двоје деце. Грkokатолици су.

Међутим, религијски празници су им и даље били важнији, па тако до пре неколико година никада нису прихватили новогодишњу јелку – увек су китили божићно дрво на Бадње вече (6. јануара).

У породици Кечкеш су ми описивали промене које су се одвијале током друге половине XX века у Ђурђево: због запошљавања људи гости више нису долазили на кирбај на три дана него на један. Такође, временом су се и генерације промениле, па гости више нису били пријатељи њихових родитеља него њихови. Када су родитељи остарили, они су у Новом Саду припремали храну за ову свечаност и носили су је у Ђурђево. Њихов новосадски дом никада није постао централно место за породичне прославе. Помињали су ми анегдоте у вези са њиховим неуспелим покушајима да неке аспекте свечаности ипак преместе у стан у ком живе већ деценијама, а који једноставно нису доживљавали као место за важне породичне прославе. Између осталог, испричали су како им је поливање за Ускрс (на други и трећи дан Ускрса) важан догађај у току године и да углавном одлазе у Ђурђево због тога. Међутим, у Новом Саду, где је овај обичај такође познат, никад га не практикују, иако и у улазу, у истој згради имају комшију Русина, а повезани су и на друге начине (црква, црквени хор, посао) са осталим припадницима русинске заједнице у Новом Саду.

Промене у обичајима и начину живота нису верни пратиоци ширих друштвених промена, изузетно је важно микроокружење – породица и други облици оваквих неформалних малих група. Према Алаиди Асман, „сећања не постоје као затворени системи, него се у друштвеној реалности увек дотичу, појачавају, укрштају, модификују, поларизују с другим сећањима и импулсима заборавом.” (А. Asman 2011, 15–16).

П. Марковић је у студијама о друштвеној историји социјалистичке и постсоцијалистичке свакодневице у Југославији и Србији показао да се „'ментална' или 'емотивна хронологија' људских успомена не поклапа потпуно са 'објективним' друштвеним и политичким развојем” (Marković 2007, 31). Доба социјализма свакако представља период у ком је могуће пратити на који начин су промене на ширем плану државе и политичког уређења повезане са променама у приватном и породичном животу. Међутим, преношење старих и примање нових

традиција преламало се кроз призму породичних односа у свакој појединачној породици.

7.2. Празници и интерсекција идентитета

Лични идентитет је тесно повезан са причама о породичним свечаностима. Ове приче садржајем и начином на који су испричане говоре о идентитету саговорника у прошлости, али и савременој идентификацији.

Интерсекцијска теорија полази од мишљења да идентитет чини пресек неколико идентитетских димензија, као што су род, етницитет, степен образовања, који се мења под утицајем друштвено-историјског контекста (Heuse 2010, 2011). Овом приликом пажња је посвећена контекстуализацији идентификације у областима породичног и празничног живота, личним схватањима испитаника о сопственим улогама у породичним свечаностима током њиховог живота, о улогама осталих учесника и чланова породице, као и њиховим тумачењима односа друштвеног, културног и политичког контекста и прослава у њиховим породицама. Такође, пажња је усмерена на разумевање интерсекције идентитета појединаца у односу на битне догађаје и преломне моменте у њиховом животу, као што су промене у породици, миграције на релацији село-град, запошљавање и друге. Посебно је анализирано којим су културним одликама и на који начин испитаници придавали посебна значења за њихове идентитете, као и које димензије сопственог идентитета су посебно наглашавали.

Религиозност је једна од важнијих тема урађених интервјуа јер је однос према религији био тесно повезан са праксом везаном за празнике. Као и у другим врстама идентификације, динамика религијског идентитета је сложена: он може да се мења током живота у зависности од бројних фактора. На пример, религија је временом добијала све већу улогу у Катичином животу. Она је описима догађаја који су у вези са црквом и религијским искуствима исказивала суочавање са садашњим животом који је значајно промењен у односу на прошлост, али сада има нове квалитете – бави се стварима које је интересују – читањем и писањем, одлазила је на ходочашћа, мање је посвећивала пажње обављању кућних послова,

без притисака који су раније владали у селу да буде првенствено „добра домаћица”.

Са друге стране, Љубица је веома радо причала о себи као домаћици. Она је сеоски живот веома рано заменила градским, завршила факултет и имала каријеру у својој струци, али је обављање домаћих послова за њу имало значајну улогу. Иако је о пословима везаним за припрему празника понекад говорила негативно, на пример у изјавама да је било претеривања у припремању хране, она је свој рад у кући схватала као важан за одржавање складног живота и организације у породици и део бриге о деци. Себе је у разговору о припремању празничних прослава називала „домаћицом”.

Родни идентитет и положај жена у породицама у социјалистичком периоду су незаобилазни оквири посматрања празничног породичног живота. Многе изјаве саговорника могу да се анализирају у том светлу. Оне се односе на доношење одлука, поделу послова приликом прослава, улоге у ритуалима, односе моћи унутар породица.

У сеоским породицама у којима сам разговарала, од 50-их година XX века променио се састав и облик породице, па тако и улоге у свечаностима. У Гибарцу после Другог св. рата, младе снахе су дошавши у мужевљево вишечлану, вишегенерацијску породицу, обавезно присуствовале јавним прославама, нарочито религијских празника у цркви и за то су се посебно припремале. Имале су, као и у другим местима, најрепрезентативнија свечана оглавља – мараме златаре, које су управо и носиле младе жене, прве или неколико година након удаје. Међутим, када су се породице поделиле, или је дошло до смене генерација, оне су добиле више задужења. Пошто су сада оне биле домаћице, остајале су код куће, дочекивале госте, припремале оброке и обављале све друге послове које су раније делиле са другим женама у кући. Такође, сећале су се да су као деца знале да су у већим породицама које су још живеле „у друштву”, неодељене, за Ускрс могле добити *свилонис*, јаја фино шарана воском, у више боја, јер је у кући било више жена које су припремале све што је потребно за празнике. Насупрот томе, у инокосним породицама жене су углавном скромније украшавале јаја јер су имале више посла и нису стизале да ураде „свилонис”.

У приликама попут сеоске славе, које су подразумевале велики број гостију, чији се број није унапред ни знао („не знаш ко ће ти доћи!”), домаћица је углавном била ангажована око хране и послуживања гостију: није ишла у цркву, ни у шетњу поподне. Дан је проводила са дугачком кецељом и марамом на глави. У вишегенерацијским породицама ту улогу су имале „старије домаћице”, углавном свекрве, па су млађе жене, снахе, одлазиле у цркву и у шетњу.

Поред чланова уже породице или укућана, велику улогу у породичним свечаностима имао је и одређен шири круг људи, обично чланови шире породице и пријатељи са њиховим породицама, а често и суседи, односно „две – три породице које се држе” - *глота* (Filipović 1962, 93). На тај начин, кућне прославе су уствари центар дешавања које обухвата шири круг учесника од породице у чијој се кући одвијају, при чему ипак спадају у приватну сферу. Обзиром да је за ове аспекте културе карактеристично неговање сплета међусобних односа посредством родбинских, пријатељских, суседских, пословних и других веза, они су понекад дефинисани као области *проширене приватности* (Тимотијевић 2006, 528).

Приликом неких празника, као што су Божић и Ускрс, централна кућна прослава не подразумева долазак гостију, јер се претпоставља да свако слави код своје куће. Међутим, уочи ових празника, или други или трећи дан после њих, предвиђене су и уобичајене посете и међусобни обиласци кућа, у виду коринђаша, положајника (у Гибарцу су ишли на Бадњи дан ујутро, у осталим местима углавном на Божић), посећивања младине породице и осталих чланова шире породице, тзв. „ваљонице” после Божића – окупљања деце и младих по кућама и други. Девојке су у таквим свечаним приликама носиле компликоване фризуре које су им чешљале девојке или жене из других кућа. На тај начин, у сваку такву прославу је, осим чланова домаћинства, укључена шира заједница, односно шири круг родбине, пријатеља, суседа. Саговорнице су ми тако говориле да се увек знало ко добро чешља, ко како прави куглофе и колаче и слично.

Клаус Рот, као и други истраживачи усмене комуникације у југоисточној Европи, установили су значај непосредне, хоризонталне, *face-to-face* комуникације у социјализму, која се развијала насупрот званичним каналима

информација „одозго”. Установили су да ова подела на званичну – јавну и паралелну незванично-приватну мрежу и језик постоји и у другим областима живота, те да су усмена комуникација и предања имали велику улогу. Још једна важна последица овога је и истрајавање на *неформалним малим групама* које су имале велику улогу у свакодневном животу (Рот 2000, 67–68).

Кроз наративе о прославама празника у социјализму, испитаници су причали о значењима појединих аспеката културе у комуникацији између њих и околине или између различитих друштвених група. Одевање је једна од културних одлика која има изражене комуникацијске аспекте. Календарски празници и обичаји диктирали су начин облачења. Одевање у време поста и месопуста било је различито. Такође, празници су били прилике када се набављала и шила нова одећа. Деца су обично добијала нове ствари пред Ускрс, односно за Врбицу. На селу је посебно велика пажња придавана одевању младих за сеоске славе. Девојке су шиле нову свечану одећу, а носиле су и дукате уколико су их имале. Поред економских услова, начин живота је неминовно утицао на то како ће се девојке обући за један од најважнијих годишњих догађаја у друштвеном животу села. Пема речима испитанице из Илинаца, девојке које су се школовале у градовима (као што је она) нису могле да прате скупо одевање богатијих сеоских девојака, које су, као важан део свечане одеће носиле ниске дуката, по којима су се и називале *дукатаре* (Илинци).

Напуштање народне ношње и прихватање градских модела одевања текло је различитим темпом у појединим областима и код појединих етничких група. Иако се сматра да је српска народна ношња у Војводини нестајала још у периодима пре Другог светског рата, сеоске жене су задржале нека устаљена правила у одевању која су могла да се мењају само у одређеним околностима. На пример, удате, а нарочито старије жене покривале су главу марамом. Једна саговорница (Беркасово) је причала како јој је то одувек сметало и јако је желела да се ошиша и да престане да носи мараму, али није „имала спрам чега”, тј, тако нешто за њу није било прикладно, будући да се она ни њена породица нису ничим истицале. Уз то је навела жене које су то урадиле и разлоге због којих је то њима

било омогућено: једна од њих је припадала богатој породици, те је могла да прати промене „спрам богатства”, док је друга била образована. Друга саговорница је након удаје још увек носила ношњу карактеристичну за њено село (Гибарац), али је њен супруг касније ишао у већи град ради школовања. Она је променила начин облачења и уређивања косе по мужевљевој жељи, када је ишла у град да га посети. Муж је касније добио посао у државној служби, а она је наставила да се облачи другачије од осталих жена у селу. Прилике у којима је ипак облачила ношњу биле су везане за одласке у цркву за празнике или на венчањима.

У разговорима су се појављивали различити облици идентификација унутар локалних заједница. На пример, појединим предметима или појавама у којима су препознавали обележја старинског, традицијског, фолклорног, људи су придавали значења обележавања локалног идентитета: објашњења попут „тако се то ради код нас Сремаца” (за пешкир који се стављао око иконе на дан славе).

Положај у друштву и породици зависио је од много фактора, а то се огледало и у области породичних свечаности. Узрост слављеника је у прихватању рођендана као свечаности био од пресудне важности, јер је најчешће помињано да рођендане славе млађи, или да се „славе млађима”. Начин обележавања имендана зависио је од полне/родне припадности: док су се за имендане одраслих мушкараца приређивали свечани ручкови са угледним званицама (нпр. свештеником), имендани жена су обележавани много скромније.

Економски положај породица је помињан у смислу категоризације унутар одређене заједнице људи у местима који су припадали истој етничкој групи. Људи су наглашавали да су у њиховим породицама празнике прослављали на одређени начин, док су у имућнијим кућама то чинили другачије: деца су добијала скупоцене играчке и слично. Најчешће је дефинисана разлика између породица које су живеле на селу и бавиле се земљорадњом и оних чији су чланови били запослени у „државним фирмама”.

У овом периоду у многим породицама су и укућани различито доживљавали празнике. Тако се дешавало да део укућана одлази у цркву, а део не, или да жене одлазе у цркву са рођакама, а не са мужем и слично. Такође, пошто је

број мешовитих бракова растао, дешавало се и да, за исти празник, део укућана иде у једну цркву, а други део у другу.

Желећи пре неколико година да снимим израду писанки³⁶, која је део русинских ускршњих обичаја, распитивала сам се у Шиду о женама које су највештије у томе. Жена на коју су ме упутили је радо пристала да снимим њену вештину, а ја сам тек приликом разговора са њом, док је шарала писанке, сазнала да је она Српкиња пореклом из Босне и да је ову традицију прихватила и научила од свекрве и њене сестре када се удала, 80-их година XX века. Будући да јој је супруг преминуо, шарање и бојење ускршњих јаја, које је вишесатни посао, било је и прилика у којој су се она и њена свекрва додатно зближиле. Њене писанке су биле другачије од осталих јер није радила само старе мотиве, него је волела да их измишља и уживала је у томе. Њен рад и иновативност су били лепо прихваћени у оквиру заједнице. Те године је заједно са свекрвом и ћеркама била у цркви на Ускрс и донела је корпу за освећење – пасху. Неколико година касније, свекрва због слабог здравља више није могла да одлази у цркву ни за Ускрс, али је моја испитаница са ћеркама и даље чувала ову породичну традицију коју је усвојила након удаје.

Из овог примера се види да су религијске традиције у етнички и религијски хетерогеним породицама могле да буду важне за изградњу и очување идентитета породице, али и појединца. Моја испитаница је успела да усмери своју креативност у том правцу, да буде прихваћена као члан заједнице који обавља цењене обредне радње, али и да изгради слику о себи као креативној и вредној особи која је унапредила ову вештину.

7.3. Етнички идентитет и празници

Динамички модел колективног идентитета подразумева да културну грађу треба посматрати у светлу интеракције између група, при чему културна грађа није ирелевантна, али је не треба схватити ни као једноставно „набрајање збира

³⁶ „Писанке” (русински назив) су ускршња јаја са орнаментима урађеним помоћу воска који се наноси посебном шаралицом и која су након тога обојена.

садржаја”. У овоме посебан значај има „обредна симболизација идентитета”, којом се постиже да колективни идентитети буду „афективно и сазнајно битни за појединца. Кроз суделовање у ритуалу, људи могу почети да се идентификују на начин и са степеном посвећености и полета који прераста у нешто много веће од збира делова” (Dženkins 2001, 211). Овакав модел идентификације подразумева стварање разлике између „ми” и „они” група. Категоризација на класе ми/они је сигнал за постојање етничких граница (Eriksen 1999, 24). Као упечатљив пример идентификовања оваквих група могу се узети стереотипи и аутостереотипи који указују на међусобно разликовање, али и степен повезаности унутар група. Најчешћи стереотипни искази који су се појавили у разговорима са испитаницима изражавали су уверење да унутар других група људи више чувају обичаје, за разлику од њихове заједнице. Такви ставови могу истовремено да се схвате и као аутостереотипи („Ми не знамо да чувамо наше”).

Празници се често наводе као један од најважнијих симбола етничког идентитета (Прелић 2008). Модел етничког идентитета који елементе културне грађе посматра кроз њихову улогу у означавању заједништва унутар групе и диференцирању од других група, подразумева да се таквим културним одликама, у одређеним ситуацијама, придаје посебан симболички значај, тј. значење етничког симбола (Благојевић 2005, 70–71). Међу најважније етничке симболе спада религија, која је у овом смислу комплексна будући да усаглашава различите елементе културе: вредности, симболе, митове и традицију (Исто, 77). У одређеним ситуацијама, народно-религијски празници могу да буду важни национални и политички симболи (Naumović 2009, 110).

У складу са саставом становништва у испитиваном подручју, у оквир овог истраживања су ушли припадници српске, хрватске, русинске, словачке и мађарске етничке групе. Религијски празници који су за њих карактеристични одређени су припадањем православној, католичкој, гркокатоличкој и евангеличкој цркви (у испитиваном узорку). Места у којима су прикупљени подаци за овај рад су већином вишенационална, а различита верска припадност њихових становника је обично видљива и издалека, пре самог уласка у село, због два или три црквена торња која су знатно виша од осталих кућа и зграда.

Елементи културе који имају значај за симболичку идентификацију могу бити коришћени као стратегије мањинских група којима се одговара на маргинализован друштвени положај (Павковић и Наумовић 1996, 698). Оваква стратегија подразумева коришћење традиција и развијање фолклора као облика изражавања културне посебности.

Пропагирано „братство и јединство” је потенцирало равноправност свих народа у Југославији, које је било и Уставом загарантовано, али је, у исто време, постојала негативна слика о појединим елементима културе који су били значајни за симболизацију етничких идентитета. Међу њима су религија и религијски празници, као и традиције које су важне за осећање националног јединства.³⁷

Етничка идентификација у периоду социјализма била је одређена у комуникацији са другим етничким групама, али и у комплекснијем односу према „спољашњем” друштву. Посматрање односа између мањина и већинске групе у овом случају има неке специфичности. Наиме, у ситуацији када су јавни аспекти религијских прослава празника забрањени или редуковани, а јавни говор о њима негативан или не постоји, свака група која је одржавала овакве праксе могла се осећати као мањина, без обзира на бројност. На тај начин, поједини делови религијских празника могли су да добију значења етничких симбола, без обзира на то да ли их негују и друге етничке групе у тој средини (мајско дрво, покладни обичаји, поливање на други и трећи дан Ускрса, делови божићних обичаја и други).

У сфери приватних прослава празника, особине етничких симбола имали су некада сами празници, а у другим ситуацијама поједини сегменти у прославама. Одбијање обележавања секуларних празника такође је могло да има карактеристике етничке идентификације. Прославе календарске Нове године као државног празника, рођендана и кићење јелке били су у српским породицама, обично код старијих чланова, окарактерисани као „швапско” или „католичко” и

³⁷ О овој теми сам од испитаника чула неколико анегдота. Једна од њих говори о људима из Шида који су, након неког весеља, певали песме које су биле забрањене као српске националистичке песме. Полицајце који су дошли да интервенишу збунили су и довели у незгодан положај јер нису знали како да реагују, пошто су „весели певачи” били Словаци.

стога неприхватљиви у њиховим породицама, док су их млађе генерације обично прихватале.³⁸ Слично су реаговале и старије генерације других етничких група. У већ поменутих примерима везаним за употребу новогодишње јелке и божићног дрвета, приметно је како се исти предмет деценијама задржао као важан симбол међусобног разликовања само због дана на који се уносио у кућу.

Ознаке етничке групе су честе у празничним приликама и на ритуалним артефактима. Осим уобичајених националних ознака, попут боја заставе, грбова и слично, јављају се и други симболи културе карактеристични за ту групу: уметничка дела и важне личности за културу једног народа (Макуљевић 2004).

Такође, честе су фолклоризоване интерпретације неких елемената народне културе, попут веза. На тај начин, предмети који се користе приликом прослава празника у породици представљају материјализацију етничког идентитета, а њихово коришћење представља потврду и изградњу схватања о јединству етничке групе и разликовању од осталих у окружењу.

Током друге половине социјалистичког периода у Војводини је постојао знатан број становника који су се изјашњавали као Југословени. Сматра се да је велики удео етнички мешовитих бракова довео до изјашњавања значајног дела популације за Југословене. Ова група је према попису из 1981. године била трећа по бројности у Војводини (167215 или 8,2% становника). Специфично за ову групу је и то да је 1991. године у Војводини њихов број знатно повећан (на 174295 или 8,7%), за разлику од осталих крајева где је број Југословена нагло опао (Кицошев, Његован 2010, 21-24). Ипак, након овог периода, долази до наглог опадања броја Југословена, али и раста броја неопредељених или оних који се на

³⁸ Националну идентификацију као средство доминантне групе за јавно представљање интереса читаве заједнице препознао је П. Шарчевић анализирајући штампу пре Другог светског рата: „Сигурно није случајно што су представници и гласила свих буржоаских партија као прву линију одбране од Првог маја, као пролетерског празника, истицали његов „швапски” и „католички” карактер, пребацујући његову класну основу на национални, верски и културни ниво...” (Шарчевић 1990, 85).

попису нису изјаснили о етничкој припадности.³⁹ Драстичне промене броја оних који су изабрали да се изјашњавају као Југословени или да се не исказују етнички идентитет приликом пописа указују на велик утицај друштвених и политичких догађања која су била карактеристична за социјалистички период и период након њега. У социјализму су то, пре свега, били мешовити бракови и негативна слика о значају етничког идентитета („Није ми било важно ко је шта”). Повећање броја Југословена на самом крају социјалистичког периода можда је реакција на етничке сукобе који су тада почели.

Будући да се породичне прославе празника обично одвијају у ужем кругу породице и пријатеља, до значајнијег повећања удела етнички мешовитих бракова и запошљавања у градовима најчешће није било прилика за присуствовање прославама у породицама друге националности. Такође, иако постоји разлика у црквеним календарима који су у употреби код православних и већег дела гркокатолика са једне стране и католика и протестаната са друге, тако да породични религијски празници нису увек у исто време, они нису подразумевали међусобне посете. Ово се временом знатно променило, али су многи елементи породичног обележавања религијских празника и даље непознаница за припаднике других етничких група. У разговорима су често прављене паралеле између појединих обичаја код других етничких група, најчешће са закључком да су они „ипак другачији”.

Празници који су код појединих група у истом месту били у различито време због разлике у календару могли су да буду повод да се исказу ставови о припадницима друге групе и о њиховим празницима. Најчешће су деца одлазила да честитају Ускрс или да коринђају на Бадње вече код припадника других народа – обично суседа и пријатеља. Специфичан однос према празницима других националности забележен је код ромске популације – Роми су у већем броју од других обилазили куће на Бадње вече или као положајници за Божић (Босић 1997; Илић 1964а).

³⁹ <http://www.uprava.vojvodina.gov.rs/SEKRETARIJATI-V/DEMOGRAFIJA/demografija-stanovnistvoAPV/demografija-stanovnistvoAPV.html> (приступљено 22.05.2017)

Осамдесетих година XX века и касније значај породичних прослава празника за исказивање и учвршћивање етничког идентитета постао је очигледнији у јавној сфери, чему су доприносиле институције и медији и коришћење симбола традиције у политичке сврхе (Naumović 2009).

Савремени наративи, као што се показало у разговорима са испитаницима, придају велики значај обележавању празника као што су Божић и крсна слава управо у социјалистичком периоду за симболизацију етничког идентитета. Испитаници су често помињали како се у њиховој породици и за време социјализма „славила слава и уносила слама на Бадње вече” желећи да нагласе како се у њиховој породици поштовала традиција.

8. ПРАЗНИЦИ И КУЛТУРА СЕЋАЊА

Преношење старих и примање нових традиција преламало се кроз призму породичних односа у свакој појединачној породици, вредности и ставова, као и значајних догађаја и прекретница у животима појединаца. У овом поглављу биће анализирана сећања испитаника која се односе на празничну културу у њиховим породицама, као и однос ових сећања са идентификацијским процесима.

Индивидуално памћење увек има социјалне оквире, на шта је указао још Морис Албвакс (Albvaks 2013). Сећања која се граде у директној комуникацији имају и специфично временско одређење. Ова сећања која се заснивају на личном контакту и заједничким искуствима обухватају три до пет генерација и чине комуникативно памћење или „краткорочно памћење једног друштва” (А. Asman 2011, 25). Као резултат идентификацијских процеса, или „чланством у ми-групама” појединац прима у себе и сасвим друге временске димензије: „У њему, појединцу, увек се укрштају индивидуално и колективно памћење” (А. Asman 2011, 21). Ове различите временске хоризонте Алаида Асман назива „хоризонтима памћења”, подразумевајући да свака од ми-група образује специфичну форму памћења (ми-памћење породице, суседства, генерације, друштва, нације, културе): „Није увек лако одредити где престаје једна формација памћења, а почиње друга, јер кроз појединачног човека пролазе различите равни, у њему се мешају и пресецају, односно међусобно преклапају.” (Исто, 22). Уместо опозиције индивидуалног и колективног памћења, А. Асман уводи четири формације памћења, које се разликују према просторном и временском радијусу, величини и стабилности групе: памћење појединца, социјалне групе, нације као политичког колектива и културе (Исто, 22).

За Јана Асмана ритуали и прославе су примарни организациони облици културног памћења. Њихова репетитивност утиче на посредовање у даљем ширењу знања које осигурава идентитет, кохерентност групе у простору и времену (Ј. Asman 2011, 56). Према овом аутору, ритуали, са једне стране, припадају домену комуникативног памћења које је повезано са његовим учесницима и њиховим савременицима (генерацијско памћење), а чине га сећања

која се односе на рецентну прошлост и обухватају углавном 3-4 генерације (Исто, 49–50). Са друге стране, културна сећања често садрже елементе сакралног: „Фигуре сећања имају религиозни смисао, и подсећање на њих има често карактер славља... Сећањем на своју историју и предочавањем фундирајућих фигура сећања, група се потврђује у свом идентитету... У колективном идентитету има нечег свечаног, нечег што се разликује од свакодневног” (Исто, 52). Колективно памћење и култура сећања не односе се само на прошлост, него обликују садашњост дајући јој смисао и визију будућности; у односу према прошлости се налазе многи основи и критеријуми за процесе идентификације (Radenović 2006, 234).

У првом делу овог поглавља пажња је посвећена аспектима комуникацијског памћења, иако се празници и ритуали углавном, као што је раније наведено, описују као основни облици културног памћења. Циљ је био да се укаже на значај односа између ове две форме памћења за формирање емског схватања ритуала као првенствено статичне категорије (Langer et al. 2006, 3), у периоду за који је карактеристична вишеслојна ритуална динамика. Други део поглавља је посвећен анализи значаја породичних прослава у етнографској музеологији, као облику институционализованог памћења у периоду социјализма.

8.1. Сећања на породичне прославе празника

Грађа која је прикупљена интервјуима приликом овог истраживања може се окарактерисати као „сећања на апстраховане сегменте свакодневице”. Стога је сећање једна од основних категорија у чијем светлу би требало тумачити појаве које су биле предмет испитивања. Сећање на догађаје из прошлости говори о односу према тим временима, али и према садашњости: „Идентитет није сачињен од повезане групе сећања него лежи у непрестаном дијалектичком односу сећања и заборављања, прихватања и одбацивања” (Sutton 2001, 9).

Последњих година, однос између ритуала, памћења и идентитета посебно се преиспитује у контексту миграција, при чему се пажња обраћа на ритуалну динамику, као и на механизме чувања и изградње идентитета у новим условима.

Однос између индивидуалног и колективног памћења је још једна од тема која се појављује у овом контексту (Depeli 2009; Langer et al. 2006; Ђорђевић Црнобрња 2014).

Приликом обављања разговора током овог истраживања, често сам имала утисак да су моји саговорници описивали догађаје из појединих сегмената прошлости који су њима били најупечатљивији, те да су се, без обзира на моје покушаје да их наведем да ми, на пример, опишу исте ствари из неког каснијег периода, спонтано враћали на периоде који су њима били значајни. При томе је, код старијих испитаника, нарочито често било описивање празника из њиховог детињства, те сам морала да постављам бројна потпитања којима сам покушавала да их вратим на разговор о периоду након рата. Тако сам често као резултат добијала неку врсту модела одређене прославе из неког периода њихове прошлости, у којима су, верујем, организована њихова сећања на те појаве. Са друге стране, свако од саговорника је имао нека специфично жива сећања на неке сегменте догађаја, неке учеснике или њихове поступке које је радо описивао.

Начин на који су испитаници гворили о својим сећањима, мешајући своја искуства са неким врстама модела прославе, није случајно такав. Као што је већ описано у претходним поглављима, празнични наративи су карактеристични по преплитању линеарне и цикличне концепције времена (Вучинић Нешковић 2008, 22). Говорећи о печуркама које се сакупљају за припрему јела *варове маћанке* за Бадње вече, један испитаник из Бикић Дола је рекао: „Без *пипенки* нема Бадње вечери – никада није било и никада неће бити!”, упућујући тиме на посебност концепције времена које се везује за ритуале, у којој је могуће говорити о непроменљивости нечега што је, сасвим јасно, подложно променама.

Важне карактеристике ритуалних активности су извођење, телесна укљученост, као и емоције које их прате. Сећања на празничне прославе често упућују на овакве доживљаје и емотивно су обојена. У неким ситуацијама, разлика између празничног и свакодневног огледала се понајвише у промењеној комуникацији међу члановима породице. То је, на пример, било изражено када су у питању имендани:

„Света Ана није био заповедани неки благодан, тако да се није то облачило ни правила вечера... већ више – е сад мораш баки честитат’. Више је то био тај осећај, кад ти сад требаш баки или оцу честитати, више је то било у мени, како ћу, шта ћу, није то било само истртљано, било је неки мали страх како ћеш прићи, иако си сваки дан са њима.”⁴⁰

Сећања људи која се односе на периоде када су били деца, пружају упечатљиве слике о њиховим тадашњим схватањима и утисцима. Међу најјачим су биле слике о старијим члановима њихових породица који су приликом описиваних прослава имали другачије улоге од свакидашњих, другачије се понашали, одевали и изгледали. Деци је било упечатљиво виђење старијих чланова породице у другим улогама, нпр. деде који за Бадњи дан обавља послове око стоке, мења им сламу и друго, што иначе није био његов посао, као и његово спремање за вечерње и облачење свечане одеће.

Предмети коришћени у породичним прославама празника често су чувари сећања на чланове породице који су их раније користили или набавили. Слично је и са поступцима са предметима материјалне културе: саговорници су се присећали начина на који су њихови родитељи, бабе и деде, али и деца и унуци поступали у одређеним ситуацијама.

Сачувана су сећања из детињства на мајку која је ноћу месила колаче, тако да када деца ујутру устану запазе још колача у великој шерпи у којој су се чували до сервирања. Ово је била једна од малобројних ситуација приликом интервјуа, када су укус хране и вештина са којом је припремљена биле у првом плану:

„Кумине су биле *шамролне*, тетка Верина је била *добош* торта, то данас нико не зна направити, остала ми је она слика како је дивно кад се пресече – све равно, па глазура – мајсторица! Тетка Вукицине штангле са орасима и белом глазуром, тетка Загорка је имала онај њен непечени чоколадни ролат...”⁴¹

Овакве изјаве које су персонализовале храну („бака – Сокине пусле” и сличне) чуле су се једино када смо разговарали о колачима. Учитељица из

⁴⁰ Испитаница из Гибарца, рођена 1937, Хрватица католичке вере.

⁴¹ Испитаница из Шида, рођена 1959, Српкиња православне вере.

Илинаца, села у околини Шида, испричала је да су јој родитељи у кутији од ципела слали колаче са сеоске славе на море, где је дуже боравила са ђацима, преко возача аутобуса који је из њеног села. Кутија колача са славе њој је била изузетно важан симбол везаности за породицу и село, као и за тако важан догађај као што је сеоска слава.

Сећања на промене у породичном прослављању празника нису нужно морале да значе раскид са традицијом или нарушавање континуитета. Оне су могле да буду описане и као активно учествовање и лични допринос неговању празничних традиција, као што су промене у свечаној и обредној храни.

Сећања су у разговорима које сам водила често била обојена носталгијом. Носталгија је идентификована као феномен који се често јавља у наративима о животу у бившим социјалистичким земљама, у два основна облика: као историјска и као персонална носталгија (Ковачевић, Трџеџанин и Антонијевић 2013). Носталгични наративи, по правилу, садрже сећања на прошлост и често поређење са садашњошћу (Исто, 10).

Поједина носталгична сећања су се односила на друштвену кохезију („Цело село је то исто славило, у свакој кући је било исто”), док је у другим интервјуима објашњавано да су постојале велике разлике у зависности од имовинског стања породице. Такође, носталгичне су биле и изјаве о празницима на селу, којих су се присећали испитаници који су се током 60-их и 70-их година преселили у град. Овакви ставови су се односили на религијске празнике, као и на секуларне. Испитаници који су славили религијске празнике наводили су да су то чинили сви у њиховом окружењу, а да их секуларни празници „нису интересовали”: „Видим ја кроз прозор да они иду на Први мај, али то мене није занимало...” (испитаница из Беркасова, Русинка). Са друге стране, постојали су и ставови да „нико није славио религијске празнике, иако сада причају о томе” (испитаница из Новог Сада, Српкиња), који су били праћени причама о општем прослављању секуларних празника.

Носталгична сећања су се односила на разлике између периода о ком смо разговарали и савременог живота. Међу њима, честе су биле изјаве везане за однос према материјалној култури. Испитаници су објашњавали да су раније, у

детињству (50-их и 60-их година XX века) живели у оскудици, али да су се због тога више радовали поклонима и осталом што је било везано за празнике: чоколади, наранџама, колачима, играчкама... Иако су моји саговорници данас скромнијег економског статуса, потенцирали су тврдње о данашњем обиљу и некадашњој оскудици. У њиховим исказима, у савременом животу је много више ствари доступно, „има свега, све може да се купи”, али ти ставови нису увек били позитивни – сматрају да данашње материјално богатије окружење није вредније.

Сећања на празнична расположења и емоције су такође била део носталгичних изјава: „Некако смо се свему више радовали, било је неког мира међу људима, не као сад.” Као што су показала и нека друга истраживања (Radulović 2014), ова сећања имају посебну улогу у креирању односа људи према значајним деловима прошлости и у њиховом поимању садашњости.

Носталгични наративи испитаника у овом истраживању нису имали карактеристике прича о „добрим старим временима” тако што су описивали бољи живот у време социјализма, али су оваквим причама слични у другом смислу. Наративи о празницима критички су се односили према садашњој празничној култури и степену у ком су данашњи празници „ритуализовани”: они наглашавају да је „некада” била већа разлика између свакодневице и ритуализованих празничних догађања у многим важним елементима: емоцијама, материјалној култури, понашању учесника, значењима која се придају празницима, свеопштем учествовању у прославама. У том смислу, приче испитаника ипак можемо описати као носталгичне, јер за прошла времена сматрају да су, бар у сфери празничних ритуала, „уређенија” и да су садржавала јаснију границу између свакодневице и ритуала, за разлику од накнадног, транзиционог периода који ни у том смислу није предвидив и уређен.

8.2. Музејска етнографија и конструкција памћења

Симболички однос према прошлости огледа се, осим креирања календара и система празника, и у односу према традицији. Овај однос ће бити анализиран на

примеру етнологске музејске збирке у контексту институционализоване конструкције памћења.

Културно наслеђе се све чешће дефинише као процес у ком су од пресудне важности питања идентитета и сећања (Smith 2006). Културално памћење подразумева динамику памћења и заборављања. Према Алаиди Асман, свака култура поседује симболичке медије чија је улога похрањивање и преношење оног знања које се сматра незаобилазним за изражавање и опстанак свог идентитета: „Појмови као „традиција”, „предање” или „културално наслеђе” ... наглашавају ову вољу за овековечење и традицијско преношење као средишњи културални пројект. Кад ове термине заменимо појмом „културалног памћења”, на сцену ступа динамика сећања и заорава, која је одувек садржана у овом пројекту. Обезбеђивање трајања увек укључује и његову супротност, искључивање, одбацивање и уништење, као и слабије облике заорава какви су занемаривање, нестанак и губитак.” (А. Asman 2011, 60)

Културално памћење се јавља у два аспекта. Према А. Асман, културално памћење настаје тек на основу индивидуалног опажања, вредновања и усвајања које посредују и обликују медији, установе културе и образовне институције. Памћење-складиште је културални архив у којем се чува одређени део материјалних преостатака прошлих времена након нестанка њихових првобитних корисника и контекста. Са друге стране, функционално памћење чине симболичке праксе, као што су традиције и ритуали, форме које обезбеђују понављање и отворене су за тумачења и посредовање индивидуалних искустава. Њих карактеришу канонизације и артефакти. При томе, граница између функционалног памћења и памћења-складишта није херметичка; управо њихов однос чини структуру памћења (А. Asman 2011, 58–68).

Данашњи музеји су у највећој мери резултат развоја музејске делатности током последња два века, чији су почеци везани за стварање националних држава, успостављања националних идентитета и кодификовање вредности (Gavrilović 2011). Од 60-их година XX века, са појавом познатом под називом „криза музеја”, започето је озбиљније промишљање о месту музеја у савременом свету, да би крајем 80-их година дошло до конкретних заокрета у музејској делатности и

стварања концепта „музеја по мери публике” (Исто, 13–21). Ове промене су у великој мери повезане са суочавањем са колонијалном историјом музеја и деколонизацијским тежњама, као и са променом схватања положаја музеја у друштву. Првобитни музеји су представљани као „храмови” који са несумњивим ауторитетом представљају културу, док је „нова музеологија” окренута повећању друштвене улоге музеја (Gavrilović 2011; Marstine 2006). Музејски предмети су схваћени као контекстуални и подложни различитим тумачењима, а музејска публика се више не сматра пасивном хомогеном масом, него се претпоставља њена разноликост, плурализам и активност (MacDonald 2006).

Војвођански музеј је формиран 1947. године у Новом Саду. Корени настанка Музеја Војводине везују се за идеје о стварању музејске збирке које су се родиле у оквиру Матице српске још 1825. године. Одлука о стварању Српске народне збирке или Музеума донета је 1847. године. На основу заоставштине Саве Текелије и каснијих настојања да се збирка обогати, отворен је Музеј Матице српске 1933. године. Део ове збирке је 1947. године послужио као основа на којој је формиран Војвођански музеј, као комплексна установа са збиркама из разних области (археологије, историје, етнологије, историје уметности, ботанике, зоологије, палеонтологије и минерологије). Из Војвођанског музеја су се током друге половине XX века издвојиле поједине збирке и формиране су друге установе, док је 1992. године спајањем Војвођанског музеја са Историјским музејом Војводине (некадашњим Музејом социјалистичке револуције) формиран Музеј Војводине.

Концепција рада Етнолошког одељења Војвођанског музеја, касније Музеја Војводине, од самог његовог оснивања 1947. године усмерена је на прикупљање, обраду и чување предмета који сведоче о народном животу у Војводини, обухватајући припаднике свих етничких група на овој територији (Малуцков 1979, 150). Збирка Етнолошког одељења данас садржи око 13500 предмета у главном инвентару. У етномузиколошкој збирци чувају се аудио записи песама и мелодија више етничких заједница у Војводини, који укључују и оне које су певане у одређеним приликама уз обичаје. Фототека етнолошког одељења садржи око 15000 фотографија, од којих је велики број снимака настао током теренских истраживања.

Упоредо са прикупљањем предмета, организован је рад на сакупљању и објављивању грађе, у чему су велику улогу одиграле идеје и организаторске способности тадашњег директора Рајка Николића и др Миленка С. Филиповића. Етнички и културни процеси који су карактеристични за Војводину за Миленка С. Филиповића су били посебно инспиративни: „Војводина је територија која је све доскора у етнолошком погледу била веома мало проучавана и мало позната. То је област у којој на сразмерно малој површини живи велик број разних народа, између којих постоје разноврсни односи. Војводина је област која је имала веома бурну етничку прошлост у току читаве њене познате историје (...) и у којој се и данас врше необично живи, многоструки и по последицама далекосежни процеси етничког и културног изједначавања и прилагођавања...” (наведено према: Малуцков 1974–1978, 170).

Сакупљање грађе вршено је и у оквиру прикупљања грађе за Етнолошки атлас Југославије. У Музеју Војводине чувају се попуњени Упитници Етнолошког друштва Југославије из многих места у Војводини. Рад на прикупљању ове грађе одвијао се крајем шездесетих и током седамдесетих година XX века. За ову тему посебно је значајна грађа из Упитника IV, у ком су заступљена питања везана за: обичаје животног циклуса, крсну и сеоску славу, имендан, рођендан, годишње ватре, бадњак, божићно зеленило и сламу, честитања, полазнике, опходе и игре у божићно и новогодишње доба, опходе с маскама, покладне обичаје, љуљање, пролећне и духовске опходе и обичаје, ускршња јаја и друга.

8.2.1. Предмети у Етнолошкој збирци Музеја Војводине

У оквиру Етнолошке збирке Музеја Војводине, Збирка за духовни и друштвени живот и обичаје састоји се из већег броја колекција са разноврсним предметима. Колекције су груписане у веће тематске целине: обичаји уз календарске празнике, обичаји животног циклуса, музички инструменти, играчке и предмети везани за одгајање и негу деце, прибор за пушење.

Музеј поседује малу али вредну колекцију обредних маски и вертепа коришћених приликом извођења маскираних опхода. Колекцију ускршњих јаја

чини 150 предмета: међу њима су јаја бојена и шарана традиционалним техникама, али и она украшена на савремен начин. Посебно се истичу јаја шарана *батик* техником, односно воском. Нека од њих су у више боја и са изузетно финим шарама, а позната су под именом „свилонис”. Обичаје уз жетву илуструју предмети од сламе: житни венци и тзв. „божије браде”, као и украси од сламе. Колекцију обредних хлебова у овој збирци чине: божићни, ускршњи, свадбени и обредни хлебови који су се користили уз погребне обичаје. Сваки од ових хлебова има посебан облик и намену. Вера Милутиновић је анализирао збирку обредних хлебова Војвођанског музеја, која јој је била полазиште за рад о обредном пециву у Војводини (Милутиновић 1971). Чувају се већином као гипсани одливци оригиналних хлебова. У збирци се посебно истиче колекција од 12 печата (шаралица) за обредне хлебове – „поскурњака”.

Ритуални артефакти који се налазе у етнологској збирци Музеја Војводине представљају аквизиције које су доспеле у музеј откупом или поклоном. То су артефакти који више нису били у функцији. Такав је случај и са печатима за обредне колаче – поскурњацима, којима се на славске и божићне колаче и поскурице утискују слова ИС ХС НИ КА (Исус Христос побеђује). У колекцији се налази 12 поскурњака: осам дрвених и три месингана. Месингани су занатски производи, док су дрвени изрезбарени и представљају највероватније домаћи рад, израђени у периоду од почетка XIX века до прве половине XX века. Овом приликом их наводимо због претпоставке да су слични коришћени у појединим домаћинствима и у периоду социјализма. У породицама испитаника коришћени су једноставнији, занатски израђени печати, какви у збирци нису заступљени. Порекло им је понекад нејасно и поред поштовања принципа да се приликом вођења музејске документације обавезно бележе порекло и историјат предмета. Због свега тога, на основу анализе колекције поскурњака у овој музејској збирци не може се извести много закључака, нарочито за место ових предмета у култури у периоду који нас интересује овом приликом. Такође, печати за обредне хлебове су артефакти који су тесно повезани са обредно-обичајном праксом, те без довољног познавања културног контекста из ког потичу не могу да нам обезбеде довољно обавештења. Пример за то је непозната распрострањеност ових

предмета, посебно када се има у виду да славски колач није био опште распрострањен приликом слављења крсне славе у испитаним областима.

Поједине групе предмета сведоче о културним оазама неких етничких група у Војводини. Међу њима се налазе колекције ускршњих јаја, међу којима се истичу групе ускршњих јаја Чанго Мађара из Војловице, као и групе русинских, буњевачких и шокачких ускршњих јаја шараних воском и украшених разним материјалима. Такође, у збирци постоје и две мађарске „Луца – столице”, везане за обичаје уз циклус божићних празника, израђене у Темерину (Бачка) педесетих година XX века.

Предмети у овој збирци који су везани за народну, односно приватну или породичну побожност су: молитвеници, крунице, медаљони, предмети са ходочашћа – углавном са водица из Војводине и околине, распећа, светитељске слике и фигурине, славске чаше и флаше са националним обележјима. У Етнолошкој збирци постоји колекција коју чини 103 иконе на стаклу и огледалу које потичу са територије Војводине. Део ове колекције представља импорт из више европских центара (Аустрија, Чешка, Румунија), док је део колекције рад домаћих аутора. Миленко Филиповић је већ у првом броју Рада Војвођанског музеја објавио текст *Иконе на стаклу код војвођанских Срба* (Филиповић 1952), у ком је изнео анализу до тада познатих икона у музејима, порекло и историју сликања икона на стаклу код војвођанских Срба, као и њихову даљу судбину, обичаје везане за њих и његова бројна запажања са терена.⁴² Овакав састав збирке указује на флексибилнији однос кустоса етнолога тадашњег Војвођанског музеја, касније Музеја Војводине, према темама и предметима везаним за народну, приватну побожност и националне традиције, будући да етнологичари углавном нису смели да им посвећују већу пажњу (Antoš 2004, 139). У прилог томе говори и део

⁴² Седамдесетих година XX века иконе на стаклу су биле предмет интересовања више аутора (Давидов, Милановић, Бански). Ова тема је и даље актуелна, а последњи већи прилог је објавио Душан Шкорић (Шкорић 2004). Иконе на стаклу су занимљиве за истраживање због тога што представљају специфичан ликовни израз настао у одређеном културном контексту, и на граници су интересовања историчара уметности и етнолога. Са друге стране, упадљив је недостатак радова који су се бавили осталим врстама икона које су биле заступљене у домовима у значајном броју, али нису имале карактеристике народне или високе уметности.

сталне поставке овог музеја, на ком је изложен део колекције икона на стаклу. Ауторка овог дела је Марија Бански, која је у више наврата излагала иконе на стаклу на тематским изложбама и писала о њима, наглашавајући њихову функцију у вези са крсном славом.

Предмети приватне побожности сведоче о вези појединца и породице са оностраним. Ови предмети су веома разноврсни, а однос људи према њима одређен је не само религијским осећањима, него и многим другим вредностима и уверењима, самих људи или њихове околине. Однос према религији у време социјализма утицао је на то да многи предмети приватне побожности буду уклоњени из домова или склоњени са репрезентативног на неко скровитије место у кући. Међутим, чак су и њихово уклањање пратила правила која су сведочила о посебном односу људи према њима: иконе су често одлагане на таван уз оцак, некада су одношене на водице или у цркве, а уколико су приспеле у Музеј, за њих у неким случајевима није тражена новчана надокнада. Са друге стране, музејске аквизиције оваквих предмета најчешће прате веома шутири и нејасни подаци о пореклу и употреби, што знатно сужава могућности њихове анализе.

Још један битан део војвођанске баштине који се чува у овој збирци су и традиционални музички инструменти. Међу њима има дечијих инструмената, попут свирала од кукурузовине, али и инструмената које су израдили познати мајстори.

Збирка се у новије време обогаћује и предметима који припадају популарној и масовној култури, посебно култури младих у XX веку, који указују на неке новије моделе социјализације и услове сазревања. Општи закључак у вези састава збирке је ипак усредсређеност на старије, традицијске форме обредно-обичајног и друштвеног живота (Бугарски 2011). Последњих неколико година они су поново у фокусу интересовања у складу са Унесковом конвенцијом о чувању и заштити нематеријалног културног наслеђа.⁴³

⁴³ Доступно на интернет страници:

[http://www.kultura.gov.rs/docs/stranice/82128418889499865927/11.%20Konvencija%20o%20ocuvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasledja%20\(Pariz%202003\).pdf](http://www.kultura.gov.rs/docs/stranice/82128418889499865927/11.%20Konvencija%20o%20ocuvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasledja%20(Pariz%202003).pdf), приступљено: 21.08.2016.

Будући да материјалну културу која је повезана са породичним свечаностима чине и разноврсни предмети који се користе у свакодневном животу и у празничним приликама, извор могу да представљају и друге колекције предмета које се налазе у оквиру етнолошке или историјске музејске збирке. Међу њима су, на пример, репрезентативни примерци текстилног покућства (пешкири за икону, столњаци, постељина), посуђе итд. Збирка заната је такође важна за познавање материјалне културе везане за поредичне свечаности, обзиром на удео и значај занатских производа на тржишту и у домаћинствима у прошлости. У овој збирци се чувају предмети везани за радионице у којима су израђивани производи лицитарског, бомбонцијског, посластичарског заната, радионице за израду чоколаде, грнчарске и друге занатске радионице. Збирке су по правилу сиромашне индустријски израђеним и масовно произведеним предметима из друге половине XX века који су важна сведочанства о култури тог периода. Њихово прикупљање се врши најчешће у оквиру рада на некој посебној теми. Иако је до данас преовладало мишљење да и овакви предмети треба да буду део музејских збирки, у многим збиркама не постоје утврђени принципи на основу којих би се они прикупљали и даље обрађивали.

Као што је описано у претходним поглављима, у процесима ритуализације су, осим предмета који су израђени за ту улогу и имају недвосмислено ритуални карактер, важни поступци и однос према разноврсним предметима из свакодневног или природног окружења. Због тога у музеолошком приступу празничној култури, документација која се води о употреби предмета и његовим значењима, као и фотографска грађа (у периоду социјализма није било снимања видео материјала на терену у оквиру рада тадашњег Војвођанског музеја), има велики значај.

8.2.2. Музејска презентација породичних празника

Музејска презентација путем изложби је добила значајно место на самом почетку рада Војвођанског музеја.⁴⁴ Организоване су гостујуће изложбе по селима којима је представљана друштвена улога и идентитет новог музеја. У центру интересовања етнографске музеологије у смислу прикупљања предмета 40-их и 50-их година XX века су били домаћа радиност (ткање и вез), пољопривреда, занати. Највећи број прикупљених предмета је био текстил, односно ткање и вез, што је представљено и на изложби *Културно благо Војводине* из 1961. године. У том периоду је издата и монографија *Српска народна ношња у Војводини*.

Почетком 70-их година XX века у фокусу истраживања су биле мањинске етничке групе: Словаци, Румуни, Русини и Роми. Као резултат ових истраживања издато је више монографија.

Седамдесетих и осамдесетих година XX века етнографски музејски материјал је најчешће презентован публици у светлу „народне уметности”. Овакав приступ су имале и друге земље у региону, па су у тадашњем Војвођанском музеју гостовале изложбе о народној уметности из Румуније и Мађарске (Мађарски етнографски музеј). У 1974. години организована је изложба под називом *Етнолошки мотиви*. У складу са положајем Југославије у покрету несврстаних, Ђурђица Петровић је приредила каталошку обраду и изложбу ваневропске збирке Војвођанског музеја 70-их година⁴⁵. Остале изложбе из тог периода су биле: *Народни музички инструменти у Војводини* (1978), *Ношње народа и народности у Југославији*, *Народна керамика у Војводини*, *Народна уметност Југославије*.

Ни једна од изложби Војвођанског музеја из социјалистичког периода, као што се могло очекивати, није била посвећена јавним или приватним прославама религијских, као ни секуларних празника. Такође, ни предмети који су имали

⁴⁴ Прва музејска изложба је одржана 1946. године у организацији Матице српске, а предмети са ове изложбе су највећим делом постали део инвентара Војвођанског музеја.

⁴⁵ Ђурђица Петровић „Збирка предмета из Океаније, Азије и Африке у Војвођанском музеју у Новом Саду”, *Рад војвођанских музеја* 12-13, 241–261.

религијске ритуалне функције, односно важно место у неком од процеса ритуализације, нису представљени у том значењу. Предмети који су недвосмислено били ритуални артефакти представљани су такође као производи народне уметности, што је било у складу са владајућим трендовима у тадашњој етнографској музеологији.

Народна уметност је дефинисана на два начина, према томе ко се сматра њеним основним ствараоцима: као „целокупно ликовно обликовање које је настало у селу и које је намењено селу” или, као уже схватање, оно које као ствараоце и реципијенте одређује само сељаке (Petrović i Prošić-Dvornić 1983, 19). Тумачење култних предмета у светлу народне уметности подразумевало је истраживање њихове ритуалне улоге, а естетска мерила и способности ликовног изражавања њихових твораца нису разматрана без тог контекста (Исто, 62). Са друге стране, овакво целовито тумачење предмета са обредном функцијом није било у фокусу музејских изложби.

Кустоскиња Војвођанског музеја Мирјана Малуцков, дугогодишњи шеф етнологског одељења, одбранила је 1976. године на Свеучилишту у Загребу, под вођством др Антуна Бауера и др Милована Гавација магистарску тезу под називом *Концепција и структура етнологског одељења Војвођанског музеја и концепција сталне поставке*. У овом раду је дат преглед рада на успостављању етнографске музеологије поменутог музеја, као и узорци и циљеви који се желе постићи (Maluckov 1976).

Концепција сталне поставке која је дата у овом раду има јасну структуру која се види и на поставци која је реализована почетком 90-их година и постоји и данас, иако је у међувремену неколико пута мењана у одређеним сегментима. Од предмета који се везују за обичаје годишњег циклуса, у овој концепцији је предвиђено излагање колекције писаница – ускршњих јаја, као мање тематске целине. Њихово излагање је требало да допуни: „фриз фотографија у боји, са детаљима орнамената са писаница (фриз се пружа од таванице до пода)” (Maluckov 1976, 270). Уз овај предмет дато је објашњење да се писанице постављају у ову салу, уз текстилне предмете, јер се икључују у општу тему орнаментике (Исто). Због смањења првобитно предвиђеног простора за

етнолошки део сталне поставке, овај сегмент није добио место у коначној реализацији.

Процеси ретрадиционализације који су захватили све сегменте друштва деведесетих година XX века одразили су се и на музејску презентацију у овом музеју која се тиче обредно-обичајне праксе.⁴⁶ Организоване су изложбе *Обредне маске у Војводини* и *Иконе на стаклу у Војводини*, на којима су предмети изложени тако да се види њихова ритуална функција у оквиру обичаја годишњег циклуса и славског обреда. Недуго након завршетка постављања сталне изложбе, средином 90-их година XX века, додат је сегмент посвећен обредно-обичајној пракси који се односи на животни циклус, чији је аутор Весна Марјановић.

Уочљива је разлика у комплексном начину посматрања ових тема у оквиру систематских теренских истраживања која су у оквиру Војвођанског музеја вршена од краја 40-их и почетка 50-их година XX века, под вођством Миленка С. Филиповића, а која су настављена у оквиру редовног рада етнолошког одељења, у односу на приступ који је видљив у пракси музејске изложбене делатности, а који је примењиван и у многим другим музејима. Као пример може да послужи разлика између комплексног приступа проучавању, прикупљању и анализи обредних маски коју је спровела М. Малуцков (Илић) 50-их и 60-их година XX века. Предмет њеног интересовања у овом периоду су биле маске типа „клоцалица” у Банату чије је коришћење посматрала на терену, уз учешће етномузиколога који је био сарадник музеја. Коришћене маске су откупљиване за музејску збирку и анализиране према њиховим формама и употреби у оквиру вишеетничке средине (код Румуна, Срба, Рома), као и на ширем културном простору (Илић 1964а и Илић 1964б). Међутим, излагање ових маски на тематској изложби је уследило тек 90-их година XX века.

⁴⁶ Ово је, пре свега, захваљујући професионалним интересовањима и радом тадашње руководитељке збирке за духовни и друштвени живот, Весне Марјановић. Весна Марјановић је била, између осталог, ауторка изложбе „Обредне маске у Војводини”, као и бројних програма који су укључивали истраживање и интеракцију са публиком разних профила.

Нови државни празници који су обележавани великим јавним ритуалима, а имали су утицај и на сферу приватног живота, нису били тема етнолошког музеолошког интересовања.

Музејска презентација ритуалних карактеристика културе у време социјализма може се окарактерисати као фолклоризовање традицијске културе у смислу који је дефинисала Дима Канеф. Пишући о политичком значају односа према прошлости и традицији у социјалистичкој Бугарској, Канеф наводи дуализам између историје и традиције, при чему је *историја* била под утицајем државе, а *традиција* изван државне јурисдикције (Kaneff 2004). Овакав дуализам је коришћен да се направи разлика унутар различитих категорија – људи, места, организација, да обезбеди легитимност државно потпомогнутих „нас” и да маргинализује оне који су у сукобу са државом, атемпоралне „њих” (исто). Свесна да традиционалне праксе могу бити, и често су биле средство за изражавање неслагања, одговор државе је било развијање фолклора. Фолклор је био средство путем којег су власти намеравале да употребе традицију у сопствене сврхе – путем реструктурирања перцепције традиционалне прошлости. На тај начин, фолклор је служио да се потенцијално опозициона прошлост трансформише у форму коју је оправдавала власт. У исто време, фолклор је могао да служи и да пружи легитимност власти: он је приказивао како су се у друштву дешавале трансформације, приказујући ирелевантност традиционалних обичаја и развој у социјализму.

У процесу у ком је „традиција постајала фолклор” учествовали су представници државе који су били укључени у истраживање пракси и њихово реконституисање у просторе (музеји, сцене) и време које је држава контролисала. У том смислу, важну улогу су имали музеји у конструкцији колективног памћења и идентитета, што се види на примеру формирања и концепције рада етнолошке збирке Музеја Војводине, првенствено праксе музејске презентације.

9. ОСНОВНИ ЗАКЉУЧЦИ И ДИСКУСИЈА

Предмет овог рада била је антрополошка анализа породичних свечаности у време социјализма. Празници представљају врсту институционализованог сећања на битне догађаје из прошлости и значајни су за идентитет сваког друштва. Велике друштвенополитичке промене које су се догодиле у последњих неколико деценија доносиле су и промене у празничним календарима. Увођење нових, секуларних празника у време социјализма подразумевало је и одређен однос према религијским празницима који више нису били признати од стране власти, али су опстали у приватној сфери породичних свечаности.

Начин и значај породичног обележавања празника анализирани су са посебним освртом на њихову везу са конструисањем и одржавањем различитих форми културних идентитета. Обележавање религијских празника у доба социјализма је, услед забрана вршења верских обреда у јавности, сведено на простор цркве и црквене порте, као и на приватни простор домаћинства. Међутим, у томе колико су ова правила и забране поштоване постојале су разлике — у зависности од тога да ли се ради о сеоском или градском насељу, етнички хомогеном или хетерогеном, са стариначким или новодосељеним становништвом, као и од ставова локалних власти. Од значаја је била и повезаност људи унутар заједнице, као и конфесионална припадност, начин привређивања и друго.

Нови државни, секуларни празници који су били нерадни дани представљали су прилике за окупљање породице. Прихватање нових ритуала и породичних прослава везаних за ове празнике имало је важну улогу у интегрисању породица досељеника у градове, у креирању идентитета мешовитих породица, као и запослених. Оно је било знатно спорије у сеоским срединама, као и у граду код старијег становништва. Многи аспекти секуларних прослава били су усмерени ка младима и деци и у тој групи су најрадије били и прихваћени (обележавање Нове године, социјалистичке славе и други).

Материјална култура има значајну улогу у ритмизацији времена, па и у дефинисању односа између свакодневице и празника. Уређење куће, начин

одевања, храна, као и поступци са разним ритуалним артефактима важан су део процеса ритуализације. Приликом обележавања религијских празника у социјализму, када је знатно редукована религијска обредна пракса, овакав начин ритуализације имао је кључну улогу у одржавању празника. Материјална култура и поступци везани за њу су и приликом прослављања световних празника били од изузетне важности за ритуализацију. У складу са Милеровим концепцијама објектификације, употреба или потрошња добара је представљала процес којим се одређеним предметима дају значења, али се и граде идентитети. У испитиваном периоду забележени су бројни примери који илуструју чињеницу да је употреба одређене врсте предмета, нпр. хране на дан породичне славе, била кључна у изградњи и представљању идентитета.

Време обележавања државних празника који су уведени током социјализма углавном се поклапало са најважнијим календарским празницима религијског карактера. Сличан закључак може се извести и за остале ритуалне елементе празника, као што су материјална култура и остали структурално-формални аспекти. Храна и правила у вези са исхраном, поједини ритуални артефакти, коришћење јавног и приватног простора, као и распоред неких ритуалних активности везаних за прославе секуларних празника упућују на оне који се јављају у породичним и јавним прославама религијских празника; у извесном смислу су им слични, али им се на неки начин и супротстављају. Тако је спровођена замена празничног календара као симбол промене друштва и новог односа моћи.

Постојећи радови о породичним традицијама везаним за религијске празнике, нарочито они о обичајима, обавезно су садржавали коментаре о томе да су они више сачувани на селу него у граду. Овом приликом, односно анализом добијених наратива могла се приметити везаност многих породица за мању локалну средину – део села или града, које су људи доживљавали као важну у контексту ритуалних пракси. Насупрот увреженом, поједностављеном мишљењу по којем су се породичне традиције везане за религијске празнике више очувале на селу него у граду, испоставило се да је реч о комплекснијој појави. Демографска одрживост одређеног насеља у дужем периоду и повезаност његових становника утицале су на одржавање континуитета породичних

традиција, можда и више него припадност насеља урбаном или руралном типу. Наиме, сталне миграције, нарочито оне из периода после Другог светског рата, довеле су до промена како у руралним, тако и у урбаним насељима. Те промене одразиле су се не само на демографску и етничку структуру него и на друштвени и културни живот у најширем смислу. У селима у шидској општини која су обухваћена истраживањима постојала је разлика између села која су пре и после рата имала исту структуру становништва по етничкој припадности и пореклу, као и оних која су била вишенационална, а била су и захваћена већим миграцијама из других крајева. Таква разлика могла се уочити и између појединих насеља или делова насеља у градским срединама.

У раду су сећања на породичне свечаности посматрана као део савремених личних наратива о празничној култури социјалистичког периода. Сећања испитаника која се односе на празничну културу у њиховим породицама посебно су анализирана кроз однос са идентификацијским процесима. Посвећена је пажња разумевању живота и искустава појединаца у контексту датих историјских и културних услова, односно *животног тока*. Осим тога, посматрана је улога различитих врста колективних идентитета у изградњи и исказивању личног идентитета, те су они посматрани кроз њихово укрштање (*интерсекцију*).

Непосредно након Другог светског рата, до 1947. године, религијски празници попут Божића поново су јавно обележавали, заједно са масовним прославама нових датума везаних за борбу у Другом светском рату. Сећања на породичне свечаности из тог периода нису била изражена у разговорима које сам водила; неколико пута су чак изречени коментари о неумесности повезивања тог периода са слављима, с обзиром на то да су многе породице изгубиле некога у рату. Контексти у које су испитаници смештали своје приче о породичним свечаностима били су: прављење разлике између тог времена и предратног доба; приватна окупљања у која спадају и окупљања ради свињокоља и других послова; забране од стране нове власти.

У следећем периоду, који оквирно обухвата педесете и шездесете године XX века, било је више покушаја увођења нових традиција, попут Нове године, која је постала и државни празник. Миграције и промене у начину живота

олакшале су прихватање нових празника и њиховог обележавања. Власти су наставиле рад на успостављању својих симбола и празника, који су имали колективна, јавна обележја. Први мај и Нова година били су празници у чијем су организовању велику улогу имале организације и институције, те су се колективно обележавали. Међутим, они су постепено прихватани и временом су првомајски уранци и дочек Нове године организовани и у приватној сфери. Празници попут Дана Републике нису имали обележја свечаног прослављања у приватном окружењу, али су постали значајни у породичном животу – у смислу ритмизације времена: слободни дани током празника били су важни за породичне послове, окупљања и путовања.

Породичне свечаности попут обележавања Нове године, рођендана или првомајских излета биле су важан део формирања идентитета млађих генерација, чији се начин живота разликовао од начина живота њихових родитеља. Запошљавање у градовима, утицај суседства и школа, етнички мешовити бракови, другачији односи у породици и друге промене које су настајале у овом периоду утицале су на празничне традиције у сфери „проширене приватности”.

Седамдесете и осамдесете године XX века запамћене су по променама у животном стандарду и већем упливу потрошачке културе у свакодневни и празнични живот. Државни празници који су почетком овог периода имали снажне идеолошке карактеристике временом су добили слављенички карактер, обележен спајањем више нерадних дана, масовним куповинама и путовањима (Шарчевић 1990).

Завршетак социјалистичког периода био је обележен ретрадиционализацијом у свим сегментима друштва. Сећања на тај процес, који је настављен и током постсоцијализма, испитаници су најчешће оквирно смештали у период 80-их и 90-их година XX века, када је религијско обележавање празника обновљено у многим породицама. Поједини породични ритуали везани за религијске празнике, који су опстали у пракси или у сећањима, прешли су из породичног окружења у институционалне оквире, где су представљени као носиоци значења етничких симбола. Такав је случај са неговањем и сценским

приказивањем божићних и ускршњих обичаја у оквиру културно-уметничких друштава.

Село је у време социјализма имало мање важну, маргинализовану друштвену позицију у односу на градске средине. Међутим, успостављање тесне везе између села и града, које је идентификовано као рурално-урбани континуум, приближило је њихове културе, начине живота и вредности. Истовремено је убрзало промене у празничном животу села, где су прихватани нови ритуали и начини прослављања. Мрежа празника и породичних свечаности доприносила је јачању веза између чланова породица који су остали на селу и оних који су живели у граду. Одлике материјалне културе при том су биле један од фактора идентификовања културних модела који су се разликовали, зависно од састава породице, начина живота, примања, старости, верске и националне припадности, политичког уверења.

Нове друштвене и политичке прилике у социјализму довеле су и до промена у структури *проширене приватности* – круга људи који су присуствовали и на неки начин учествовали у одређеним породичним свечаностима. Етнички и верски мешовити бракови довели су до тих промена у самом кругу породице. Са друге стране, запошљавање у градовима омогућило је познанства и пријатељства међу колегама са радног места. Те друштвене везе биле су изражене у позивању на породичне прославе поводом нових празника попут социјалистичке славе, рођендана или Нове године, чиме је породица обезбеђивала статус у друштвено прихватљивим и пожељним оквирима. Саме породице су се, такође, укључивале у јавне аспекте прослава државних празника, попут Првог маја.

У периоду социјализма празничну културу одликовала је комплексна ритуална динамика. Приликом анализе те динамике коришћен је концепт *ритуалног преноса*, под којим се подразумева прављење разлике између унутрашњих и контекстуалних промена. Посматрањем односа између различитих форми памћења, комуникацијског и културног, покушали смо да откријемо његов значај за формирање емског схватања ритуала као првенствено статичне категорије.

Поређење са данашњим облицима породичних свечаности и празничног живота у Србији пружа нам додатне информације о значењу анализираних културних феномена. У постсоцијалистичком периоду они су добили нова значења, која нису могла да се наслуте пре двадесетак година. Пример за то могу бити поједини делови божићних обичаја, попут вертепаша и колективног одласка по бадњак, или ускршњи обичаји поливања. Још осамдесетих и деведесетих година прошлог века они су третирани као обичаји који замиру и који се још понегде одржавају, без назнаке да ће још дуго опстати. Међутим, данас их многа места и заједнице негују као део свог културног, верског и етничког идентитета, схватајући их у контексту очувања свог нематеријалног културног наслеђа, дакле одрживе баштине, са јасном представом о томе да су те традиције живе и да постоји заједница која их може наставити. Посебну улогу у откривању континуитета обележавања празничних свечаности имају информације, ставови, сећања и уверења о томе шта се догађало у вези са наведеним обичајима у периоду социјализма.

Наведене чињенице биле су разлог да се у овом раду преиспита још један облик конструкције памћења као симболичког односа према прошлости и традицији, односно статус породичних свечаности у социјалистичком периоду као дела културног наслеђа. Тај аспект посматраног проблема анализиран је на примеру етнографске праксе у Музеју Војводине. Показало се да је у социјалистичком периоду постојала извесна разлика између садржаја музејске презентације путем изложби и осталих видова музеолошке праксе (пре свега прикупљања и стручне обраде), бар када је реч о приступу ритуалној пракси. Та разлика посматрана је као резултат фолклоризовања овог сегмента традиционалне прошлости због њеног политичког значаја.

Рад на проучавању духовног и друштвеног живота и обичаја карактерише стално отварање нових тема и реинтерпретација досадашњих приступа. Један од проблема са којим се том приликом сусрећемо односи се на теме везане за период социјализма које су остале музеолошки необрађене.

Поред неопходног научног посматрања савремених феномена, процеси ретрадиционализације који су се одвијали крајем наведеног периода и након њега

остају тема којој би, такође, требало посветити пажњу. Иако су ови процеси и до сада били тема етнолошких и антрополошких истраживања, у будућности им треба приступити и са аспекта интерпретације и презентације наслеђа. У том смислу је потребно редефинисати не само појам и садржај етнолошких музејских предмета него и начине њиховог чувања, имајући у виду производе нових технологија, као и начине презентације и комуникације који данас подразумевају већи степен интеракције са публиком и самим заједницама које се представљају.

Нов подстицај за бележење и проучавање породичних свечаности представља Унескова конвенција о очувању нематеријалног културног наслеђа. Она је допринела стварању новог погледа на ову врсту наслеђа у нашој средини, како у оквиру институција које се баве њиховом заштитом и проучавањем, тако и у локалним срединама. Као посебно атрактивна тема за размишљање показала се Унескова листа светског нематеријалног наслеђа. Слава или крсно име, празник који се обележава у породици, за сада је једини елеменат из Србије који је уписан на Унескову *Репрезентативну листу нематеријалног културног наслеђа*.

Према наведеној конвенцији, нематеријално културно наслеђе означава праксе, приказе, изразе, знања, вештине, као и инструменте, предмете, артефакте и културне просторе који су повезани с њима, а које заједнице, групе и, у појединим случајевима, појединци препознају као део свог културног наслеђа. Оно се преноси с генерације на генерацију, изнова га стварају групе и заједнице у зависности од њиховог окружења, њихове интеракције с природом и њихове историје, пружајући им осећај идентитета и континуитета и на тај начин промовише поштовање културне разноликости и људске креативности. Заједнице, групе и релевантне невладине организације схватају се као кључне у идентификовању, очувању и преношењу елемената нематеријалног културног наслеђа.

Један од услова за посматрање разних појава у светлу нематеријалног наслеђа је њихов опис и анализа у садашњем облику, али и у оном из блиске прошлости. Самим тим, основни услов јесте посматрање ових појава не само као остатака далеке прошлости без праве функције у данашњем тренутку него као појава са савременим значењима, за које је од пресудне важности откривање

услова за њихову одрживост и у будућности. Ово се показало као највећа разлика таквог приступа у односу на некадашњи став да се породичне традиције као етнолошке теме састоје од обичаја који полако нестају, или им се значења заборављају.

ЛИТЕРАТУРА

Avieli, Nir. 2009. „At Christmas We Don't Like Pork, Just Like the MacCabees”: Festive Food and Religious Identity at the Protestant Christmas Picnic in Hoi An”. *Journal of Material Culture* 14; 219–241. (приступљено 21.10.2009) DOI: 10.1177/1359183509103063

Агапкина, Татјана. 2000. Шта се догађа чудесне ноћи? У књизи: *Чудо у словенским културама.*, уредио Дејан Ајдачић, 22–45. Београд: Научно друштво за словенске уметности и културе; Нови Сад: Апис.

Albvaks, Moris. 2013. *Društveni okviri pamćenja.* Novi Sad: Mediterran publishing.

Anderson, Eugene N. 2005. *Everyone Eats: Understanding Food and Culture.* New York: New York University Press.

Антонијевић, Драгослав. 1978. Социјалистичка слава у Срему. *Рап XX конгреса фолклориста Југославије*, Београд: 91–95.

Antoš, Zvezdana. 2004. Prema određivanju novih kriterija i pristupa sakupljanju predmeta za muzejske zbirke. *Etnološka istraživanja* 9: 137–151.

Asman, Alaida. 2011. *Duga senka prošlosti: kultura sećanja i politika povesti.* Beograd: Biblioteka XX vek.

Asman, Jan. 2011. *Kultura pamćenja: pismo, sećanje i politički identitet u ranim visokim kulturama.* Beograd: Prosveta.

Bajović, Tijana. 2012. Poplava sećanja: nastanak i razvoj *memory booma.* *Filozofija i društvo XXIII* (3): 91–105.

Bart, Frederik. 1997. Etničke grupe i njihove granice. U knjizi: *Teorije o etnicitetu*, 211–259. Beograd: Biblioteka XX vek, Čigoja štampa.

Bauzinger, Herman. 2002. *Etnologija.* Beograd: Biblioteka XX vek.

Bela-Krumina, Baiba. 2003. Relationships Between Personal and Social: Strategies of Everyday Life in the Process of Radical Social Changes.” *Pro Ethnologia* 16, 9–19.

Белај, Витомир. 1991. Божићно жито – култни вртићи код православнога становништва у Југославији. *Гласник Етнографског музеја* 54–55: 211–220.

Bell, Catherine. 1997a. *Ritual Theory, Ritual Practise*. Oxford: Oxford University Press.

Bell, Catherine. 1997b. *Ritual: Perspectives and Dimensions*. Oxford: Oxford University Press.

Благојевић, Гордана. 2005. *Срби у Калифорнији: обредно-религијска пракса и етницитет верника српских православних парохија у Калифорнији*. Посебна издања 54. Београд: ЕИ САНУ.

Bosić, Mila. 1987. *Narodna nošnja Slovaka u Vojvodini*. Novi Sad: Vojvođanski muzej.

Босић, Мила. 1996. *Годишњи обичаји Срба у Војводини*. Нови Сад: Музеј Војводине – Прометеј; Сремска Митровица: Монада.

Босић, Мила. 1988–1989. Житарице у плодносној магији код Срба у Војводини. *Раd војвођанских музеја* 31: 171–193.

Босић, Мила. 1990а. Женидбени обичаји код Срба у Срему. *Раd војвођанских музеја* 32: 253–285.

Bosić, Mila. 1990b. Вожићна слама и магijsка вршида код Срба у североистоћном Срему. *Folklor u Vojvodini* 4: 67–71.

Босић, Мила. 1998. Дрвеће и биље у обичајном животу Срба у Војводини. *Раd Музеја Војводине* 40: 155–172.

Bošković-Stulli, Maja. 1983. *Usmena književnost nekad i danas*, Beograd: Prosveta.

Buchli, Victor, Alison Clarke, Dell Upton. 2004. Editorial. *Home Cultures* Vol. 1 (1): 1–4.

Бугарски, Татјана. 2011. Духовни и друштвени живот као етнолошке теме у Музеју Војводине. У зборнику: *Савремена етнографска музеологија и презентација (нових) идентитета*, 55–69. Нови Сад: Музеј града Новог Сада.

Бугарски, Татјана. 2012. Слама у ритуалу. У књизи: Сеч – Пинћир, Ана и Татјана Бугарски, *Дух живота – слама у свакодневици и ритуалу* (каталог изложбе), 23–47. Нови Сад: Музеј Војводине

Бугарски, Татјана. 2016. Без „пипенки” нема Бадње вечери: Празнична храна у Војводини као део културног наслеђа. *Рад Музеја Војводине* 58: 199–211.

Velikonja, Mitja. 2013. Jugoslovenija: slavljenje bivših jugoslavenskih praznika u današnjoj Sloveniji. *Etnološka tribina* 36 (vol. 43): 49–64.

Verderi, Ketrin. 2005. *Šta je bio socijalizam i šta dolazi posle njega?* Beograd: Fabrika knjiga.

Вишекруна, Данка. 2010. Ускршњи обичаји у Новом Саду. *Рад Музеја Војводине* 52: 329–339.

Вучинић Нешковић, Весна. 2008. *Божих у Боки Которској: антрополошки есеји о јавном налагању бадњака у доба постсоцијализма*, Београд: Филозофски факултет Универзитета у Београду, Чигоја штампа.

Вучинић Нешковић, Весна. 2013. *Методологија теренског истраживања у антропологији*. Београд: Српски генеалогски центар, Филозофски Факултет Универзитета у Београду.

Gavrilović, Ljiljana. 2011. *Muzeji i granice moći*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Gerc, Kliford. 1998. *Tumačenje kultura*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Гудац Додић, Вера. 2006. *Жена у социјализму: положај жене у Србији у другој половини 20. века*. Београд: Институт за новију историју Србије.

Daglas, Meri. 2001. *Čisto i opasno*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Depeli, Gülsüm. 2009. Migrant Memories: German-Turkish Marriage Ceremonies in Berlin. *Ethnologia Balkanica* 13: 231-248.

Дивац, Зорица. 1983. Савремене трансформације обредних улога у породици. *Гласник Етнографског института САНУ* 32: 79–85.

Dietler, Michael. 2001. Theorizing the Feast: Rituals of Consumption, Commensal Politics and Power in African Contexts. In *Feasts: Archaeological and Ethnographic Perspectives on Food, Politics and Power*, edited by Michael Dietler and Brian Hayden, 65–114. Washington: Smithsonian Institution Press.

Dimazdje, Žofr. Svakome svoj mali praznik. *Kultura* 73/74/75: 205–211.

Dragadze, Tamara. 2005. The Domestication of Religion under Soviet Communism. *Socialism. In: Ideals, Ideologies, and Local Practice*. Edited by C.M.Hann. 141 – 151. London: Routledge.

Драгићевић Шешић, Милена. 2007. Приватни живот у времену телевизије. У: *Приватни живот код Срба у двадесетом веку*, прир. Милан Ристовић, 733–767. Београд: Слио.

Дражић, Јованка. 2009. Летње славе у сремским селима. *Пољопривредников пољопривредни календар*. Нови Сад: Дневник.

Dömötör, Tekla. 1972. *Ungarische Volksbräuch*. Budapest: Corvina Verlag.

Бекић, Мирјана. 2001. *Водице у Војводини*. Београд: Издавачка кућа Драганић – Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине.

Ђорђевић, Jelena. 1997. *Političke svetkovine i rituali*. Beograd: Dosije – Signature.

Ђорђевић Црнобрња, Јадранка. 2014. „Општа места сећања” у оквиру личног сећања – на примеру свадбе у Гори. *Гласник ЕИ САНУ LXII (1)*: 261-273.

Евингер Ковачевић, Катинка. 1958. Мајско дрво. *Рад војвођанских музеја* 7: 159–161.

Elliot, Jane. 2005. *Using Narrative in Social Research. Qualitative and Quantitative Approaches*. London: Sage Publications.

Erdei, Ildiko. 2004. „The Happy Child” as an Icon of Socialist Transformation: Yugoslavia's Pioneer Organisation. In: *Ideologies and National Identities: The Case of*

Twentieth-Century Southeastern Europe, Edited by John R. Lampe and Mark Mazower, 154–179. New York: Central European University Press.

Ердеи, Илдико. 2005. „Очи зелене као долари” – антропологија потрошње у Србији у транзицији. *Зборник ЕИ САНУ* 21: 173–186.

Erdei, Ildiko. 2008. *Antropologija potrošnje. Teorije i koncepti na kraju XX veka*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Eriksen, Thomas Hylland. 1999. *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Ивановић-Баришић, Милина. 2014. Празнична сећања у Србији од средине 20. века до данас. *Гласник Етнографског института САНУ* LXII (1): 275–286.

Ignjatović, Suzana. 2009. Aktuelni problemi u istraživanju tranzicije u odraslost sa osvrtom na Srbiju. *Stanovništvo* I: 7–22.

Илић, Мирјана. 1964а. Клоцалица, шербуљ или цурка. *Рад војвођанских музеја* 12-13: 45-68.

Илић, Мирјана. 1964б. Колекција клоцалица – шербуља у Војвођанском музеју. *Рад војвођанских музеја* 12-13: 235-238.

Jennings, Laura and Jan Brace-Govan. 2014. Maternal Visibility at the Commodity Frontier: Weaving Love into Birthday Party Consumption. *Journal of Consumer Culture* 14(1): 88–112.

Kaneff, Deema. 2004. *Who owns the Past? The Politics of Time in a 'Model' Bulgarian Village*. New York and Oxford: Berghahn Books.

Кицошев, Саша и Драго Његован. 2010. *Развој етничке и верске структуре Војводине*. Нови Сад: ИК Прометеј, Мало историјско друштво.

Ковач, Сенка. 2003. Поруче предлагача нових државних празника Србије. У књизи: *Традиционално и савремено у култури Срба*, уредила Драгана Радојичић, 101–109. (посебна издања књ. 49). Етнографски институт САНУ.

Ковачевић, Иван. 2001. Слава мртвог свеца. У књизи: *Семиологија мита и ритуала III – Политика*, уредио Иван Ковачевић, 25–35. Београд: СГЦ, Етнолошка библиотека, књ. 5.

Ковачевић, Иван. 2007. *Антропологија транзиције*. Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду; Српски генеалошки центар.

Kovačević, Ivan, Žarko Trebješanin i Dragana Antonijević. 2013. Теоријско-појмовни оквир за проучавање носталгије. *Антропологија* 13 (sv. 3): 9–26.

Ковачевић, Иван и Драгана Антонијевић. 2014. Нови ритуали и нова српска антропологија – процес међусобног конституисања. *Етноантрополошки проблеми* 2 (9): 417–433.

Konerton, Pol. 2002. *Kako društva pamte*. Београд: Реč.

Kuljić, Todor. 2006. *Kultura sećanja: teorijska objašnjenja upotrebe prošlosti*. Београд: Čigoja.

Langer, Robert, Dorothea Luddeckens, Kerstin Radde, Jan Snoek. 2006. Transfer of Ritual. *Journal of Ritual Studies* 20 (1): 1–10.

Lejn, Kristl. 1986. Ritual i ceremonija u savremenom sovjetskom društvu. *Kultura* 73/74/75: 181–204.

Лукић – Крстановић, Мирослава. 2007. Антрополошки концепт спектакла у мрежи ритуала, светковина и догађаја. *Гласник Етнографског института САНУ* LIV: 141–155.

Макуљевић, Ненад. 2004. Визуелна култура национализма и конституисање приватног идентитета. *Годишњак за друштвену историју* 2–3: 47–63.

Малешевић, Мирослава и Добрила Братић. 1983. О прослављању рођендана. *Гласник Етнографског института САНУ* 32: 87–99.

Малешевић, Мирослава. 1984. Пријем у пионирску организацију. *Етнологичке свеске* V: 73–81.

Малешевић, Мирослава. 1985. Обрасци ритуалног понашања уз полно sazревање девојака. *Етнологичке свеске* IV: 33–39.

Малешевић, Мирослава. 1988. Осми март — од утопије до демагогије. *Гласник Етнографског института САНУ* XXXVI — XXXVII: 53–80.

Maluckov, Mirjana. 1973. *Narodna nošnja Rumuna u jugoslovenskom Banatu*. Novi Sad: Vojvođanski muzej.

Maluckov, Mirjana. 1976. *Концепција и структура етнoлошког одељења Војвођанског музеја и концепција сталне поставке*. (магистарски рад)

Малуцков, Мирјана. 1974–1978. Етнологија у Војвођанском музеју у Новом Саду. *Рад Војвођанског музеја* 23/24 (1974–1978): 148–172.

Малуцков, Мирјана. 1985. *Румуни у Банату – етнoлошка монографија*. Нови Сад: Војвођански музеј, Посебна издања.

Marjanović, Vesna. 1991. Praznici i obredna praksa našega vremena. *Folklor u Vojvodini* 5: 73–78.

Марјановић, Весна. 1993. Савремене трансформације новогодишњих обичаја Војводине. *Рад војвођанских музеја* 35: 177–185.

Марјановић, Весна. 2003. *Водич кроз колекцију предмета уз божићне обичаје*. Београд: Етнографски музеј.

Марјановић, Весна. 2008. *Маске, маскирање и ритуали у Србији*. Београд: Етнографски музеј.

Марјановић, Весна. 2012. Обредне поворке, игрокази и литургијске драме у зимском циклусу обичаја на простору Србије. *Гласник Етнографског музеја* 76: 45–46.

Marković, Predrag J. 2007. *Trajnost i promena: Društvena istorija socijalističke i postsocijalističke svakodnevice u Jugoslaviji i Srbiji*. Београд: Službeni glasnik

Marstine, Janet, ed. 2006. *New Museum Theory and Practice*. Oxford: Blackwell Publishing.

Macdonald, Sharon, ed. 2006. *A Companion to Museum Studies*. Oxford: Blackwell Publishing.

Међеши, Љубомир. 1972–1973. Конопља у привреди, животу и обичајима бачких Русина. *Рад војвођанских музеја* 21 – 22: 35–57.

Милићевић, Наташа. 2007. Стварање нове традиције: празници и прославе у Србији 1944–1950. *Токови историје* 4: 169–176.

Miller, Daniel. 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. Oxford: Blackwell.

Miller, Daniel. 1994. „Artefacts and the Meaning of Things”. In *Companion Encyclopedia of Anthropology*, edited by Tim Ingold, 396–419. London; New York: Routledge. (<http://metafactory.ca/ant325/wp-content/uploads/2014/09/Miller2002.pdf>, приступљено 26.12.2016)

Miller, Daniel 1996. Editorial. *Journal of Material Culture* 1: 5–14.

Милутиновић, Вера. 1954. Крсна слава у југоисточном Банату. *Рад војвођанских музеја* 3: 281–284.

Милутиновић, Вера. 1971. Обредна пецива у Војводини. *Гласник Етнографског института српске академије наука и уметности XVI – XVIII*: 125–158.

Милутиновић, Коста. 1990. Из кореспонденције са Урошем Предићем. *Рад војвођанских музеја* 32: 155–166.

Миљуш, Јован. 1975. Основне карактеристике демографских кретања у Војводини у послератном периоду. *Матица српска – Зборник за друштвене науке* 60: 126–140.

Mur, Seli F. i Barbara Majerhof. 1986. Svetovni rituali: oblici i značenja. *Kultura* 73/74/75: 108–115.

McKay, George. 2008. Consumption, Coca-colonisation, Cultural Resistance – and Santa Claus. In *Christmas, Ideology and Popular Culture*, edited by Sheila Whiteley, 50–67. Edinburgh: University Press.

Naumović, Slobodan. 2009. *Upotreba tradicije u političkom i javnom životu Srbije na kraju dvadesetog i početkom dvadeset prvog veka*. Beograd: Institut za filozofiju i društvenu teoriju; IP „Filip Višnjić” a.d.

Ogar, Dušanka. 2009. *Uskršnja jaja – pisanice, značajno svedočanstvo narodne umetnosti*. Sombor: Gradski muzej Sombor.

Павковић, Никола. 1984. Нови обичаји – стари *bricolage*. *Етнолошке свеске* 5: 83–90.

Павковић, Никола и Слободан Наумовић. 1996. *Faşancu la Grebenaj*: фолклоризам, симболичке стратегије и етнички идентитет румунске националне мањине у Банату, 697–708. У књизи: *Положај мањина у Савезној Републици Југославији*; Научни скупови Српске академије наука и уметности, књ. 84, Одељење друштвених наука, књ. 19.

Palmer, Catherine. 1998. From Theory to Practice: Experiencing the Nation in Everyday Life. *Journal of Material Culture* 3; 175. (приступљено 11.05.2007) DOI: 10.1177/135918359800300203

Петровић, Ђурђица. 1964. Збирка предмета из Океаније, Азије и Африке у Војвођанском музеју у Новом Саду, *Рађ војвођанских музеја* 12-13: 241–261.

Petrović, Đurđica i Mirjana Prošić-Dvornić. 1983. *Narodna umetnost*. Beograd: Izdavački zavod Jugoslavija; Zagreb: Spektar; Mostar: Prva književna komuna.

Попов, Душан (ур.). 2005. *Енциклопедија Новог Сада*, књига 25. Нови Сад: Новосадски клуб; Градска библиотека Нови Сад.

Попов, Јелена. 2002. *Драма на војвођанском селу (1945–1952) – обавезни откуп пољопривредних производа*. Нови Сад: Платонеум.

Попов, Раша. 2008. *Салајка, чувар Новог Сада*. Предговор у: *Салајка које (више) нема*, Бранимир Јовановић. Нови Сад: Тиски цвет.

Поповић, Милкица. 2010. *Срећа путује – честитке у војвођанским домовима*. Нови Сад: Музеј Војводине.

Прелић, Младена. 2004. Крсно име (крсна слава) код Срба у Будимпешти и околини у функцији одржавања етничког идентитета. *Гласник Етнографског института САНУ* 52: 109–115.

Прелић, Младена. 2008. *(Н)и овде (н)и тамо: етнички идентитет Срба у Мађарској на крају XX века*. Посебна издања 64. Београд: ЕИ САНУ.

Prošić-Dvornić, Mirjana. 2004. Kulturni i društveni značaj hrane tradicionalne srpske kulture. *Kultura* 109/112, *Kultura svaštojeda II*. Priredila Jelena Đorđević. 315–339.

Putinja, Filip i Žoslin Stref-Fenar. 1997. *Teorije o etnicitetu*. Beograd: Biblioteka XX vek, Čigoja štampa.

Radenović, Sandra. 2006. Nacionalni identitet, etnicitet, (kritička) kultura sećanja. *Filozofija i društvo* 3: 221–237.

Радић, Радмила. 2002. *Држава и верске заједнице (1. и 2. део)*. Београд: ИНИС

Радић, Радмила. 2007. Српско друштво у XX веку између две вере: приватно и јавно. У књизи *Приватни живот код Срба у двадесетом веку*, приредио Милан Ристовић, 635–686. Београд: Clío.

Радовић, Срђан. 2009. *Слике Европе: истраживање представа о Европи и Србији на почетку XXI века*. Београд: ЕИ САНУ.

Radulović, Lidija. 2007. Koncepti Dušana Bandića: narodna religija i narodno pravoslavlje u kontekstu istraživanja religije u domaćoj etnologiji XX veka. U knjizi *Antropologija savremenosti*, uredio Saša Nedeljković, 102–122. Beograd: Srpski genealoški centar.

Radulović, Lidija. 2014. Bog kao privatna stvar: kultura sećanja i religijski život u vreme socijalizma. *Етноантрополошки проблеми*, н.с. год. 9, св. 1: 35–48.

Rihtman-Auguštin, Dunja. 2000. *Ulice moga grada: Antropologija domaćeg terena*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Ристовић, Милан. 2007. Од конструкције до деконструкције приватности (и назад) – време, простор, људи, питања. У књизи *Приватни живот код Срба у двадесетом веку*, приредио Милан Ристовић, 5–25. Београд: Clío.

Rogers, Douglas. 2005. Introductory Essay: The Anthropology of Religion after Socialism. *Religion, State and Society*, Volume 33, Issue 1. DOI: 10.1080/0963749042000330848

Roćenović, Lela. 1989. Majsko drvo u procesu promjene. *Etnološka tribina* 12: 41–49.

Rot, Klaus. 2000. *Slike u glavama*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Scholliers, Peter. 2001. Meals, Food narratives and sentiments of belonging in past and present. In *Food, Drink and Identity: Cooking, Eating and Drinking in Europe since the Middle Ages*, edited by Peter Scholliers, 3–22. Oxford: Berg,

Sklevicky, Lydia. 1988. Nova Nova godina – od „mladog ljeta” k političkom ritualu. *Etnološka tribina* 11: 59–72.

Slavec Gradišnik, Ingrid. 2015. A Festive Bricolage: The Holiday Calendar in Slovenia Over the Last Century. *Folklore* 60: 29–50. (doi:10.7592/FEJF2015.60.slavec)

Smith, Laurajane. 2006. *Uses of Heritage*. London, New York: Routledge.

Sutton, David Evan. 2001. *Remembrance of Repasts: An Anthropology of Food and Memory*. Oxford: Berg.

Тимотијевић, Мирослав. 2006. *Рађање модерне приватности*. Београд: Clio.

Томић, Персида. 1957. Бојење и шарање јаја. *Гласник Етнографског музеја у Београду XX*: 5–70.

Turner, Victor. 1989. *Od rituala do teatra*. Zagreb: August Cesarec.

Ћупурдија, Бранко. 2010. Пут ка целовитости дужијанце. *Гласник ЕИ САНУ* 58 (2): 163–172.

Фајфрић, Жељко. 2000. *Трагови времена – Шид од оснивања до 1848. године*. Шид: Културно образовни центар Шид – Књижевни клуб Филип Вишњић – Скупштина општине Шид – Графосрем.

Филиповић, Миленко С. 1952. Иконе на стаклу код војвођанских Срба. *Рад војвођанских музеја* 1: 79–87.

Филиповић, Миленко С. (ур). 1958. *Банатске Хере*. Нови Сад: Војвођански музеј.

Filipović, Milenko S. 1962. *Različita etnološka građa iz Vojvodine*. Prilozi i građa 1. Novi Sad: Vojvođanski muzej.

Heyse, Petra. 2010. Deconstructing Fixed Identities: An Intersectional Analysis of Russianspeaking Female Marriage Migrants' Self-representations. *Journal of Intercultural Studies* 31 (1): 65–80.

Heyse, Petra. 2011. A Life Course Perspective in the Analysis of Self-Experiences of Female Migrants in Belgium: the Case of Ukrainian and Russian Women in Belgium. *Migracijske i etničke teme* 27 (2): 199–225.

Hobsbom, Erik i Terens Rejndžer (ur). 2002. *Izmišljanje tradicije*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Hol, Stjuart. 2001. Kome treba „identitet”? *Reč* 64/10: 215–233.

Hrovatin, Mirela. 2009. Betle(he)mi iz Plemenšćine kraj Klenovnika kao izraz pučke pobožnosti. *Etnološka istraživanja* 14: 7–29.

Counihan, Carole M. and Steven L. Kaplan (ed.). 2005. *Food and Gender: Identity and Power*. New York: Harwood Academic Publishers.

Цупер, Татјана. 2002. Идентитет у етнички мешовитим породицама Русина у Шиду. *Зборник Музеја Срема* 5: 105–114.

Чапко, Люпка. 2004. Крачунски обичаї. *Studia Ruthenica* 9: 63–92.

Dženkins, Ričard. 2001. *Etnicitet u novom ključu*. Beograd: Biblioteka XX vek.

Шарчевић, Предраг. 1990. Првомајске прославе у Београду (1883 – 1988) – празник и политика. *Токови* 1: 71–113.

Шкорић, Душан. 2004. *Српске иконе на стаклу*. Београд: Драганић – Покрајински завод за заштиту споменика културе Војводине.

Wallendorf, Melanie, Eric J. Arnould. 1991. „We Gather Together”: Consumption Rituals of Thanksgiving Day. *The Journal of Consumer Research* 18, No. 1, 13–31.

Whiteley, Sheila. (ed.) 2008. *Christmas, Ideology and Popular Culture*. Edinburgh: University Press.

Woodward, Ian. 2007. *Understanding Material Culture*. London: SAGE Publications.

Извори:

Упитник IV, 1967. Етнолошко друштво Југославије, Комисија за Етнолошки атлас. Загреб: Центар за припрему Атласа, Филозофски факултет, Етнолошки завод.

Устав Социјалистичке Федеративне Републике Југославије, 1974. *Службени лист Социјалистичке Федеративне Републике Југославије* 9, год. XXX.

Интернет презентације:

<https://www.muo.hr/zbirka-devocionalija/> Музеј за умјетност и обрт (приступљено: 05. 03.2013)

http://www.muzejvojvodine.org.rs/images/pdf/RMV/RMV_BIBLIOGRAFIJA1-50.pdf Музеј Војводине, Нови Сад (приступљено: 05.06.2017)

[http://www.kultura.gov.rs/docs/stranice/82128418889499865927/11.%20Konvencija%20o%20ocuvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasledja%20\(Pariz%202003\).pdf](http://www.kultura.gov.rs/docs/stranice/82128418889499865927/11.%20Konvencija%20o%20ocuvanju%20nematerijalnog%20kulturnog%20nasledja%20(Pariz%202003).pdf) Министарство културе и информисања: Закон о потврђивању конвенције о очувању нематеријалног културног наслеђа (приступљено: 21.08.2016)

<http://www.uprava.vojvodina.gov.rs/SEKRETARIJATI-V/DEMOGRAFIJA/demografija-stanovnistvoAPV/demografija-stanovnistvoAPV.html> Покрајински секретаријат за социјалну политику, демографију и равноправност полова (приступљено 22.05.2017)

ПРИЛОГ 1. УПИТНИК

ОПШТИ ДЕО

Име и презиме, годиште, адреса, националност, вероисповест, порекло, занимање

Чланови домаћинства

РЕЛИГИЈСКИ ПРАЗНИЦИ

Божји циклус празника

Пост (Адвент код католика)

1. Да ли је неко у породици постио?
2. Када је почињао пост, колико дуго се постило?
3. Шта је пост све подразумевао?
4. Какве су били забране у вези са храном, на шта су се још односиле (понашање, одевање, уређење куће)?
5. Који дани су се празновали у овом периоду? Шта се тада радило? Где су се те радње обављале, ко је учествовао у њима?

Бадњи дан

1. Шта се све радило на Бадњи дан?
2. Шта се припремало, када су послови морали да буду завршени?
3. Шта се није смело радити на Божји?
4. Да ли се нешто износило из куће (шилрати предмети и предмети од гвожђа, мале столице, столови, лопата за ђубре, метла, машице за ватру, преслице, мотовила, рољке, разбој, где су се односили и како су се остављали – преврнуто?) Када су се ствари враћале?
5. Да ли су постојале забране стварања буке или дувања у свећу или ватру?
6. Да ли се смело давати нешто из куће (со, ватра)?
7. Да ли су позајмљене ствари морале бити враћене?
8. Да ли су постојали обичаји закључавања врата и забране отварања прозора и ормана?
9. Да ли су се куповале нове ствари за кућу?
10. Када, шта и ко је куповао?
11. Шта се радило са новим предметом и за шта је коришћен?
12. Да ли су дељени поклони
13. ко је и шта добијао, када су се давали поклони?
14. Да ли се уносило сито са зрнима житарица и десном рукавицом и шта се радило са њима?

Обредни хлебови

15. Да ли су прављени, како се називају (божићни колачи, закони)?
16. Ко ме су намењивани?
17. Ко их је месио, кад, од чега
18. Који је прво мешен?
19. Како се називао и како је изгледао божићни – велики колач? Како је украшаван (фигуре од теста, босиљак, пшеница, црвени конач, златна жица, „ружа”, ораси, поскурњак – кружни или квадратни и како се назива)?
20. Како се поступало са њим, како је узиман, стављан у пећ, ко је то радио и са чим(пешкир)?
21. Где се стављао велики колач (у посуду са житом, сито) и шта се стављало испод и поред њега?
22. Када се сече, ко га сече, како?
23. Да ли се оставља део и за кад?

Вечера

24. Ко је присуствовао, где се вечерало, у које време?
25. Да ли је уношен Бадњак? Како, ко је то радио, када?
26. Да ли је уношена слама? Како, ко је то радио, када?
27. Шта је припремано за вечеру? Како, ко је то радио, када?
28. Како је текла вечера, да ли је било молитве, паљења свеће, кађења, шта је коришћено за паљење свеће, а шта за кађење, ко је то радио, када?
29. Шта се стављало на трпезу, да ли је на поду илио столу, да ли су се стављали жито, ораси, јабуке, да ли стављано нешто под сто,
30. Шта се радило после вечере? Како се поступало са остацима хране? Да ли се храна остављала на трпези?
31. Да ли се ишло у цркву, да ли се нешто посебно облачило?
32. Да ли је неко долазио после вечере, коринђаши или..?

Божих

1. Да ли се прослављао, где?
2. Како је изгледала прослава?
3. Шта је рађено на божићно јутро, ко је то радио? (неначета вода)
4. Како су се укућани поздрављали?
5. Шта се припремало за Божић?
6. Да ли је било посебног умивања укућана?
7. Да ли се ишло у цркву, ко је ишао?
8. Са чим се прво омрси?
9. Да ли је припремана печеница, шта је припремано, ко је то радио, када?

10. Да ли је припреман вареник? Ко је то радио, како?
11. Да ли је прављена чесница? Како, ко је то радио, шта се стављало у њу, када се износила на сто, служила, да ли се ломила или...? Шта се радило са новчићем или новчићима?
12. Да ли се палила свећа, ко је то радио, када? Кад се гасила, како?
13. Шта је припремано за ручак, ко је то радио, када?
14. Како је изгледао ручак, ко је присуствовао, где је био, када је почињао?
15. Да ли се полазила стока, ко је то радио, када, како?
16. Да ли је долазио полагањик, како се он назива (положајник, полагај...)? Ко је то био? Када је долазио, шта је радио, шта су радили укућани? Колико је остајао, да ли је добијао поклоне, шта је добијао?

Ускршњи циклус празника

Бела недеља и Покладе

1. Када су Покладе, шта се тада ради? Шта су Месне, а шта Беле покладе?
2. Да ли су постојале маскиране поворке? Како су се називали? Ко се маскирао, шта су радили?
3. Шта се још радило током Беле недеље и на Покладе?
4. Да ли се припремала нека посебна храна?
5. Да ли је приређивана гозба, ко је присуствовао?
6. Да ли су паљене ватре?

Пост (Коризма код католика)

7. Да ли је неко постио у породици?
8. Шта је пост све подразумевао, какве забране, какво понашање?
9. Каква су правила постојала у вези уређења куће?
10. Каква су правила постојала у вези са одевањем? Шта се носило у том периоду?

Лазарева субота

1. Да ли је обележавана? Како?
2. Како се називала? Да ли се ишло у цркву?
3. Да ли се нешто припремало или куповало на тај дан?

Велики петак

1. Шта се радило на Велики петак?
2. Да ли су се фарбала јаја? Како? Ко је то радио, када, где?

Велика субота

1. Шта се радило на Велику суботу?

Ускрс

1. Да ли се прослављао? Шта се радило на Ускрс?
2. Где је прослављан, са ким?
3. Шта је припремано од хране и пића, ко је то радио, када?
4. Да ли се ишло у цркву? Да ли се нешто носило у цркву? Шта, ко је то радио?
5. Шта се радило са фарбаним јајима, када, ко је то радио? Да ли је било наких посебних игри са јајима, котрљања и слично?
6. Шта је припремано за ручак, како је текао ручак?
7. Шта се радило после Ускрса – да ли је било поливања девојака и момака, одлазака на гробље?

Крсна слава

1. Како се назива, како се називају укућани када славе?
2. Ко је славио (где), како се наслеђује и преноси, када?
3. Колико се дуго славило, колико су трајале припреме, како се зову дани пре и после славе (појутарје)?
4. Да ли је долазио свештеник? Да ли се ишло у цркву, ко је ишао?
5. Да ли су долазили гости, ко је долазио? Да ли су се позивали и када? Колико су остајали?
6. Икона – да ли је постојала, да ли још постоји, каква је била, где је стајала
7. Свећа (где је стајала, ко је и када палио, како, колико је горела, како се гасила, шта се са њом после радило)
8. Жито (назив - кољиво, како се и када прави и служи)
9. Колач (Ко га је правио, како – да ли са светом водицом, како је изгледао, да ли је коришћен поскурњак и да ли је сачуван, да ли се куповао, где, од када, ко се старао о томе? Да ли се носио у цркву, шта се још носило, где, када и са ким се сече)
10. Да ли се светила водица?
11. Храна (Шта се припремало, када, ко је припремао, посна и мрсна)
12. Пиће (шта је служено, да ли се наздрављало)
13. Поклони (да ли су доношени, ко је доносио, коме, шта)
14. Песме, здравице
15. Да ли се неки дан "преслављао"? Како?
16. Да ли је мењана слава и због чега? Шта се дешава после сеобе у другу кућу?

Црквена слава

1. Како се назива, како се називају мештани тог дана?
2. Који је то дан?
3. Како се прославља у селу/граду?

4. Како се прославља у кући?
5. Када се излази на гробље?

Имендан

1. Да ли је неко славио имендан? Ко, на који начин, када?
2. Шта се радило тог дана, да ли се ишло у цркву, ко је ишао?
3. Ко је долазио у госте, да ли су доношени поклони, који?
4. Шта је припремано за имендан, ко је то радио?

СЕКУЛАРНИ ПРАЗНИЦИ

Нова година

1. Да ли је прослављан у породици?
2. Како је прослављан? Где, са ким?
3. Шта се радило тог дана? Шта је припремано за тај дан од јела и пића, ко је то радио?
4. Како се припремала и украшавала кућа?
5. Да ли прослављана српска Нова година?

Рођендан

1. Ко је у породици славио рођендан и од када?
2. Код кога се одлазило на рођендан?
3. Ко је долазио у госте? Да ли су доношени дарови и шта од дарова?
4. Где је била прослава, у ком простору? Како је простор био уређен?
5. Када се одржавала прослава (ког дана - на сам дан, викендом, у колико сати) и колико дуго је трајала?
6. Шта је припремано од хране, ко је то припремао?
7. Како је изгледала сама прослава?

Сеоска слава - "социјалистичка"

1. Који је то дан, како се назива овај дан?
2. Како се прослављао?
3. Ко је долазио у госте?
4. Када су гости долазили?
5. Како се породица припремала за овај дан? Како се припремала кућа?
6. Шта се припремало од хране и пића?

7. Како је текла прослава, где се одвијала? Које су биле улоге у прослављању, ко је ишао на централну прославу, а ко је остајао код куће?
8. Да ли су доношени поклони, да ли су деца добијала поклоне или новац?

1. мај

1. Да ли је и на који начин обележаван?
2. Да ли сте учествовали у јавним прославама?
3. На који начин је обележаван у породичном окружењу?

29. новембар

1. Да ли је и на који начин обележаван?
2. Да ли сте учествовали у јавним прославама?
3. На који начин је обележаван у породичном окружењу?

ПРИЛОГ 2. СПИСАК ИСПИТАНИКА

Р. Бр.	Пол	Година рођења	Место рођења	Професија	Породични статус	Етничко опредељење	Верско опредељење
1.	ж	1937.	Гибарац	домаћица	удовица	Хрватица	католикиња
2.	ж	1927.	Гибарац	домаћица	удовица	Хрватица	католикиња
3.	ж	1921.	Илинци	домаћица	удовица	Српкиња	православна
4.	ж	1953.	Беркасово	инжењерка	удовица	Русинка	гркокатоликиња
5.	м	1975.	Бикић До	правник	неожењен	Русин	гркокатолик
6.	м	1975.	Беркасово	занатлија	ожењен	Србин	православни
7.	ж	1937.	Илинци	учитељица у пензији	неудата	Српкиња	православна
8.	ж	1958.	Ђурђево	учитељица	удата	Русинка	гркокатоликиња
9.	м	1959.	Ђурђево	радник	ожењен	Русин	гркокатолик
10.	ж	1951.	Далмација	службеница у пензији	удата	Српкиња	православна
11.	ж	1959.	Шид	правница	разведена	Српкиња	православна
12.	ж	1956.	Шид	службеница	неудата	Српкиња	православна
13.	ж	1958.	Моровић	службеница	удовица	Српкиња	православна
14.	ж	1953.	Шид	службеница	неудата	Српкиња	православна
15.	ж	1975.	Вашица	фризерка	удата	Српкиња	православна
16.	ж	1940.	Лаћарак	историчарка	удовица	Српкиња	православна
17.	ж	1951.	Беркасово	службеница	удата	Српкиња	православна
18.	м	1949.	Шид	привредник	ожењен	Русин	гркокатолик
19.	ж	1960.	Бачинци	радница	удата	Русинка	гркокатоликиња
20.	м	1952.	Шид	новинар	ожењен	Русин	гркокатолик
21.	ж	1954.	Шид	домаћица	удата	Русинка	гркокатоликиња
22.	ж	1959.	Шид	домаћица	разведена	Русинка	гркокатоликиња
23.	ж	1938.	Беркасово	кројачица у пензији	удовица	Русинка	гркокатоликиња

24.	ж	1951.	Беркасово	службеница у пензији	удата	Српкиња	православна
25.	м	1949.	Бачинци	правник у пензији	ожењен	Русин	гркокатолик
26.	м	1948.	Славонија	економиста у пензији	ожењен	Србин	православан
27.	м	1951.	Шид	инжењер	ожењен	Србин	православан
28.	ж	1960.	Шид	службеница	удата	Српкиња	православна
29.	ж	1954.	Нови Сад	трговкиња у пензији	удовица	Српкиња	православна
30.	ж	1953.	Нови Сад	географкиња	неудата	Српкиња	православна
31.	ж	1940.	Ђурђево	радница у пензији	удовица	Русинка	гркокатоликиња
32.	м	1951.	Шид	службеник	ожењен	Словак	евангелик
33.	ж	1952.	Шид	домаћица	удата	Словакиња	евангеликиња
34.	м	1971.	Нови Сад	програмер	ожењен	Србин	православан
35.	ж	1962.	Поткозарје	радница	удовица	Српкиња	православна
36.	ж	1939.	Шид	домаћица	удовица	Русинка	гркокатоликиња
37.	м	1971.	Каћ	радник	неожењен	Мађар	католик
38.	ж	1946.	Нови Кнежевац	пензионерка	неудата	Мађарица	католикиња
39.	м	1971.	Шид	инжењер	ожењен	Србин	православан
40.	ж	1976.	Шид	правница	удата	Српкиња	православна
41.	ж	1978.	Пивнице	етнолошкикиња	удата	Словакиња	евангеликиња
42.	м	1956.	Нови Сад	инжењер	ожењен	Србин	православан
43.	ж	1957.	Нови Сад	трговкиња	удата	Српкиња	православна
44.	ж	1953.	Нови Сад	пензионерка	разведена	Српкиња	православна
45.	ж	1956.	Руменка	радница	удата	Српкиња	православна
46.	м	1955.	Нови Сад	радник	ожењен	Србин	православан
47.	ж	1938.	Пачир	пензионерка	удата	Српкиња	православна
48.	м	1935.	Нови Сад	пензионер	ожењен	Србин	православан

49.	м	1958.	Сремска Каменица	инжењер	ожењен	Србин	православан
50.	ж	1940.	Нови Сад	пензионерка	удата	Српкиња	православна
51.	ж	1941.	Нови Сад	пензионерка	удата	Мађарица	католкиња
52.	м	1958.	Нови Сад	радник	ожењен	Мађар	католик
53.	ж	1936.	Нови Сад	пензионерка	удовица	Српкиња	православна
54.	м	1954.	Нови Сад	домаћица	удата	Српкиња	православна
55.	ж	1939.	Нови Сад	домаћица	удовица	Русинка	гркокатоликиња
56.	м	1951.	Руски Крстур	пензионер	ожењен	Русин	гркокатолик
57.	ж	1962.	Нови Сад	домаћица	удата	Словакиња	евангеликиња
58.	ж	1957.	Сремска Каменица	радница	удата	Хрватица	католкиња
59.	ж	1960.	Нови Сад	привредник	разведен	Хрват	Католик
60.	м	1959.	Сремска Каменица	радница	удата	Српкиња	православна

ПРИЛОГ 3. СПИСАК ФОТОГРАФИЈА

- Фотографија 1. Божићне јаслице као папирни театар (деталј), Нови Сад (Мађари), прва половина XX века. Музеј Војводине, инв. бр. 11262. Фото: Милица Ђукић 51
- Фотографија 2. Бетлехемари, Мађари, Темерин 50-их година XX века. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине 57
- Фотографија 3. **Клепало** коришћено уочи Ускрса уместо црквених звона. Збирка **Руска одлоха**, Ђурђево. 68
- Фотографија 4. Шаралица за шарање ускршњих јаја воском (**кичица**), Бачинци, друга половина XX века (Музеј Војводине, инв. бр. 12604). 68
- Фотографије 5, 6 и 7. Салвете – покривачи за пасху (корпу са храном која се освећује за Ускрс), које су припадале женама из три генерације једне породице Русина у Бикићу. Последњу је за себе израдила Невенка Бобал, рођ. 1950, претходну њена свекрва, а прву свекрвина свекрва. Снимила Татјана Бугарски. 71
- Фотографија 8. Освећивање јела (пасхи) на Ускрс, Руски Крстур, Русини. Снимила Мила Босић, 22. 3. 1967. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине 71
- Фотографија 9. Дечаци пред полазак на поливање, обучени у свачану одећу, са бициклима украшеним ружама од креп – папира. Русини, Ђурђево, почетак 70-их. Фотографија у власништву породице Олар, Нови Сад. 72
- Фотографија 10. Окићен бицикл на коме се возе момци или девојке када иду у поливање својих вршњака на Ускрс. Русини, Руски Крстур. Фотографија око 1970. године. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине. 72
- Фотографија 11. Дечаци свечано обучени на други дан Ускрса обилазе девојчице у селу и поливају их водом. Записано на полећини: „Обичај поливања је већ у одумирању и мало њих се одржавају”. Русини, Руски Крстур. Снимила М. Босић, 23. 03. 1967. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине. 72
- Фотографија 12. Девојчице поливају дечаке на трећи дан Ускрса. Русини, Руски Крстур. Снимила Мила Босић, 24. 03. 1967. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине. 72
- Фотографија 13. Делови сервиса за ручавање из времена пре Другог светског рата (Meissen Zwiebelmuster); он се користи и данас за крсну славу у Шиду (Срби). У

породици је сачувана прича да су га, после тронедељног избеглиштва на непознатом месту за време Другог светског рата, затекли чудом нетакнутог у својој опустошеној кући. Снимила Татјана Бугарски.....	77
Фотографије 14 и 15. Литија око цркве и учесници у литији на црквену славу Велику Госпојину. Бољевци, Срем, 28. 08. 1981. Снимила Весна Аћимовић. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине	79
Фотографије 16 и 17. Црквени кум Радован Живановић носи славски колач, а његова кћерка кољиво. Бољевци, Срем, 28. 08. 1981. Снимила Весна Аћимовић. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине	79
Фотографија 18. Деца са новогодишњим пакетићима, Нови Сад, око 1970. Приватно власништво.....	93
Фотографија 19. Продаја новогодишњих јелки на Темеринској пијаци у Новом саду 1954. године. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине.....	93
Фотографија 20. Представљање државног пољопривредног добра на првомајској паради у Руми, средина XX века. Фото: С. Бурнаић, фотограф. Фотографија из фототека Музеја Војводине, одељења за новију историју.....	94
Фотографија 21. Мајско дрво, Пивнице, Словаци, 1966 (снимила Мила Босић), Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине	97
Фотографије 22 и 23. Прослава 10. рођендана дечака у Гибарцу, крај 70-их година XX века. Фотографија у приватном власништву.....	103
Фотографија 24. Ната Нинков кречи кућу, 25. 04. 1959. Ускрс је те године био 3. маја. Снимила Мила Јефтић. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине.....	124
Фотографија 25. Капија и прозори окићени зеленилом. Радници сомборске текстилне индустрије спремају се да крену у „Шикару” (оближња шума) на прославу 1. маја 1945. Фотографија из фототека Музеја Војводине, одељења за новију историју, инв. бр. 8691.....	126
Фотографија 26. Продаја ивандањских венаца и цвећа на новосадској пијаци. Снимила: Јулија Пап, 7. јула 1957. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине	128
Фотографија 27. Подметач, Бачки виногради (Бачка), Мађари, 1955. Израђен је од исплетене и пресоване младе божићне пшенице. Влати су везиване вуном у бојама мађарске тробојке. Музеј Војводине, инв. бр. 2055 (Снимила: Милица Ђукић) .	130

Фотографија 28. Украси за новогодишњу јелку, Нови Сад, 80-те године XX века, приватно власништво.....	133
Фотографије 29 – 30. Украси за новогодишњу јелку у породици Обреновић, Нови Сад, око 1970. године. Приватно власништво.	133
Фотографија 31. На фотографији је забележено: „Божично дрво у кући једног сељака, Јанков Мост, 25. 12. 1957. Бочне гране су од штапића који су, као и стабло, обмотани црвеном хартијом”. Снимила М. Илић (фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине).....	134
Фотографија 32. Учитељева девојчица пред новогодишњом јелком, Јанков Мост, 01. 01. 1958. Снимила М. Илић (фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине)	134
Фотографије 33 –34. Ускршња јаја из Етнолошке збирке Музеја Војводине	152
Фотографија 35. Ускршње јаје, Бачки Моноштор (Бачка), Шокци, средина XX века, Музеј Војводине, инв бр. 173.....	154
Фотографија 36. Ускршње јаје, Сантово (Бачка, Мађарска), Шокци, средина XX века, Музеј Војводине, инв бр. 172.....	154
Фотографија 37. Ускршња јаја украшена сламом, Буњевци, Бачка, крај XX века. Помоћна збирка Етнолошког одељења Музеја Војводине	155
Фотографија 38. Икона из 1843. године, у кући Марцикића. Бачка Паланка, 14.09.1954. Снимио Рајко Николић. Фототека Етнолошког одељења Музеја Војводине.....	158
Фотографија 39. Икона Светог Ђорђа у кући у Шиду.....	158
Фотографија 40. Вертепске фигурице, Музеј Војводине, инв. бр. 10562–10579, поклон фрањевачке цркве у Новом Саду.	161
Фотографија 41. Бетлехем у кући у Гибарцу.....	161
Фотографија 42. Дрвени голуб – ташћок , Ђурђево. Израдио га је Јанко Дула 1951. године (фотографија: Вања Дула)	161
Фотографија 43. Омот за чоколаду фабрике Звечево из 60-их година са новогодишњим мотивима.	170
Фотографије 44 и 45. Дрвене фигуре – дечије играчке: Деда Мраз, ускршње јаје и зец; Дебелача, Банат, 1957. Музеј Војводине, инв. бр. 2288, 2289 и 2287.....	172

Фотографија 46. Грамофон (рођендански поклон) и грамофонске плоче, почетак 70-их година XX века, Параге, Бачка, Музеј Војводине, инв. бр. 12189 – 12264.....	172
Фотографија 47. Гумена играчка Паја патак (новогодишњи поклон), почетак 70-их година XX века Сремска Каменица, Музеј Војводине, инв. бр. 12953.....	172
Фотографије 48 – 49. Чаше за вино, Сремски Карловци, прва половина XX века. Музеј Војводине, инв. бр. 2036, 2039, 2043.	174
Фотографије 50 и 51. Осликан сервис за вино. Детаљ са натписом „Св. Архистратиг Михаил. Ко крсно име слави оном и помаже!“ Музеј Војводине, инв. бр 2204. Фото: Милица Ђукић.	175

БИОГРАФИЈА

Татјана Бугарски (Цупер) је рођена у Сремској Митровици, а основну школу и гимназију завршила је у Шиду. Дипломирала је на Одељењу за етнологију и антропологију на Филозофском факултету у Београду 2001. године. Наслов њеног дипломског рада је *Идентитет у етнички мешовитим породицама Русина у Шиду*. Просечна оцена током студија је била 9,24, а оцена на дипломском испиту 10. Докторске студије на Одељењу за етнологију и антропологију на Филозофском факултету у Београду уписала је 2014. године (преласком са магистарских студија, смера Национална етнологија и антропологија).

Од 2002. је запослена у Музеју Војводине у Новом Саду, а од 2005. године ради на месту кустоса Збирке за друштвени живот и духовну културу, што укључује стручну обраду музејског материјала и документације, припремање и постављање изложби, као и теренска истраживања. Њена професионална интересовања везана су првенствено за етнолошку и антрополошку музеологију и музеолошку обраду различитих манифестација духовног и друштвеног живота у Војводини: идентитета, етницитета, религије, свакодневице и ритуала, детињства. Као ауторка и коауторка организовала је више музејских изложби: *Иза гора и долина – Три века Словака у Војводини*, коауторка; *Музеј за децу*, коауторка; *Слике, молитве, успомене; Дух жита – слама у свакодневици и ритуалу*, коауторка; *Живети заједно – Из историје заједничког живота Срба и Мађара у Војводини*, коауторка.

Објавила је неколико стручних радова, као и каталога изложби и музејских збирки. Учествовала је и излагала на више стручних конференција и семинара. Члан је Музејског друштва Србије, ICOM-а и Етнолошко-антрополошког друштва Србије.

Изјава о ауторству

Име и презиме аутора: Татјана С. Бугарски

Број индекса: 408-14-0007

Изјављујем

да је докторска дисертација под насловом

Породичне свечаности у Војводини у време социјализма: антрополошка студија о празницима, идентитету и сећању

3. резултат сопственог истраживачког рада;
4. да дисертација у целини ни у деловима није била предложена за стицање друге дипломе према студијским програмима других високошколских установа;
5. да су резултати коректно наведени и
6. да нисам кршио/ла ауторска права и користио/ла интелектуалну својину других лица.

Потпис аутора

У Београду, 7. VI 2017.



Изјава о истоветности штампане и електронске верзије докторског рада

Име и презиме аутора _____ Татјана С. Бугарски _____

Број индекса _____ **408-14-0007** _____

Студијски програм _Докторске студије етнологије-антропологије (2009/2010)

Наслов рада _____ **Породичне свечаности у Војводини у време социјализма:
антрополошка студија о празницима, идентитету и
сећању** _____

Ментор _____ др Весна Вучинић Нешковић _____

Изјављујем да је штампана верзија мог докторског рада истоветна електронској верзији коју сам предао/ла ради похрањена у **Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду**.

Дозвољавам да се објаве моји лични подаци везани за добијање академског назива доктора наука, као што су име и презиме, година и место рођења и датум одбране рада.

Ови лични подаци могу се објавити на мрежним страницама дигиталне библиотеке, у електронском каталогу и у публикацијама Универзитета у Београду.

Потпис аутора

У Београду, 7. VI 2017.



Изјава о коришћењу

Овлашћујем Универзитетску библиотеку „Светозар Марковић” да у Дигитални репозиторијум Универзитета у Београду унесе моју докторску дисертацију под насловом:

Породичне свечаности у Војводини у време социјализма: антрополошка студија о празницима, идентитету и сећању

која је моје ауторско дело.

Дисертацију са свим прилозима предао/ла сам у електронском формату погодном за трајно архивирање.

Моју докторску дисертацију похрањену у Дигиталном репозиторијуму Универзитета у Београду и доступну у отвореном приступу могу да користе сви који поштују одредбе садржане у одабраном типу лиценце Креативне заједнице (Creative Commons) за коју сам се одлучио/ла.

1. Ауторство (CC BY)
2. Ауторство – некомерцијално (CC BY-NC)
3. Ауторство – некомерцијално – без прерада (CC BY-NC-ND)
4. Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима (CC BY-NC-SA)
5. Ауторство – без прерада (CC BY-ND)
6. Ауторство – делити под истим условима (CC BY-SA)

(Молимо да заокружите само једну од шест понуђених лиценци.
Кратак опис лиценци је саставни део ове изјаве).

Потпис аутора

У Београду, 7. VI 2017.



1. **Ауторство.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце, чак и у комерцијалне сврхе. Ово је најслободнија од свих лиценци.

2. **Ауторство – некомерцијално.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела.

3. **Ауторство – некомерцијално – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела. У односу на све остале лиценце, овом лиценцом се ограничава највећи обим права коришћења дела.

4. **Ауторство – некомерцијално – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца не дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада.

5. **Ауторство – без прерада.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, без промена, преобликовања или употребе дела у свом делу, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела.

6. **Ауторство – делити под истим условима.** Дозвољаваате умножавање, дистрибуцију и јавно саопштавање дела, и прераде, ако се наведе име аутора на начин одређен од стране аутора или даваоца лиценце и ако се прерада дистрибуира под истом или сличном лиценцом. Ова лиценца дозвољава комерцијалну употребу дела и прерада. Слична је софтверским лиценцама, односно лиценцама отвореног кода.