

MILANA ČERNELIĆ

BUNJEVCI

ISHODIŠTA, SUDBINE, IDENTITETI

Izdavači

Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu
Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju
FF-press
Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata, Subotica

Godina tiskanog izdanja: 2016.

Godina elektroničkog izdanja: 2018.

Za izdavače

Vlatko Previšić
Tomislav Žigmanov

Recenzenti

prof. emeritus Vitomir Belaj
prof. dr. sc. Jadranka Grbić Jakopović

Lektura

Krunoslava Paripović

Prijevod sažetka

Biserka Jaramazović Ćurković

Grafičko oblikovanje naslovnice

Marko Maraković

Računalni slog

Boris Bui
Ivanka Cokol

ISBN 978-953-175-376-0

978-953-175-744-7 (PDF)

[DOI 10.17234/9789531757447](https://doi.org/10.17234/9789531757447)

CIP zapis dostupan u računalnom katalogu Nacionalne i sveučilišne
knjižnice u Zagrebu pod brojem 000943216



Djelo je objavljeno pod uvjetima [Creative Commons Autorstvo-Nekomercijalno-Bez prerada 4.0 Međunarodne javne licence \(CC-BY-NC-ND\)](https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/) koja dopušta korištenje, dijeljenje i umnažanje djela, ali samo u nekomercijalne svrhe i uz uvjet da se ispravno citira djelo i autora, te uputi na izvor. Dijeljenje djela u prerađenom ili izmijenjenom obliku nije dopušteno.

Tiskanje ove knjige pomognuto je sredstvima Ministarstva znanosti, obrazovanja i sporta
Republike Hrvatske i Sveučilišta u Zagrebu i donacijom Gradskog muzeja u Senju.

MILANA ČERNELIĆ

BUNJEVCI
ISHODIŠTA, SUDBINE, IDENTITETI

 **FF press**

Zagreb

*Tiho noći, moje zlato spava,
nad glavom joj od bisera grana.
A na grani ko da nešto bruji,
to su mali sićani slavuji.*

...

*Tiho noći, moje zlato spava,
blijedi mjesec nebom obasjava.
Tiho pojte maleni slavuji,
da se moje zlato ne probudi.*

Knjigu posvećujem mami

Sadržaj

Razmišljanja uz „rađanje“ ove knjige.....	9
1. Uvodna razmatranja.....	11
1.1. Tko su Bunjevci?.....	11
1.2. Teorijski okvir, polazišta i pristupi istraživanju.....	20
1.3. Prostorni okvir komparativnog istraživanja tema iz svadbenih običaja Bunjevaca	27
1.4. Pregled i kritika korištene literature i izvora	29
1.5. Korištena terminologija	36
2. Odabrane teme iz svadbenih običaja	38
2.1. Svatovska čast kuma.....	38
2.1.1. Uvodna razmatranja i polazišta za istraživanje.....	38
2.1.2. Uloga svjedoka.....	40
2.1.2.1. Opća polazišta	40
2.1.2.2. Karta 1: Uloga svjedoka.....	44
2.1.3. Karta 2: Nazivi.....	57
2.1.4. Karta 3: Opća uloga kuma	64
2.1.4.1. Uloga svatovskog starješine i kumova čast.....	65
2.1.4.2. Uloga nevjestina čuvara.....	72
2.1.4.3. Ostale sporadične kumove uloge	75
2.1.5. Karta 4: Izbor kuma	75
2.1.6. Kumova pratilja: kuma.....	85
2.1.7. Uloga kumova pomoćnika	90
2.1.7.1. Prikumak.....	90
2.1.7.2. Ostali časnici u ulozi kumova pomoćnika	93
2.1.7.3. Zaključni osvrt na ulogu kumova pomoćnika	94
2.1.8. Specifični elementi kumove uloge	95
2.1.8.1. Pozivanje kuma.....	95
2.1.8.2. Odlazak po kuma i kumov dar.....	99
2.1.8.3. Praćenje kuma.....	106
2.1.8.4. Prvi posjet nevjeste kumu	108
2.1.8.5. Posjećivanje i darivanje kuma na važnije kalendarske blagdane	111
2.1.8.6. Zaključna razmatranja o časničkoj ulozi kuma.....	113
2.2. Specifični oblici darivanje nevjeste	119
2.2.1. Nošenje kolača i drugih darova budućoj nevjesti u predsvadbenom razdoblju	120

2.2.1.1. Sadržaj i način darivanja.....	121
2.2.1.2. Specifični nazivi za posjete sa svrhom darivanja te darovatelje....	133
2.2.1.3. Srodni elementi predsvadbenog darivanja s obvezom darivanja nevjeste nakon vjenčanja	135
2.2.2. Mladoženjina obitelji im obvezu darovati nevjesti vjenčano ruho.....	136
2.2.3. Skupljanje novca na kolač za nevjestu.....	142
2.2.4. Uzdarje u novcu nevjesti za poljubac	147
2.2.5. Darivanje nevjeste kolačem i/ili drugim darovima na važnije kalendarske blagdane nakon svadbe	154
2.3. Specifični elementi svadbenih običaja i obreda.....	157
2.3.1. Specifični elementi vezani uz vodu u svadbenim običajima	157
2.3.1.1. Prijelaz preko vode ispred nejestina i/ili mladoženjina doma.....	157
2.3.1.2. Obaranje posude s vodom	161
2.3.1.3. Suodnos običaja prijelaza preko vode i obaranja posude s vodom.....	164
2.3.2. Ulazak nevjeste u mladoženjin dom preko bijelog platna ili <i>čilima</i>	166
2.3.3. Odvajanje nevjeste ili mladenaca od svatova	170
2.3.4. Odvajanje muških od ženskih svatova	172
2.3.5. Specifična uloga jabuke u svadbenim običajima	173
2.3.5.1. Jabuka kao znak pozivanja svatova.....	173
2.3.5.2. Rasjecanje jabuke na dvije polovice.....	176
2.3.6. Dva karakteristična vjerovanja vezana uz svadbenu povorku	178
2.3.6.1. Susret dviju nevjesta	178
2.3.6.2. Okretanja nevjeste u svadbenoj povorci	181
2.4. Okvirni osvrt na pojave izvan užeg izbora odabranih tema.....	183
2.5. Završni osvrt na prikaz odabranih tema iz svadbenih običaja	185
3. Zaključna razmatranja	187
3.1. Procesi oblikovanja prostornog mozaika specifičnih elemenata razmatranih pojava iz bunjevačkih svadbenih običaja	187
3.2. Prostorni raspored kombinacija razmatranih specifičnih elemenata bunjevačkih svadbenih običaja	194 203
3.3. Zaključno o mogućim bunjevačkim ishodištima.....	219
3.4. Suodnos identiteta i etnokulturnih/etnogenetskih procesa oblikovanja Bunjevaca u povijesnoj perspektivi	225
Literatura i izvori	
Literatura	225
Arhivski izvori.....	240
Neinventirana građa i terenski zapisi.....	245

Sažetak. Bunjevci: ishodišta, sudbine, identiteti.....	247
Summary. Bunjevci: Origins, Destinies, Identities	252

Prilozi

Etnološka karta 1: Uloga svjedoka	257
Etnološka karta 2: Nazivi.....	258
Etnološka karta 3: Opća uloga kuma	259
Etnološka karta 4: Izbor kuma	260
Dijalektološka karta 1. Karta predmigracijskog rasporeda hrvatskih i srpskih narječja (prema Brozović 1970)	261
Dijalektološka karta 2. Karta današnjeg rasporeda hrvatskih i srpskih narječja (prema Brozović 1970)	262
Dijalektološka karta 3. Karta štokavskog narječja (prema Brozović 1970)	263
Karta južnog Balkana s označenim vlaškim područjima (prema Wace i Thompson 1971)	264

Razmišljanja uz „rađanje“ ove knjige

Nakon duge inkubacije, ne uspijevajući proći bez „porođajnih muka“, ova je knjiga konačno ugledala svjetlo dana. Obilježavaju je dvije glavne okosnice. Jedna je zaokružiti moja dugogodišnja etnološka istraživanja Bunjevaca, započeta još u studentskim danima. Ovom knjigom zaokružujem svojevrsnu bunjevačku trilogiju jer je treća (i zaključna) u nizu knjiga posvećenih bunjevačkoj tradicijskoj baštini, kroz koje sam korak po korak pokušavala proniknuti u njihova ishodišta, sudbinu i identitete, što je nimalo slučajno naglašeno i u naslovu ove zaključne knjige. Druga važna okosnica je nastojanje da se „osvjetla obraz“ jednoj, dugi niz godina, osporavanoj metodi, što ona prema mojem dubokom uvjerenju zaslužuje, premda nepravedno zapostavljena i obezvrijeđena. Stoga je, promatrano iz kuta suvremenih trendova u etnologiji i kulturnoj antropologiji, ova knjiga staromodna jer se služi, od strane velike većine suvremenih etnologa davno napuštenom, tzv. starom paradigmom. S druge pak strane, ona je čak i moderna jer unosi inovaciju u postojeću trendovsku šarolikost, što doduše zvuči paradoksalno, a moglo bi se to nazvati i *retroetnologijom*. Povezujem ju s novijim pristupom (metoda retrodukcije) čime joj se pronalazi smisao i u sadašnjosti, što smatram nužnim jer je ipak riječ o metodi nastaloj prije više od jednog stoljeća. Takvom prilagodbom otvara joj se mogućnost osuvremenjene primjene, opstojnosti i stjecanje atributa trajne vrijednosti. Primjenjujući je na osuvremenjen način, želim ukazati na njezinu moguću primjenu danas i time pridonijeti njezinoj reinterpretaciji, a istovremeno i reafirmaciji, nasuprot dugogodišnjem obezvređivanju koje se zapravo temeljilo na krivoj interpretaciji njezinih kritičara (svjesno ili nesvjesno) desetljećima ponavljanim paušalnim procjenama bez pravoga uvida u same metodološke postavke i moguće rezultate koji se njihovom primjenom mogu postići.

Ono što također smatram važnim jest biti ZAHVALAN pojedincima koje su mi pomagali u postizanju rezultata u mojem znanstvenom radu. U prvom redu zahvaljujem svojim profesorima, koji su mi omogućili izgraditi dobre temelje, na ohrabrivanju u uvjetima kad su s druge strane izricana osporavanja. Na osobitom angažmanu u počecima mojega bavljenja znanstvenim radom zahvaljujem se Jasni Andrić, te kao recenzentima moje prve knjige Milovanu Gavazziju, Đurđici Palošija i Vitomiru Belaju, danas našem profesoru emeritusu koji je uz Jadranku Grbić Jakopović bio recenzent i moje druge knjige i ove zaključne. Njima dugujem zahvalnost na dugogodišnjoj potpori mojem radu. Osim što su bili recenzenti mojih knjiga bili su mi potpora i u mojim koracima prema znanstvenom napredovanju kao članovi povjerenstava koje je o tome odlučivalo, te su time i više nego dobro upoznati s mojim radom dugi niz godina. Njima dugujem posebnu zahvalnost na uvažavanju i kolegijalnosti, napose prijateljstvu koje se kroz taj dugi niz godina izgrađivalo. Tim više sam im zahvalna jer se na prste jedne ruke, a možda i dvije, mogu nabrojati etnolozi koji uvažavaju metodički pristup na kojemu se ova knjiga temelji. Zahvalnost na jedan posve drukčiji način dugujem

svojim roditeljima, na njihovoj bezrezervnoj podršci kroz dugi niz godina, tijekom kojih je bilo i preispitivanja, obeshrabrenosti, malodušnosti... U nastajanju mogea magistarskoga rada na temelju kojega je nastala prva knjiga važnu je ulogu imao moj tata, kome sam je posvetila u znak zahvalnosti, a čije objavljivanje nije dočekaao za svojega ovozemaljskoga života. Potporu u daljnjem radu nastavila mi je pružati moja mama. Njoj i njezinim bunjevačkim korijenima posvećujem ovu knjigu, zahvalna na pomoći i podršci u nastajanju moje doktorske disertacije kojom se izgrađivao temelj na kojemu je ova knjiga izrasla. Ni ona nije na ovozemaljskoj razini dočekala rađanje ove knjige niti one koja joj je prethodila. Stjecajem životnih okolnosti i tati i mami sam u posveti citirala donekle modificirane stihove pjesnika Jovana Jovanovića Zmaja, onako kako su ih oni izgovarali, jer ocrtavaju neke trenutke naših zajedničkih životnih situacija. Velika im hvala na svemu što su mi u životu pružili, a osobito na pomoći i potpori mojim životnim postignućima.

Zahvaljujem napose i mojim Bunjevcima koji su bili predmetom mojih znanstvenih interesa i dugogodišnjih istraživanja, brojnim kazivačima koji su dali neprocjenjiv doprinos u nastajanju ove knjige, zahvaljujem na potpori brojnim pojedincima i institucijama. Sve tri moje knjige posvećene su njima. Zahvaljujem Ministarstvu znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske na novčanoj potpori za pokriće većeg dijela troškova tiskanja ove knjige, kao i za financiranje projekata u okviru kojih su obavljena istraživanja koja su značajno doprinijela nadogradnji ove knjige. Najljepše zahvaljujem svojim višegodišnjim suradnicima: Gradskom muzeju Senj na donaciji namijenjenoj ovoj knjizi i suizdavaču Zavodu za kulturu vojvođanskih Hrvata iz Subotice na njezinu sufinanciranju.

Pojednostavljeno rečeno, što na našoj kugli zemaljskoj zapadnjaci nazivaju sudbinom, istočnjaci označavaju karmom. Kad se komentiraju loše životne okolnosti nekog pojedinca često se mogu čuti izričaji poput: „Ah, takva mu je sudbina“, s prizvukom malodušnosti, bez nade (i vjere) da se tu nešto može promijeniti. Istočnjački svjetonazor nije tako pesimističan, zasniva se na vjerovanju da se karma prenosi iz života u život, ali kad se osvijesti može se odraditi i bez tog tereta krenuti u novi život. Bez obzira na te razlike u svjetonazoru, vjerujem da će ova knjiga pomoći Bunjevcima u osvješćivanju uzroka koji su na kraju krajeva utjecali na njihovu sudbinu, da neće samo malodušno slegnuti ramenima, već se uzdignuti iznad svoje sudbine, uzeti je u svoje ruke i učiniti je boljom.

1. Uvodna razmatranja

1.1. Tko su Bunjevci?

Kako se ova knjiga bavi hrvatskom subetničkom skupinom Bunjevci pokušat ću dati kratak odgovor na pitanje: tko su Bunjevci. Iako su to pokušavali mnogi autori i puno je članaka, pa i dosta knjiga, posvećeno razmatranju toga pitanja, konačnog odgovora još nema. Koliko su svi ti napisi znanstveno utemeljeni, pouzdani, argumentirani, tek bi jednom temeljitom analizom trebalo utvrditi. Daleko bi me odvelo upuštati se u prikazivanje takvih radova, a i uvelike prelazi okvire znanstvene discipline kojom se bavim. S obzirom na njihov pozamašan broj, mogla bi to biti cijela jedna nova knjiga. Ova pak knjiga ima za cilj nešto drugo, ne samo prekapati po tome što su drugi pisali o Bunjevcima (premda će i to biti neizbježno, ali ne i primarno) već na temelju novih istraživanja i saznanja izložiti sve te spoznaje te pokušajem njihova dovođenja u jednu suvislu cjelinu ponuditi neke nove interpretacije i dati poticaja za nastavak istraživanja te, još uvijek nezavršene, priče. Ni ova knjiga, iako će s moje strane biti već treća u nizu, neće ponuditi neko konačno rješenje. Cilj joj je utrti put i potaknuti nove naraštaje etnologa u sprezi sa znanstvenicima drugih znanstvenih provenijencija, koji će biti dovoljno zaintrigirani nastaviti istraživanje bunjevačkog fenomena ne bi li potvrdili, provjerili pa i opovrgli neke od postavki iznesenih u ovoj knjizi.

Među istraživačima povijesne perspektive bunjevačkog pitanja izdvojila bih novije radove pripadnika mlađeg naraštaja hrvatskih povjesničara, na čije ću radove ukazati u ovome poglavlju, a s ciljem kratkog pregleda bunjevačkih migracija. Jedan od njih je povjesničar Marko Šarić, čiji se radovi dobrim dijelom zasnivaju i na arhivskim istraživanjima, za razliku od mnogih ranijih povjesničara koji su se doticali bunjevačke problematike iz povijesne perspektive. Autor Bunjevce predstavlja kao iznimno pokretljivu etničku zajednicu:

Za Bunjevce u ranome novom vijeku zaista se stoga može reći da je to bio narod „koji se mnogo bunio i mnogo selio“. Seobe su predstavljale naročito važan faktor usmjeravanja sociodemografskog razvoja i etnokulturnog identiteta (Šarić 2008:35).

To i nije neko posebno otkriće jer su upravo migracijske mobilnosti, uzrokujući njihovu podjelu u nekoliko ogranaka, odredile sudbinu Bunjevaca i oblikovale njihove identitete kroz povijest. Danas žive u nekoliko regija, ali i u nekoliko država:

Bunjevci potječu s područja jugoistočne Bosne, Hercegovine i Dalmacije,¹ odakle su se u nekoliko seobenih valova tijekom 17. stoljeća raselili: u Bačku (Vojvodina) sa širim područjem Podunavlja (na prostoru današnjih država

¹ Pradomovina Bunjevaca još uvijek nije sa sigurnošću definirana. Više vidi u radovima: Erdeljanović 1930, Pavičić 1962; ibid. 1966; Pavelić 1991; Pavličević 1989; Šarić 2008; Skenderović 2010 i dr.). Etnološki pokazatelji također upućuju na određene prostore kao moguće prvobitne bunjevačke destinacije (usp. Černelić 2006).

Srbije i Mađarske) i u sjevernu Dalmaciju, potom i na područje Like, Primorja i Gorskog kotara (Černelić 2006:13).

Seobe su ponajprije oblikovale bunjevačke identitete nejednakog intenziteta te podijelili bunjevačku zajednicu u četiri glavna ogranka: *zapadnohercegovački* (osmanski), *dalmatinski* (mletački), *ličko-primorski* (habsburški) i *podunavski* (ugarski) (Šarić 2008:20).²

Valovi migracija međusobno su se razlikovali kako po vremenu trajanja tako i po uzroku. Izrazita pokretljivost Bunjevaca nastavila se sve do današnjih dana.

Bunjevci su naselili područje Hrvatskog primorja, obronke Velike Kapele i Velebita, odnosno područja od Krmpota (zaleđe Novoga Vinodolskog) sve do granice sa sjevernom Dalmacijom (Sv. Marije Magdalene), Like i Gorskog kotara – u nekoliko etapa, a uvjetovane su prodorima Osmanlija od 16. do 17. stoljeća.³ Na pojedinim današnjim prostorima na kojem obitavaju primorski Bunjevci može se pratiti kontinuitet naseljenosti još i prije naše ere,⁴ a na ovom području bila su naselja u vrijeme Rimskog Carstva i srednjeg vijeka.⁵ Prva seoba Bunjevaca na područje Primorja bila je 1605. godine i nastavila se do 1647. u nekoliko valova. Doseљjavali su se u Lič i zaleđe Senja (Ledenice, Krmpote Sv. Jakov, Krivi Put, Senjska Draga), a neki su prelazili i na otok Pag te u Istru (Pavličević 1989:155). Naseljavali su područje Primorja u nekoliko etapa iz područja sjeverne Dalmacije, s područja bivših općina ninske, benkovačke i biogradske. Također su se postepeno spuštali iz planinskih naselja Liča, sv. Jakova (Krmpota) i Veljuna prema velebitskom Podgorju. Naseljavanje primorske velebitske padine u velikoj mjeri odvijalo se tijekom Kandijskog rata (1645. – 1669.) u vrijeme kojega je čitava Dalmacija od Makarskog primorja do Novigrada bila poprište žestokih borbi i ratnih pustošenja (usp. Mayhew 2008:185-226; Perinčić 2014). Poslije poraza Turaka u Lici (1683. – 1687.) veći dio primorskih Bunjevaca prelazi u Liku i nastanjuju Pazarišta, Smiljan, Gospićko polje, Široku Kulu, doline Ričice i Hotuče, gdje se susreću s ostalim bunjevačkim migracijskim strujama (usp. Rogić 1966a:320). Stoga se ovaj ogranak Bunjevaca označava primorsko-ličkim ili ličko-primorskim Bunjencima. Liku i Krbavu krajem 17. stoljeća naselile su tri bunjevačke migracijske struje – jablanačka, karlobaška i obrovačka:

Jablanačku struju činili su bunjevački Krajišnici iz Primorske kapetanije (Krmpote; Krivi Put, Sveti Juraj, Jablanac), koji su prodirali na područje Pazarišta i Kosinja. Tu su seobu nadzirale vojnokrajiške vlasti, točnije kape-

² Etnolozi su zapadnohercegovački i dalmatinski ogranak promatrali kao jedan ogranak (dalmatinski), zapravo kao širu jezgru iz koje su se ostala dva ogranka izdvojila uslijed odgovarajućih povijesnih procesa koji su uzrokovali njihove migracije (usp. Erdeljanović 1930).

³ Usp. Pavičić 1962; *ibid.* 1966; Pavelić 1991; Pavličević 1989.

⁴ O tome više vidi u: Strčić 1995:9; Rogić 1966b:348; te u radovima Ante Glavičića, Blaženke Ljubović i Miroslava Glavičića u časopisu *Senjski zbornik* (1966, 1975, 1984, 2002).

⁵ "Prvi rimski doseljenici smjestili su se u blizini Velike Drage na prostoru nekadašnjeg naselja Dervišica u blizini sela Vidovca" (Mažuran 2001:11). Prvi spomen grada Karlobaga javlja se 1251. godine pod nazivom *Scrissa* (*ibid.* 17).

tan Juraj Križanić (...) *Karlobašku struju* činili su Bunjevci iz grupacije knezova Jerka Rukavine i Dujma Kovačevića. To su mletački prebjezi iz Ražanca i Vinjerca kod Posedarja, koji su 1683., iskoristivši nemire na mletačko-osmanskoj granici, prešli na drugu, habsburšku stranu Velebitskog kanala te naselili Karlobag i okolicu. Iz Karlobaga su se dalje širili u zaleđe, te su već 1686. preko Baških Oštarija počeli spontano prodirati u Liku, na smiljansko područje (...) Treća, *obrovačka struja* također je dolazila s mletačkog područja u Morlakiju (*Morlacca Veneta*, tj. Podgorje, Pozrmanje i Bukovica), a 1698., naselila je lovinačko područje u južnoj Lici (Šarić 2009:349-350).

Nadalje autor naglašava da je Lovinac naseljen iz tri smjera: iz Smiljana i Pazarišta, Jablanca, i iz okolice Obrovca i Starigrada te da tu bunjevačku migraciju i uopće naseljavanje južne Like treba promatrati u kontekstu habsburško-mletačkih prijepora na Velebitu, Podgorju i Pozrmanju u kontekstu nastojanja habsburških vlasti da na ovim područjima pridobiju „morlačko“ stanovništvo na svoju stranu (ibid.) Senjsko-modruški ili krbavski biskup Marko Brajković spominje Bunjevce u svojem opisu peterostrukog naroda Like i Krbave kao drugi narod i opisuje ih kao buntovan i ratnički narod, smatra ih posebnima. Vlasi su, ali katolički (Valachi Bunyevacz), iako se uvijek ne pokoravaju autoritetu Crkve, spremni i umrijeti za cara, ali se krvavo obračunavaju s omraženim carskim povjerenicima. Znatno se razlikuju od ostalih katolika na prostoru njihove biskupije, a njihova tradicijska, pastoralna kultura upadljivo je zajednička s tradicijom „shizmatičkih“ Vlaha (usp. ibid. 347-348).

Na širokom prostoru od Novog Vinodolskog do Karlobaga Bunjevci su dolaskom zatekli malobrojno domorodačko stanovništvo koje je u najvećoj mjeri bilo mješavina romanskog stanovništva, ilirskih plemena te slaveniziranih Vlaha stočara koji su naselili planinske dijelove ovih prostora. Na njihove tragove ukazuju mnogi sporovi s domorodačkim stanovništvom smještenim uglavnom uz obalu. Bunjevačko stanovništvo se prilikom doseljenja miješalo s rijetkim domicilnim stanovništvom. Međutim, ono i nije bilo etnički i kulturno sasvim homogeno jer su im mjesta/regije iz kojih su doselili na primorsku padinu (iz sjeverne Dalmacije, Benkovca, Nina, Biograda) bile samo jedna od etapa selidbe. Upravo su česte migracije odredile/uvjetovale način života i njihov identitet, budući da su se na pojedinim etapama zadržavali privremeno, ali ta privremenost bila je vremenski promjenjiva, od nekoliko desetljeća do nekoliko stoljeća pa je prirodno da su se miješali sa zatečenim stanovništvom (i bunjevačkim i drugim) i u svoj identitet inkorporirali identitete (etničke i kulturne) toga različitog stanovništva s kojim su dolazili u dodir. Kulturnopovijesna preslojavanja i etnički asimilacijsko-akulturacijski procesi koji su se odvijali na širem dinarskom prostoru još od srednjeg vijeka vidljivi su u bunjevačkoj antroponimijskoj strukturi, koji upućuju na starobalkansko (vlaško-arbanaško) podrijetlo ili još stariji, arbanaški („ilirski“) jezični sloj (usp. ibid. 2008:34). Stjepan Pavičić ukazuje da su se s Bunjetcima intenzivno i kontinuirano miješali pojedini nebunjevački i nevlaški elementi. To se odnosi na pojedince i obitelji koji su dolazili iz agrarnih društava, dalmatinskih područja i otoka, s Kvarnera, s vlastelinstava u

Primorju (Vinodol, Bakar, Hreljin) i Gorskog kotara (Brod-Moravice), iz senjske vojničke posade itd. Broj takvih *naturaliziranih* Bunjevaca u 17. i 18. stoljeću i nije bio tako malen (usp. Pavičić 1962; *ibid.* 1966:310-378). Premda vlaškokatoličke, bunjevačke skupine od 1520-ih godina kontinuirano egzistiraju na prostoru Tromeđe u povijesnim se dokumentima rijetko spominju:

... državni aparati triju imperijalnih sila rijetko kada su ih identificirali pod bunjevačkim imenom kao posebnu skupinu, odnosno nisu ih razlikovali od ostalih zajednica koje su potjecale iz vlašskog društvenopovijesnog miljea. Osmanska vlast ne pravi velike razlike među vlaškim zajednicama, pa tako ne ističe ni Bunjevce; oni su samo dio vlašskog društvenog reda (Eflakanta ifesi). Mletačka ih vlast kroz cijelo razdoblje ranoga novog vijeka prepoznaje samo kao katoličke Morlake (Morlachi del rito Latino), dok potvrda o bunjevačkom imenu u venecijanskom i dalmatinskim arhivima još uvijek nema. Habsburške vojnokrajiske vlasti također ističu katolički karakter pojedinih vlaških doseljenika, ali bunjevačko ime vrlo rijetko koriste. Bunjevačke doseljenike u prostoru Primorske krajine, a potom i Like i Krbave pored uobičajenih naziva kao što su „uskok“, „prebjeg“, nazivaju ih još katoličkim Vlasima (catholische Walahen), a ponekad i katoličkim Rašanima (Rasciani catholici) (Šarić 2008:27).⁶

Upravo činjenica da su zapisi o bunjevačkom imenu rijetki, otežava istraživanje Bunjevaca.⁷ Jedan od prvih koji je uveo bunjevačko ime je spomenuti biskup Martin Brajković. Spominje ga pukovnik Ivan Murgić u radu *Uspomene na gornju Krajinu s osobitim obzirom na Bunjevce*:

... opisujući stanovnike pojedinih naselja u Primorju i Lici u kojima je službovao počevši od 1828. godine, o tamošnjim stanovnicima zapisao: *Svi se ovi još i sada sami zovu Bunjevci i kažu: mi smo vridna braća Bunjevci* (Murgić 1882:2, 29.). Na drugom mjestu opisujući etnokonfesionalnu sliku Like, kaže: (...) *Ako bi jih tko upitao, koje su vjere, njemu bi odgovorili: jedan 'ja sam hrišćanin', a drugi 'ja sam katolik, najviše Hrvat', a Bunjevac kazao je, kako sam već naveo, vaviek 'ja sam pravi Bunjevac'. Tako sam čuo u Liki odkad sama sebe pamtim, a toga ima više od pola vieka* (*ibid.* 4, 59) (*ibid.* 15).

Ove zapise u radu u kojem se bavi pitanjem oblikovanja i razvoja bunjevačkog fenomena kao etničke i društvene pojave u ranome novom vijeku, Šarić komentira:

⁶ "Nazivu Bunjevci alterniraju termini *Morlachi catolichi* (u Mletačkoj Dalmaciji), *Valachi catolichi*, *Rasciani catolichi*, *Katolische Ratzen*, *Iliri*, *Horvati*, *Meerkroaten*, *Likaner* (u Hrvatskoj vojnoj krajini)... To raznoliko nazivlje ukazuje na višestruke aspekte identiteta, od sociostaleških i pokrajinskih do etnojezičnih i etnokulturnih (*ibid.* 30-31).

⁷ Prvi pisani trag o Bunjencima pojavljuje se u putopisu Alberta Fortisa: *Viaggio in Dalmatia (Travels into Dalmatia)* iz 1778. godine u dodatku engleskog izdanja njegovog djela: "Opisujući stanovnike primorskog dijela Morlačke gore (Velebita), u više navrata spominje Bunjevce: *Stanovnici planina danas su posve razlilitu od onogašto su taa bili. Sami sebe nazivaju Bunjencima, jer su došli s područja Bune u Bosni...*" (1984:276-277, prema Šarić 2008:29).

Spomenuti Murgičevići navodi predstavljaju vjerojatno posljednja izvorna svjedočanstva ličko-primorskih Bunjevaca o vlastitome tradicionalnom („predmodernom“) identitetu, a zbiljo se to u trenutku kad je proces njihove integracije u hrvatski nacionalni korpus već znatno odmakao (...) Bunjevački se predmoderni etnički sadržaj u 19. i 20. stoljeću transformirao u više oblika – kao integralni dio hrvatske nacije, kao hrvatska subetnija, a jednim manjim dijelom i kao zasebna etnonacionalna grupa. Razloge takvoga diferenciranog razvoja, između ostaloga, treba tražiti u povijesnom razvoju prethodnih stoljeća, tj. nasljeđu ranoga novog vijeka (ibid.).

Noviji povijesni radovi i pregledi,⁸ među kojima izdvajam radove R. Skenderovića i M. Šarića, također obuhvatnije sagledavaju doseljavanje podunavskih Bunjevaca u Podunavlje, kao i njihovu kasniju sudbinu na tim prostorima.

Povijesni izvori ukazuju na barem tri velika migracijska vala iseljavanja Bunjevaca u Podunavlje. Prvo naseljavanje bilo je početkom 17. stoljeća, o čemu svjedoči dokument iz 1622. godine u kojemu se spominje župa „Bunjevci“ na području Kaločke nadbiskupije. Drugi val naseljavanja dogodio se polovinom 17. stoljeća u vrijeme Kandijskog rata (1645. – 1669.), a treći je val vezan uz Veliki bečki rat u razdoblju od 1683. do 1699. godine (usp. Skenderović 2010:33-34). Na temelju ovih događaja moglo bi se zaključiti da su razlozi za migracije u 17. stoljeću stalni ratovi i nestabilnost uz mletačko-osmansku granicu te se ističe da su ove migracije organizirale same osmanlijske vlasti zbog nedostatka stanovništva u podunavskom prostoru. Osim što je prostor Bačke u to vrijeme bio pod vlašću Osmanlija čiji je interes bio da na ovaj, u potpunosti demografski opustošen prostor, nasele novo stanovništvo, za to je postojao još jedan razlog:

Naime, prema povijesnim izvorima znamo da je u prvoj polovini XVII. stoljeća katoličko stanovništvo u Podunavlju patilo od kroničnog nedostatka svećenika, što je, među ostalim, dovodilo do masovne pojave vjerskog sinkretizma. Čak je i prvi zapis o Bunjevcima iz 1622. godine vezan upravo uz nedostatak svećenika. Radi se o pismu katoličkog svećenika Šimuna Matkovića koji je za sebe tražio prostranu župu (...) Dakle, bački Bunjevci u svojoj župi (ili župama) 1622. godine nisu imali katoličkih svećenika, odnosno bili su bez pastoralne skrbi. To ukazuje na zaključak da barem prvu veliku migraciju iz dalmatinsko-hercegovačkog prostora u Podunavlje s početka XVII. stoljeća nisu predvodili franjevci kao što se to obično smatra (ibid. 34-35).

⁸ Riječ je, primjerice, o sljedećim radovima: Bara, Mario. 2009. „Pregled povijesti Hrvata u Vojvodini.“ U: *Hrvati u Vojvodini u povijesti i sadašnjosti – osnovne činjenice*, Mario Bara i Tomislav Žigmanov. Subotica: Zavod za kulturu vojvodanskih Hrvata, 11-50; Šokčević, Dinko. 1998. „Kontinuitet bunjevačkog življa prije i poslije Rákóczijeva ustanka“. *Hrvatski znanstveni zbornik*, I/1:75-79; Sokcsevics, Denes. 2003. „A horvátság csángói: A bunyevác népcsoport a horvát nemzeti integrációs folyamatban“. *Limes (Tatabánya - Budapest)*, 13/3:67-82; Bušić, Krešimir i Slaven Bačić. 2005. „Bunjevci“. U: *Leksikon podunavskih Hrvata – Bunjevaca i Šokaca*, sv. 4, ur. Slaven Bačić, Subotica: Hrvatsko akademsko društvo, 46-67.

M. Šarić donosi novo viđenje bunjevačkih migracija: „Bunjevačke seobe bile su dijelom osmanske kolonizacijske politike (tzv. ‘sürgün’), dio su i ‘uskočkih’ seoba na Tromeđi, a preseljenja u Podunavlje mogu se smatrati nekom vrstom kaznenih deportacija“ (2008:35). Ovoj je problematici posvetio poseban rad potkrepljujući svoje argumente novim arhivskim i brojnim objavljenim izvorima:

Seoba Bunjevaca u Podunavlje iz 1607. godine bila je jedna od najmasovnijih pojedinačnih migracija u našoj ranonovovjekovnoj povijesti (oko 2000 obitelji), a u kontekstu osmanske politike prisilnog preseljenja stanovništva (sürgün) vjerojatno i najznačajnija na širem zapadnobalkanskom i panonskom području. Seoba je predstavljala mjeru kaznene deportacije koja je sa stanovišta osmanske države imala dvije komplementarne svrhe: uklanjanje neposlušnog kršćanskog elementa s osmansko-mletačke granice u Krčkom (Ličkom), Kliškom i Hercegovačkom sandžaku i njegovo preseljenje u opustošeno područje Segedinskog sandžaka (Bačka), koje se nakon Dugog rata upravno-teritorijalno reorganiziralo (Egerski ejalet) i demografski obnavljalo. (...) može se opravdano pretpostaviti da je bunjevačka seoba iz 1607. bila rezultat dogovora pokrajinskih namjesnika pri čemu su vojno-strateški (i ekonomski) interesi države, odnosno sustav *sürgüna*, poslužili samo kao pokriće za akciju koja je zapravo bila u funkciji učvršćivanja pozicija „problematičnih“ sandžakbegova: krčkog (ličkog) Halil-bega Memibegovića, kliškog Mustafa-bega Pijalepašića i hercegovačkog Mehmed-bega, kao i samog bosanskog beglerbega Sofi Sinan-paše (2014:45).

Autor ističe da na pitanje o području useljavanja Bunjevaca u Bačkoj povijesna znanost još nije dala konačan odgovarajući odgovor, budući da se u izvorima ne spominju konkretna mjesta. Aleksa Ivić je još 1929. iznio tezu koja se i danas čini prihvatljivom, prema kojoj su Bunjevci planski naseljeni na području triju sjevernobaičkih nahija: Subotica, Sombor i Baja, odakle je još 1598. iselilo gotovo cjelokupno rajinsko (srpsko) stanovništvo (1929:274–298, prema *ibid.* 70). Nadalje, pojašnjava da će se pitanje međutim moći sasvim razriješiti tek kada se uspije točno ubicirati *parochia detta Bunieuzi nell' arcivescovato Colociense* koja se prvi puta spominje 1622., koja je vjerojatno povezana s najstarijim područjem naseljavanja baičkih Bunjevaca, a pod tim imenom valja podrazumijevati skupinu naselja, a ne jedno mjesto (*ibid.* 70-71). Nije niti sasvim izvjesno je li riječ o pravom ili tek kolokvijalnom nazivu crkvene administrativne jedinice, o jednoj ili dvije „bunjevačke župe“, budući da je mađarski povjesničar István György Tóth objavio dokument u kojemu se spominju dvije istoimene župe (*ibid.* 71; usp. Skenderović 2010:82).

M. Šarić nadalje upućuje na povijesne dokumente koji daju uvid u demografsku i kulturnu povijest Bunjevaca u Bačkoj te zaključuje:

U svakom slučaju, bunjevačka seoba iz 1607. označila je početak lančanih migracija prema podunavsko-panonskom prostoru koje su uslijedile sljedećih godina i desetljeća (...) Ona se bitno razlikovala od ranijih vlaških seoba u Podunavlje iz 16. stoljeća koje su bile etapnog karaktera i barem načelno

dobrovoljne, a jednako tako se ne može podvesti ni pod klasičan *sürgün*, poput primjerice prisilnog preseljenja turkmenskih nomada „Kizilbaša“ 1565. i 1567. iz istočne Anadolije u Budimski ejalet. Isto tako, ona je u mnogočemu bila specifična i u odnosu na vlaške (dinarske) seobe koje su uslijedile nakon 1607. i protegle se na cijelu prvu polovinu 17. stoljeća. S obzirom na sve, možemo zaključiti da je seoba iz 1607. po svom značaju bila „utemeljujuća“ jer se tek nakon nje može govoriti o postojanju bunjevačkog entiteta u Podunavlju, odnosno Bačkoj (2014:72).

Što se tiče identiteta Bunjevaca u Podunavlju od doseljenja pa sve do danas, oni su također višestruki kao što je to bio slučaj i u druga dva bunjevačka ogranka, ni ugarska županijska vlast u 18. stoljeću ne upotrebljava bunjevački etnonim već ih prepoznaje kao Dalmatince i „katoličke Race“ (usp. *ibid.* 2008:27; usp. Skenderović 2014). R. Skenderović podvrgava analizi oblikovanje hrvatskog nacionalnog identiteta u kontekstu odnosa etničkog i političkog identiteta bačkih Hrvata u predmodernom razdoblju te pritom naglašava:

Bez razumijevanja toga odnosa nije moguće ni razumijevanje razloga zbog kojih su se bunjevački Hrvati u Bačkoj tijekom 17., 18. i 19. stoljeća nazivali Bunjevcima i Dalmatincima, ali i Racima i Ilirima. Kada se govori o Dalmatincima i Dalmaciji valja naglasiti da je u ranome novom vijeku geografski pojam Dalmacije prelazio današnje granice, pa su tako livanjskoduvanjski prostor i čitava Hercegovina u to vrijeme nosili naziv Turske Dalmacije. Dosad još nema istraživanja koje bi utvrdilo koliko je dalmatinski identitet doista bio prisutan u Turskoj Dalmaciji, premda je ta tema izuzetno zanimljiva i važna. U istraživanju te teme važno mjesto ima i pojava dalmatinskog identiteta među bačkim Bunjevcima, pogotovo zato jer se prema predaji podrijetlo Bunjevaca vezuje uz Hercegovinu (u vrijeme migracija poznatoj kao Turska Dalmacija). Poznati izvori svjedoče da su se Bunjevci u Podunavlju nazivali i Dalmatincima. Ta je činjenica između ostalog važna i zato jer potvrđuje smjer migracije Bunjevaca u Bačku iz, kao što je prije naglašeno, proširene Dalmacije koja se sastojala od mletačkog i osmanlijskog dijela. Međutim, odnos dalmatinskog i bunjevačkog identiteta u ugarskom Podunavlju još je složeniji. U ugarskom su Podunavlju, na potezu od Budimpešte na sjeveru pa do Novog Sada na jugu, u mnogim mjestima tijekom 17., 18. i 19. stoljeća živjeli i Dalmatinci koji se nisu izjašnjavali Bunjevcima. Dakle, rasprostranjenost dalmatinskog imena bila je među podunavskim Hrvatima veća od rasprostranjenosti bunjevačkog imena (2014:80).

Autor nadalje naglašava da je u akademskoj zajednici problematičan odnos prema etničkim identitetima u predmodernom razdoblju jer im se ne daje gotovo nikakva politička dimenzija, već ih modernisti uglavnom gledaju u kategorijama labavih osjećaja etničke pripadnosti i snažnih osjećaja staleške pripadnosti. Smatra da se oblikovanje predmodernih identiteta ne može sagledati bez političke dimenzije, koja je i u tom društvu bila odlučujući čimbenik njihova oblikovanja i opstanka,

te da je stajalište modernista da puk nije bio uključen u politički život samo djelomično točno te navodi:

Prije ideologije nacionalnih država postojala je ideologija kraljevstava. Ona je bila drugačija, ali je postojala. Narod se u crkvama molio za svoga kralja i za svoju državu. Grbovi kraljeva i kraljevstava bili su isticani na svim važnim mjestima. Svijest o pripadnosti kraljevstvu postojala je kod svih podanika i ona je bila potrebna jer su ti podanici bili izvor državnih prihoda, ali i potencijal vojne snage (ibid. 82).

Rad zaključuje konstatacijom:

Činjenica da su bunjevački Hrvati u predmodernom razdoblju nazivani različitim imenima (bunjevačkim, dalmatinskim, rackim i ilirskim) postavlja pitanje sadržaja tih identiteta na prostoru ugarskog Podunavlja, odnosno odrednice koju ti identiteti predstavljaju. U nastojanju da se odgovori na ta pitanja valja dobro razumjeti navedene predmoderne identitete u njihovim etničkim, vjerskim, kulturnim i političkim aspektima te mogućnostima njihova povezivanja u okviru zajedničkog hrvatskog protonacionalnog identiteta. Analiza odnosa bunjevačkog i dalmatinskog identiteta u ugarskom Podunavlju tako pomaže u odgovoru na brojna pitanja vezana uz etnogenezu, doseljavanje i nacionalno oblikovanje podunavskih Hrvata (...) pojava bunjevačkog imena među budimpeštanskim Hrvatima može se objasniti procesom oblikovanja Subotice kao središta podunavskih Hrvata u kojem je bunjevački identitet odabran kao osnovica integracije na subetničkoj razini. Taj je proces dijelom započeo već sredinom 19. stoljeća sve češćom uporabom bunjevačkog imena u javnom životu, kulturi i obrazovanju, a tijekom sedamdesetih godina 19. stoljeća Ivan Antunović i njegovi suradnici odlučuju oblikovati bunjevački identitet kao politički identitet koji je u sebi sadržavao etničku posebnost u odnosu na Mađare, ali i lojalnost prema mađarskoj državi. Tako Bunjevci tijekom druge polovine 19. stoljeća potiskuju dalmatinsko, ilirsko i racko ime, ideologeme koje su do tada više-manje ravnopravno koristili u autoidentifikaciji ili koje su drugi koristili u svrhu njihova označavanja. Međutim, za prihvaćanje hrvatskog imena trebalo je čekati pojavu adekvatnih političkih okolnosti, pa je zadnji stupanj hrvatske nacionalne integracije u Bačkoj nastupio tek nakon Prvog svjetskog rata (ibid. 86-87).

Zanimljivo je da autor naglašava da se Hrvati u Budimpešti i okolici pojavljuju pod imenom Hrvata, Raca i Dalmata/Dalmatinaca, ukazujući na višestrukost njihovih identiteta te da nema tragova da je među njima postojao bunjevački identitet koji se počeo širiti, kako je vidljivo i iz prethodnog citata, u procesu nacionalne integracije u hrvatske zajednice u ugarskom Podunavlju u kojima povijesno nije bilo prisutno, te da se naziv Bunjevci za budimpeštanske Hrvate pojavljuje tek u 19. stoljeću u nekim radovima (ibid. 81).

Pretpostavljam da problematika subetničke heterogenosti i identiteta ovdašnjih Hrvata nije dovoljno istražena niti povijesno⁹ te da nepostojanje bunjevačkog

imena do 19. stoljeća na ovim prostorima ne mora nužno značiti da Bunjevaca kao jedne od subetničkih hrvatskih zajednica ovdje nije bilo i da se ovaj etnonim prenosio na druge hrvatske subetničke skupine označavane drugim nazivima. Jedan od njih je i naziv Dalmatinci, kako su Bunjevce u ugarskim dokumentima najčešće nazivali i na drugim podunavskim prostorima. Postoje ipak određeni pokazatelji o prisutnosti Bunjevaca i u ovome dijelu Podunavlja. U vrijeme mojih istraživanja 1983. godine nije bilo objavljenih radova o jezičnim karakteristikama mjesta u okolini Budimpešte, konkretno mjesta Tukulje u kojemu sam istraživala. Međutim, na terenu sam saznala da je u ovim selima istraživanja govornih osobina hrvatskoga življa provodio profesor Ivan Brabec, kojega sam u to vrijeme kontaktirala i koji mi je potvrdio da je u ovim selima zastupljen jezični idiom kakvoga koriste Bunjevci. To i jest bio jedan od razloga (uz navođenje bunjevačkog imena za ovo stanovništvo i u nekim objavljenim radovima i arhivskoj građi koju sam koristila) što sam ovo stanovništvo u svojoj prvoj knjizi označila kao jednu od četiri regionalne bunjevačke skupine u Podunavlju. Osim toga, kazivači su mi se samoidentificirali kao Bunjevci, no spominjali su i naziv Raci. Mijo Lončarić se također bavio istraživanjem jezičnih osobina Hrvata u okolini Budimpešte, napose Hrvata Dalmatinaca u Sentandreji i u Tukulji za Hrvatski dijalektološki atlas te je, pozivajući se i na istraživanja Predraga Stepanova, ukratko napomenuo da se u tri ostala hrvatska sela u okolini Budimpešte – Tukulji (Tököl), Adžabegu (Érd) i Erčinu (Ercsi) – govor razlikuje od govora Hrvata Dalmatinaca i naveo osnovne karakteristike tukuljskog govora (usp. 2005:288-289).¹⁰ Stepanov navodi, kao i Lončarić, da tamošnji Hrvati za sebe koriste naziv katolički Raci ili samo Raci, no da se njihov govor razlikuje od drugih skupina Hrvata u južnoj Mađarskoj koji se također označavaju tim imenom u selima Dušnok i Baćin u okolini Kalače (1986:135). Analizirajući govorne osobine ova tri hrvatska sela Stepanov zaključuje da se čini kako je lokalni govor Raca u Tukulji mješavina istočno hercegovačkog jekavskog i zapadnohercegovačkog ikavskog govora novoštokavskog dijalekta. Hrvati u Erdu i Erčinu imaju većinu jezičnih obilježja kao i Bunjevci u Bačkoj, što znači da im je govor zapadnohercegovački s određenim jekavskim elementima, što potvrđuje autorovu pretpostavku da je ikavica ova tri naselja zapadnohercegovačkog podrijetla prije nego bosanskog i slavonskog prema svojim obilježjima akcentuacije (ibid. 141).

Na temelju ovih podataka o jeziku Hrvata u tri naselja u okolini Budimpešte može se zaključiti da u osnovi pripadaju bunjevačkoj skupini, no da se u habsburškim i ugarskim povijesnim dokumentima, kao uostalom i u mletačkim i osmanskim, ni za ostale bunjevačke ogranke taj etnonim nije koristio. Za vrijeme mojega obilaska Tukulje kazivači su mi govorili da su oni Bunjevci, ali da ih zovu i Racima, no čini se da su se istovremeno rabila oba etnonima te da je s vremenom naziv Rac prevagnuo i da se naziv Bunjevac gubio. Erdeljanović je također u svojim zaključcima o etničkoj pripadnosti Bunjevaca koristio ovaj naziv kao potvrdu da su na

⁹ Na moj upit to mi je potvrdio i povjesničar Dinko Šokčević, istaknuvši da je hrvatsko stanovništvo na ovome području heterogeno.

¹⁰ Zahvaljujem Miji Lončariću što mi je ukazao na vlastiti rad o tome, kao i na rad Predraga Stepanova.

Mađare i Nijemce Bunjevci ostavljali isti dojam kao i pravoslavni Srbi i da su se u njihovim očima razlikovali samo prema vjeroispovijesti pa da su i oni sami:

... u svojoj narodnoj masi primili naziv „Raci“ kao svoje opšte etničko označenje, to svedoči, da su i oni sami gledali na svoje etničko srodstvo prema pravoslavnim Srbima isto onako kao Mađari i Nemci, tj. da su i sami smatrali sebe za „Race“, dakle za Srbe, katoličke vere (1930:346-347, prema Černelić 2006:280).

Habsburške i ugarske vlasti očito nisu uočavali razlike među slavenskim življem u svojem okruženju ili im one, što je vjerojatnije, nisu bile bitne, tako da su subetničke, regionalne i lokalne skupine u okviru Austro-Ugarske Monarhije svrstavali pod „egyéb“ (ostali) (usp. Lakatoš 1914:54-56). Dakle, činjenica da se naziv Bunjevac nije koristio za ovu skupinu Hrvata sve do 19. stoljeća kao službeni naziv, ne može se smatrati dokazom da Bunjevaca na ovim prostorima nije bilo.

O „rackoj“ identifikaciji podunavskih Bunjevaca M. Šarić iznosi sljedeće:

Poznata je činjenica da su habsburške i ugarske vlasti Bunjevce u Podunavlju nazivali između ostalog i *rackim* imenom („katolički Raci“), tj. držali su ih dijelom „racke nacije“. To nije bila samo percepcija „drugih“ već i odraz bunjevačke samoidentifikacije. Dvojna identifikacija *Rac-Bunjevac* naročito je bila u uporabi u bunjevačkim selima u feherskoj (stolnobiogradskoj) i peštanskoj županiji (Erdeljanović 1930:345-347). O raširenosti rackog imena među Bunjercima svjedočio je i sam Ivan Antunović na vlastitom primjeru iz 1848. (...*tada se imena Rac ni u privatnu ni u javnu životu nikad nisam zastidio*) (Antunović 1882:120). Jovanu Erdeljanoviću, Aleksi Iviću i drugim srpskim etnolozima i povjesničarima ti su podaci poslužili kao „krunski dokaz“ u teoriji o srpskom porijeklu Bunjevaca (2008:31).

1.2. Teorijski okvir, polazišta i pristupi istraživanju

Na osnovi rezultata svojih ranijih istraživanja, koji su izneseni u zaključku moje prve knjige *Uloge i nazivi odabranih svatova u Bunjevaca* (1991:160), zaključila sam sljedeće:

Mnoga pitanja koja iz ove studije proizlaze takva su da su odgovori na njih gotovo predvidivi, ali zasad nedokazivi. U vezi s tim pitanjima, bilo bi potrebno pojave koje su ukazivale na stanovite kulturne veze između određenih udaljenih regionalnih cjelina promatrati u čitavom južnoslavenskom i balkanskom prostoru, uz etnološku kartu kao pomoćno metodičko sredstvo u otkrivanju puteva naznačenih mogućih kulturnih dodira. Ako bismo u tim nastojanjima poduzimali dalje korake, čini se da bismo došli do značajnih rezultata. No, takav pokušaj traži puno truda, rada, sitničarenja u pozitivnom smislu, i vremena. Razmjeri toga posla gotovo da su iznad mogućnosti jednog čovjeka. Dakle, za takav zahvat bila bi potrebna suradnja više etnologa s jedne strane i sprega etnologije i pojedinih drugih znanstvenih disciplina

(u prvom redu lingvistike i povijesti) s druge strane, da bi etnologija mogla dati konstruktivan i vjerodostojan prilog proučavanju i otkrivanju određenih povijesnih zbivanja na prostoru jugoistočne Evrope.

U svojoj drugoj knjizi *Bunjevačke studije* (2006) i pored skepse o nemogućnosti samostalnog upuštanja u jedan takav *zahvat*, ipak sam odlučila – na tragu tih spoznaja – krenuti korak dalje i doći do nekih konkretnijih pretpostavki, potkrijepljenih produbljanjem već uočenih etnokulturnih procesa na temelju segmenata tradicijske baštine svih bunjevačkih ograna. Ovom knjigom usuđujem se učiniti nove korake i zaokružiti sve svoje dosadašnje spoznaje o tim procesima, usuđujem se ponuditi interpretacije koje se temelje kako na nešto starijim tako i na novijim spoznajama, koje dovođenjem u uzročno-posljedični odnos nude moguća rješenja za utvrđivanje procesa etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca, nazvala bih to, pokušajem odvezivanja zamršenog bunjevačkog *Gordijeva čvora*. Na putu prema tim spoznajama istraživanje pojedinih bunjevačkih ograna omogućili su mi projekti: prvi *Identitet i etnogeneza primorskih Bunjevaca* (2003. – 2006.) i drugi, kao svojevrsan nastavak prvoga s namjerom proširivanja istraživanja na ostale bunjevačke ogranke *Identitet i etnokulturno oblikovanje Bunjevaca* (2008. – 2013.).¹¹ Već sam u *Bunjevačkim studijama* ukazala na prve rezultate istraživanja bunjevačke etnogeneze u okviru prvog projekta. Ovom se knjigom oni produbljuju i proširuju rezultatima istraživanja u okviru drugoga projekta. U njoj se također oslanjam na već ranijim istraživanjima utvrđene spoznaje, od kojih su neke dijelom već i objavljene, a dijelom u rukopisu, sa svrhom da se objedine sve do sada obrađene teme vezane uz polazišta koja su temelj ove knjige. Na taj način sve tri knjige, premda nastale samostalno neovisno jedna o drugoj, mogu se promatrati u suodnosu kao svojevrsne faze istraživanja bunjevačkog fenomena te se ova knjiga može sagledavati i kao nastavak prethodnih. Namjera mi je ovom knjigom zaokružiti dugi niz godina posvećenih istraživanju bunjevačke tradicijske i suvremene kulture, njegovome etnokulturnom oblikovanju i njihovim identitetima, dakle, povezati ranije i novije spoznaje te na temelju tih saznanja iznijeti utemeljene pretpostavke i ponuditi interpretacije o njihovu ishodištu, sudbinama i mnogostrukim identitetima, u prvom redu na temelju etnoloških pokazatelja. Unatoč nužnim ograničenima koja etnologija, kao i svaka druga znanost, u svom pristupu ima, možda ti pokazatelji ipak budu dovoljno poticajni da se i sa stajališta drugih znanstvenih disciplina pristupi sagledavanju bunjevačkog fenomena. Donekle ću se i sama dotaknuti tih drugih mogućnosti, ali doista samo dotaknuti, jer to prelazi metodološki aparat kojim se u ovoj knjizi služim, a i okvire znanosti kojom se bavim. Zbog nemogućnosti dugoročnijeg interdisciplinarnog pristupa, što bi u složenom kompletnom istraživanju bunjevačke problematike bilo nužno, uvidi u tu problematiku nužno su ograničeni. Za takav kompletan pristup bio bi nužan tim sastavljen od više znanstvenika različitih strukovnih profila. Stoga bi jedno takvo istraživanje moralo biti predmetom nekog drugog interdisciplinarnog

¹¹ Bila sam voditeljica oba ova projekta koja je odobrilo i financiralo Ministarstvo znanosti, obrazovanja i sporta Republike Hrvatske.

istraživanja, s ciljem opovrgavanja ili potkrepljivanja mojih teza, dakako potkrijepljeno argumentima, kao što ću i ja u ovoj knjizi koristiti argumente. Zapravo bi takav način rada bio nužan kada je riječ o složenim istraživanjima ove vrste, koja se moraju temeljiti na što većem broju činjenica, da bi rezultati bili dovoljno potkrijepljeni i time uvjerljiviji i konačno da bi putovi do pravovaljanih rezultata bili kraći, pouzdaniji, objektivniji. I pored pokušaja interdisciplinarnih pristupa istraživanju bunjevačkog fenomena u okviru spomenutih projekata, jedan takav obuhvatan projekt sa zajednički zacrtanim ciljem i s dugoročnom perspektivom istraživanja zasad je još neizgledan, premda su inicijative u okviru spomenuta dva projekta urodile plodom. Jedna takva interdisciplinarna suradnja započela je u okviru prvoga projekta *Identitet i etnogeneza primorskih Bunjevaca*, da bi se u završnoj fazi drugoga projekta *Identitet i etnokulturno oblikovanje Bunjevaca* intenzivirala.¹² Možda će se, potaknuti i ovom mojom trećom knjigom koja krči put prema objašnjenjima bunjevačkih ishodišta i njihovih identiteta, za proučavanje bunjevačkog fenomena više zainteresirati i druge znanstvene discipline.

U uvodnom poglavlju *Bunjevačkih studija* i nešto detaljnije u posebnom članku, već sam naznačila da je u teorijskim polazištima važno imati u vidu da je istraživanje bunjevačke etnogeneze i njihova identiteta komplementarno, što međutim u konkretnom istraživačkom postupku nije uvijek jednostavno razlučiti i dokučiti (usp. Černelić 2005; ibid. 2006:14-18). Od samih početaka svojega bavljenja bunjevačkom tradicijskom kulturom nastojim balansirati između te dvije važne okosnice. U prethodnoj knjizi *Bunjevačke studije* te sam spoznaje o nužnosti osmišljavanja teorijskih polazišta u istraživanju bunjevačkih identiteta nastojala primijeniti u praksi, na temelju saznanja o njihovoj kulturnoj baštini i etnokulturnim procesima njihova oblikovanja u prepoznatljivu etničku grupu, kroz primjere određenih običajnih praksi i segmente obiteljskog života. Ova knjiga nastavak je takvih nastojanja unutar istoga tematskog okvira njihovim produblivanjem i proširivanjem na neke specifične teme unutar svadbenih običaja. Svadbeni običaji središnja su tema sve tri moje knjige: prva je dala određene naznake u kojem pravcu usmjeravati daljnja istraživanja, u drugoj knjizi nastavljena su ta istraživanja, da bi se ovom trećom još više produbila u težnji za dobivanjem odgovora na brojna pitanja postavljena u prve dvije knjige. Slijedom naznačenog metodičkog postupka u pojedinim poglavljima rasvjetljavanjem etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca indirektno će biti moguće ukazati i na konstrukciju njihova identiteta u prošlosti. Istraživati

¹² To je ponajprije postignuto u znanstvenoj monografiji *Živjeti na Krivom Putu*, u sv. 1 i sv. 2 (2008. i 2009.), u koje su osim etnoloških priloga posvećenih ovome bunjevačkom kraju uvršteni i značajni povijesni, demografski, jezikoslovni i muzeološki prilozi. Riječ je prilogima sljedećih autora: M. Bogović, A. Čilaš Šimpraga, B. Ljubović, E. Ljubović, D. Husain-Pejnović, D. Pejnović i M. Šarić. Značajan doprinos interdisciplinarnom pristupu istraživanja bunjevačkog pitanja dala su izlaganja na međunarodnom znanstvenom skupu, koji je održan u studenom 2012. godine: *Bunjevci u vremenskom i prostornom kontekstu*, a potom i istoimeni zbornik radova, u kojemu se osim već spomenutog povijesnog, problematika hrvatske bunjevačke (sub)etničke skupine po prvi put objedinjeno promatra i s jezičnog, književnog, kulturološkog, identitetskog, etnološkog i kulturnoantropološkog motrišta. Objavljivanjem ovoga zbornika otvaraju se putovi takvim nastojanjima i u budućnosti.

konstrukciju identiteta u sadašnjosti i u nekoj dokučivoj prošlosti metodološki je znatno jednostavnije, stoga što je identitet zapravo pitanje osjećaja pripadnosti određenoj društvenoj i/ili jezično i genetski povezanoj skupini ljudi pa je donekle i subjektivno budući da se ljudi po vlastitom nahođenju izjašnjavaju o svojoj etničkoj pripadnosti. Kada se radi o indirektnom proučavanju identiteta u nedokučivoj prošlosti (donekle dokučivoj samo putem predaja) postupak je znatno složeniji. I jedna i druga dimenzija (etnokulturno oblikovanje i konstrukcija identiteta) temeljena na njihovu kulturnom naslijeđu može rasvijetliti sveukupni povijesno uvjetovan fenomen (ne)opstojnosti bunjevačke etnije, bez obzira što o tome nema direktnih i nedvojbenih povijesnih potvrda. To je jedan od razloga što su spekulacije kakve je poduzeo J. Erdeljanović i prije njega mnogi srpski povjesničari bile moguće jer su se temeljile na nedovoljno pouzdanim i preciznim podacima pa čak i dojmovima pojedinih autora, što je onda poslužilo tim autorima za pojednostavljene i neutemeljene zaključke (usp. *ibid.* 2006:273-282).¹³

Povjesničari se također u svojim istraživanjima povijesti etničkih skupina susreću s problematikom istraživanja etnija i osmišljavanjem teorijskih pristupa istraživanju identiteta. „Istraživanje razmjera etničnosti u prošlim razdobljima mora u pravilu polaziti od posrednih pokazatelja, te se pritom upozorava da će se to istraživanje gotovo uvijek kretati na terenu hipoteza“ (Heršak 1999:25, prema Šarić 2009:337). Stoga M. Šarić postavlja pitanje koji su kriteriji vrednovanja jednog predmodernog identiteta, jesu li to društvena i vjerska pripadnost, političko podaništvo i pokrajinsko podrijetlo, jezik, običaji, odnosno koje su razine predmodernih identiteta, postoje li uže ili šire identifikacije, tj. višestruki aspekti identiteta, te konačno u kojoj se mjeri o predmodernoj etniji može govoriti kao o socioetničkoj, etnokulturnoj i protonacionalnoj zajednici.¹⁴ Na temelju tih pitanja autor zaključuje da bi se „predmodernu etniju moglo najkraće opisati kao supralokalnu tradicijsku zajednicu koja implicira određenu međusobnu identifikaciju svojih pripadnika, kao i percepciju onih izvan nje o postojanju te zajednice“ (usp. *ibid.*). Zapravo na isti ili vrlo sličan način definira se i moderna etnija koja je od infranacionalne zajednice (tj. spomenute supralokalne tradicijske zajednice) s vremenom evoluirala u zajednicu novoga lokalizma pri čemu se u istraživačkom smislu kulturni repertoar promatra s aspekta interakcije (usp. Grbić Jakopović 2014a:37, 59-60). Iako se u ovoj knjizi ne bavim izravno interakcijom Bunjevaca s drugim etničkim skupinama u okruženju i konstrukcijom njihova identiteta u tom kontekstu, polazim od pretpostavke da su oni nastali i oblikovali se u interakciji s drugim skupinama s kojima su dolazili u doticaj uslijed odgovarajućih povijesnih procesa koji su uzrokovali njihovu višestoljetnu mobilnost. Interakcije s drugim skupinama u kasnijem razdoblju, kada

¹³ Slični su se pokušaji intenzivirali devedesetih godina 20. stoljeća sve do danas.

¹⁴ Etnija ili etnička skupina je cjelovita društvena zajednica. U posjedu je niza specifičnih sociokulturnih značajki kao što su etnonim, svijest o zajedništvu temeljem zajedničkoga podrijetla i povijesne sudbine i kontinuiteta, zajedničkoga teritorija, kulture, međusobne solidarnosti. Te su značajke promjenljive no promjene se događaju postupno i u dužem vremenskom hodu. U sastavu etnije mogu se nalaziti i subetnije koje dijele većinu etnodiferencijskih značajka etnije u čijem su korpusu, ali i one imaju neke svoje osobitosti i razlike (Heršak 1998:57-58; usp. Smith 1996).

su već bili formirani kao prepoznatljiva subetnička skupina nakon razdvajanja u tri ogranka, također su utjecale na njihovo profiliranje. U ovome radu, međutim, fokus je na onim kulturnim elementima koje su zadržali unatoč utjecajima drugih u okruženju do određenog vremena u prošlosti (neki dulje, a neki kraće, rjeđe sve do današnjih dana). Takvi elementi ukazuju na njihovu zajedničku naslijeđenu baštinu i kao takvi pokazatelji su njihova etnokulturnog oblikovanja u prepoznatljivu subetničku skupinu. Činjenica da su se Bunjevci kao premoderna etnija razdvojili u tri ili četiri manje više prepoznatljiva ogranka, postupak utvrđivanja uzročno-posljedičnih uvjetovanosti njihova etnokulturnog oblikovanja i konstrukcije identiteta još je složeniji i zahtjevniji, no ujedno i intrigantniji. U skladu sa zacrtanim holističkim pristupom istraživanju bunjevačkih identiteta, a polazeći od prikazanih posljedica migracija (kao što su raznolikost oblika njihovih identifikacija, bilo da se oblikuju na subjektivnoj ili objektivnoj razini) pokušat ću nadalje osvijetliti uzroke uvjetovanosti njihova raznolikog etnokulturnog oblikovanja dakako sa svim ograničenjima koja su pritom nužna jer ih je moguće samo pokušati rekonstruirati na temelju sačuvanog bunjevačkog kulturnog repertoara. U tom kontekstu pokušat će se odgonetnuti suodnos posljedice i uzroka. Posljedica etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca jest konstrukcija njihova identiteta na više razina kroz povijest. Utvrđivanjem karakterističnih kulturnih elemenata njihove tradicijske baštine danas kroz jedno dulje vrijeme do određenog dohvatnog trenutka u prošlosti, dakle, u smislu etnološkog prezenta (u njegovu pravom značenju jednog duljeg razdoblja, a ne u značenju bezvremenosti koja mu se često krivo pripisuje), uz pomoć njihovih prenositelja, kazivača kao nositelja kolektivnog pamćenja, moguće je krenuti od posljedice prema uzroku.¹⁵ Premda sve te točke u mozaiku od sadašnjosti prema prošlosti nije moguće neprekinuto povezati, može se utvrditi postoji li neka spona između prošlosti i sadašnjosti. Postoji, dakle, neki nedovoljno jasno defini-

¹⁵ Pojam etnološkog prezenta najbolje je obrazložio A. L. Kroeber (usp. Bratanić 1976:19). Njegova koncepcija *deskriptivne* (ili *kontekstualne* ili *konceptualne*) *integracije* predstavlja važnu osobitost povijesnoga metodičkog pristupa u etnologiji. Jedan od ciljeva takvoga pristupa je utvrđivanje vremenskog slijeda, ali je još važnije nastojanje da se postigne pojmovna (konceptualna) integracija pojava. „To znači da se već samim opisivanjem mogu pojaviti određene integrirane cjeline međusobno povezanih pojedinačnih pojava, koje su odraz ranijih historijskih zbivanja. Takav historijski pristup nužno pretpostavlja određeno, specificirano (‘‘fenomenalno’’) vrijeme i prostor (ne apstraktne mjere vremena i prostora). Određene cjeline (obraci ili kompleksi) koje kao rezultat daje taj opisni ili kontekstualni postupak i koje su historijski nastale u vremenu i prostoru mogu se razlučiti od drugih takvih cjelina. Konkretni historijski rezultati te vrste osobito su značajni u onim prilikama (a to je za etnologiju veoma važno) kada ne možemo utvrditi točniju kronologiju (vremenski slijed) pojava“ (ibid.). „Povijest nije, dakle, samo jedan kronološki segment događanja; ona u sebi istovremeno sadrži i sve ono što je došlo, što je stvoreno i što ostaje kao rezultat ili proizvod povijesti. Ono što ostaje, produžava svoj život, mijenja se, pokreće i razvija. Određena pojava u određenom razdoblju može se u različitim sredinama različito razvijati. Tako oblikovan sadržaj kulture postaje relativno stabilan, može trajati stoljećima uz određene modifikacije“ (Černelić 2007a:13). Za prikaz određenih elemenata iz svadbenih običaja u jednom takvom relativno fleksibilno shvaćenom razdoblju u ovoj knjizi služit ću se prošlim glagolskim vremenom, budući da je riječ o pojavama koje većinom pripadaju kulturnom naslijeđu, koje tek iznimno čine dio suvremene običajne prakse. Stoga ću se u opisivanju tih pojava, dakle u prikazu određenih integriranih cjelina, kako ih naziva Kroeber, umjesto etnološkim prezentom koristiti svojevrsnim etnološkim perfektom. Budući da takav pojam ne postoji u etnološkoj teorijskoj terminologiji, uvodim ga sa svrhom pojmovne integracije pojava koje većinom kao takve više ne postoje u sadašnjosti, ali su postojale kroz određeno kraće ili dulje razdoblje, kao prepoznatljiva kulturna baština Hrvata Bunjevaca.

rani uzrok, kojega na temelju posljedica možemo odgonetnuti. To se može postići utvrđivanjem etnokulturnih procesa na temelju komparacije kulturnih elemenata i njihove prostorne distribucije. Bez uzroka nema ni posljedica, a posljedice nam otvaraju put prema uzroku. Sam proces nastajanja i postupnog etnokulturnog oblikovanja neke grupe, u ovom slučaju Bunjevaca, ujedno je i početak izgradnje njihova identiteta, kojega nije moguće u prošlosti precizno odrediti, ali po zakonitosti uzroka i posljedice možemo pretpostaviti da se također stvarao na opoziciji *mi* i *oni* jer se upravo određeni kulturni elementi pokazuju kao stabilni i stabilizirajući (oni koji opstaju). Nadalje, oni se pojavljuju kao pokazatelji etnokulturnih procesa jer su tijekom vremena postupno, postali markeri kulturnog i/ili etničkog identiteta, u smislu prepoznatljivosti određene subetničke grupe. U složenim uvjetima stalne mobilnosti ove subetničke skupine ti su elementi tim značajniji jer su unatoč složenih povijesnih procesa i različitog vanjskog okruženja i utjecaja (promatraju li se ti isti elementi u svim bunjevačkim ograncima) opstali do nekog određenog trenutka u prošlosti, rjeđe i do današnjih dana i postali markerom etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca (usp. Černelić i Rajković 2010:306-312).

U ovoj se knjizi već na temelju osvrta na pristup istraživanju bunjevačke problematike s etnološkog motrišta može uočiti da je riječ o složenim komparativnim istraživanjima. Specifični kulturni elementi tematski razvrstani u posebna poglavlja podvrgavaju se minucioznoj analizi i usporedbi u prvom redu u svih bunjevačkih ograna, ali i u širem prostornom kontekstu ne bi li se na temelju njihova razmještaja u prostoru dobio uvid u povijesne procese koji su utjecali na etnokulturne procese uslijed kojih su se Bunjevci oblikovali kao subetnička skupina u jednom duljem povijesnom vremenskom rasponu. Svi ti kulturni elementi, jedan po jedan, postupno tvore mozaik koji daje dobru osnovu za interpretaciju ishodišta, sudbine i identiteta ove subetničke skupine kroz dulje povijesno razdoblje sve do današnjih dana.¹⁶

Dakle, prvi korak, koji vodi do interpretacije, bit će utvrđivanje ukupne zastupljenosti svake od tih razmatranih pojava i njihovih sastavnih elemenata na područjima obitavanja bunjevačkih ograna, a potom i na čitavom hrvatskom etničkom prostoru, ali i na širem prostoru jugoistočne Europe. Na svim tim prostorima dolazilo je do interakcije različitih naroda i kultura. Na nekima od tih prostora te su interakcije utjecale i na formiranje subetničke skupine Bunjevaca. U to ne može biti sumnje, premda je još uvijek nepoznanica kada, gdje i kako se to događalo. Ovim radom nastojat će se približiti odgovorima na ta pitanja. Utvrđivanje karakterističnog razmještaja razmatranih pojava na prostoru jugoistočne Europe (uz već ranije utvrđene neke druge pojave) dobra je osnova za njihovo dijakronijsko istraživanje primjenom hermeneutičkog povijesnog pristupa. Riječ je metodičkom pristupu općepoznatom kao kulturnopovijesna metoda. V. Belaj taj naziv smatra neadekvatnim jer je to naziv jedne odavno napuštene etnološke škole, s čime se i sama slažem (usp. 2006:10), no činjenica je da sve do današnjih dana postoje, blago

¹⁶ O mogućim metodičkim postupcima koji tome prethode vidjeti više u: Schweitzer (1991) i u knjizi *Contemporary Field Research* (2001), napose u radovima autora R. Emerson, H. Becker, J. Katz i K. Charmaz.

rečeno, prijepori oko postavki ove metode, kakogod je nazvali. U većini slučajeva u prosuđivanju ove metode riječ je o nerazumijevanju i (ne)namjernom iskrivljavanju postavki ove, za povijesno usmjerena istraživanja značajne, a rekla bih i nezamjenjive metode, čiji je utemeljitelj Fritz Greabner (1911) (usp. Černelić 2007a). Ovim pristupom istraživanju prostorne disperzije određenih pojava njihova sinkronijska dimenzija gubi na važnosti, premda ću nastojati što preciznije odrediti opstojnost tih pojava kako u vremenskom, tako i u prostornom kontekstu svih bunjevačkih ogranaka.

Da bi se zadani cilj i ostvario, potrebno je koristiti sve raspoložive izvore koji su ukratko predstavljeni u prethodnom poglavlju. Ipak, najveća zasluga za prikupljanje relevantne građe pripada kvalitativnim etnološkim terenskim istraživanjima, u prvom redu vlastitima, ali također i mojih suradnika tijekom duljeg razdoblja od osamdesetih godina 20. stoljeća sve do 2012. godine, napose za trajanja spomenutih projekata. Ona u prvom redu predstavljaju dopunu objavljenoj i rukopisnoj građi, a u nekim slučajevima to je jedini izvor podataka za pojedina područja. Kad god je za to bilo mogućnosti u istraživanju sam se nastojala pridržavati polazišta metode koja se označava pojmom *retrodukcija*, koja je:

...svojevrсна kombinacija indukcije i dedukcije. Etnograf se, kažu pristalice ove koncepcije, na terenu stalno kreće od promatranja do analize i natrag, jer podaci koje otkriva oblikuju teoriju kojom se koristi, a ona pak, usmjera-va prikupljanje podataka. Riječ je tako o dvosmjernom komplementarnom procesu, koji nije niti indukcija niti dedukcija već - *retrodukcija* (usp. Šantek 2006:67).

Ovu je metodu afirmirao R. Emerson pozivajući se na radove H. Beckera (1998), M. Bulmera (1979) i J. Katza (1983), polazeći od koncepta da su terenska istraživanja prilagodljiva i fleksibilna jer istraživači modificiraju i prilagođavaju svoje metodičke postupke prema potrebama i postavkama svojega istraživanja i prema promjenjivim smjernicama analize tih postavki (usp. 2001:284). Navodeći primjer vlastitoga istraživanja M. Duneier uspoređuje ovakav pristup s pristupom istraživačkog novinara koji provjerava dobivene podatke i napominje da etnografi to nisu ozbiljno shvaćali u svojem poslu (2001:177).

Na isti sam način i ja koncipirala svoja istraživanja u rasponu od osamdesetih godina 20. stoljeća do 2012. godine. Nakon objavljivanja prve knjige moja su istraživanja bila usmjerena prema provjeravanjima dobivenih podataka prilikom prvog obilaska određenog terena, na temelju kojih sam došla do odgovarajućih indicija koje je pak trebalo provjeriti i potkrijepiti na istim ili drugim bunjevačkim terenima, tako da su ta istraživanja nakon devedesetih godina 20. stoljeća bila ciljana, osobito kad je bila riječ o elementima običaja koji su već dosta dugo izvan običajne prakse pa je trebalo pronaći potencijalne kazivače koji bi takve podatke mogli potvrditi. Takav pristup pokazao se korisnim jer su detektirani podatci koje bi rutinskim ispitivanjem jedva bilo moguće saznati, osim ako bi ih kazivač samoinicijativno potvrdio, bez posebnog naglaska na nekim od ciljano postavljenih pitanja. Dakle, utvrđeni specifični kulturni elementi na temelju višekratnih terenskih istraživanja

na istim terenima provjeravali su se u svih bunjevačkih ogranka, te su na taj način potvrđeni značajni podatci koje bez ovakvog retroduktivnog pristupa istraživanju ne bi bilo moguće utvrditi na svim bunjevačkim područjima. U tom smislu značajnim se pokazala mogućnost retroduktivnog pristupa na primjeru terena u Mađarskoj, na koji sam se vratila nakon gotovo 30 godina.¹⁷ Na temelju određenih saznanja koja sam stekla o nekim elementima bunjevačkog kulturnog naslijeđa prilikom prvog boravka na tom terenu, a u međuvremenu i na drugim terenima s bunjevačkom populacijom, ta su se ispitivanja pokazala korisnim čak i u uvjetima kada je bilo dosta problematično pronaći kazivače koji bi takve podatke mogli potvrditi s obzirom na prilično izraženu asimilaciju srednjih i mlađih bunjevačkih naraštaja u Mađarskoj (usp. Grbić Jakopović 2014b).

1.3. Prostorni okvir komparativnog istraživanja tema iz svadbenih običaja Bunjevaca

Prethodna istraživanja određenih tema iz svadbenih običaja polazila su od pojave odabranih svatova, svatovskih časti, napose specifičnog bunjevačkog svatovskog časnika *stačela*, i njihove uloge u ukupnome zbiru svadbenih običaja i obreda (Černelić 1991) te drugih pojava iz svadbenih običaja, godišnjih običaja (godišnje vatre) i obiteljskog života (ibid. 2006), koje su promatrane među pripadnicima bunjevačkih ogranka (podunavski i primorsko-lički Bunjevci), većinom sagledavane u kontekstu etnokulturnih procesa na širem prostoru jugoistočne Europe. U ovoj knjizi će se neke iste i neke druge pojave iz svadbenih običaja sagledati također u širem prostornom kontekstu sa svrhom utvrđivanja njihova mogućega ishodišta, njihove različite sudbine u pojedinim raseljenim ograncima te konačno konstrukcije identiteta, koji se na njihovim prostornim prebivalištima oblikovao na različite načine i pod različitim utjecajima (vanjskim i unutarnjim). Kako je već spomenuto, činjenica da su se Bunjevci kao specifična etnička grupa tijekom svojega etnokulturnoga razvoja razdijelili iz zajedničke jezgre u nekoliko ogranka, čini takva istraživanja izrazito složenima. To je ujedno i razlog zbog kojega je ishodište kulturnog naslijeđa Bunjevaca, te slijedom toga i složeno pitanje njihova etnokulturnoga oblikovanja, nužno promatrati u širem prostornom kontekstu jugoistočne Europe, na što su već i spomenuta ranija istraživanja ukazala.

Dakle, nastavak istraživanja slijedom rezultata prethodnih spoznaja, trebao bi dati odgovore na pitanja kako su određene pojave u Bunjevaca (a možda i gdje, kada i u kakvim etnokulturnim uvjetima) nastajale, oblikovale, preoblikovale i konačno opstale u različitom etnokulturnom okruženju. Već su i ranija istraživanja dobrim dijelom ukazala da pritom posebnu pozornost valja usmjeriti prema kulturnim elementima koji su se u Bunjevaca prema određenim pokazateljima po svoj prilici oblikovali u doticaju sa starosjedilačkim balkanskim stanovništvom romanskoga

¹⁷ Na isti je način, postavljajući ciljana pitanja koja sam joj pripremila primjenjujući ovu metodu, istraživala i B. Jaramazović 2011. godine.

govora. U tu svrhu poslužit će osobita usporedba pojedinih razmatranih kulturnih elemenata i pojava u Vlaha na području Pinda u sjevernoj Grčkoj (konkretno u Samarini i okolnim vlaškim naseljima) i u području sjeveroistočne Srbije. Jedino su u tim vlaškim krajevima svadbeni običaji nešto više istraženi. Neke od tih pojava poznate su i drugim balkanskim narodima: Albancima i Grcima. Stoga je i te podatke, barem one koji su mi dostupni, potrebno uzimati u obzir pri analizi građe, što ujedno znači da se okvir istraživanja u ovoj knjizi proširuje i na te prostore, odnosno gotovo na čitav prostor jugoistočne Europe, ne samo na područja sa slavenskim stanovništvom.

Za utvrđene srodne pojave nije moguće, dakako, bez temeljite analize tvrditi da su romanskoga podrijetla. Neke od njih Vlasi su mogli usvojiti i na jugu Balkana, te ih kao pokretljiv stočarski narod prenositi među druge narode s kojima su u svojim stočarskim seljenjima dolazili u doticaj, kako je to već i Milovan Gavazzi uočio pri razmatranju pojave *stacela* i nekih drugih kulturnih elemenata (1972).¹⁸ Doticaji različitih kultura podrazumijevaju uzajamna prožimanja. Proučavanje zastupljenosti takvih pojava u njihovome specifičnom izrazu na širem prostoru moglo bi dati preciznije odrednice njihova podrijetla. Već je ranije utvrđeno postojanje brojnih zajedničkih kulturnih elemenata u svadbenim običajima Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji (i uopće vlaških kulturnih elemenata) i u dijelovima dinarskoga i jadranskoga prostora sve do Istre (Kulišić 1963; Pantelić 1971:69). Kasnija su istraživanjima ta zapažanja potkrijepila novim spoznajama (usp. Černelić 1991; usp. Vince-Pallua 1992; usp. Černelić 2006 i dr.). Takvi zajednički elementi ujedno potvrđuju da su Vlasi nerijetko čuvari slavenskoga kulturnog naslijeđa na tim prostorima. Kada je riječ o Bunjevcima kao cjelini valja imati na umu širi prostor na kojemu je ova skupina u prošlosti mogla obitavati. Kako je već spomenuto i u prethodnim istraživanjima uzimao se u obzir čitav jadranski i širi granični dinarski pojas, kao mogući prostori bunjevačkih ishodišta. Ti su prostori ujedno i krajevi u kojima je nazočnost Vlaha kroz povijest neupitna. Upravo je cilj istraživanja, na temelju dosadašnjih saznanja, utvrditi u kojoj mjeri se ta činjenica odrazila na etnokulturnu sliku tih prostora, kao i na etnokulturno oblikovanje grupa koje su tu obitavale, a kasnije te prostore napuštale. Zbog toga je jezgra istraživanja upravo prostor u kojem su se ti etnokulturni i povijesni procesi odvijali. Budući da su to prostori vlaških nomadskih krstarenja usmjerenih prema zapadu, nužno je obratiti pozornost i na ostale prostore jugoistočne Europe u kojima Vlasi obitavaju kao etnička skupina, izdvojena ili izmiješana s matičnim narodom, te pratiti moguće širenje njihovih utjecaja prema zapadu i prema sjeveru. Vlaških skupina ima u Grčkoj, Albaniji, Makedoniji, Bugarskoj i Srbiji, da ne spominjem ostale prostore sjeverno od Dunava, budući da su izvan okvira istraživanja bunjevačkih ogranaka. Na taj način okvir istraživanja obuhvaća sve one prostore jugoistočne Europe u kojima su se balkanski Vlasi dulje ili kraće zadržavali i dobrim se dijelom asimilirali s ostalim stanovništvom na tim prostorima.

¹⁸ M. Gavazzi bavio se pitanjem kulturnih strujanja na prostorima jugoistočne Europe. Pritom je ukazao među ostalim i na istočnoromanske utjecaje na oblikovanje kulturnoga naslijeđa naroda ovoga prostora (1978:175-179).

Dakle, širi prostor zastupljenosti odgovarajuće pojave pruža mogućnost utvrđivanja kako i do kojih se područja širila, što će ujedno biti u prvom redu, pokazatelj bunjevačkih seoba prema zapadnim primorsko-ličkim, ali i drugim krajevima (Gorski kotar, Istra, a možda i drugdje) i prema sjeveru (bačko i budimpeštansko Podunavlje). Kako su mnoge od tih pojava u podunavskih, ali i drugih bunjevačkih ogranaka, zastupljene i u pojedinim vlaškim područjima, razmotrit će se iste pojave i na tim prostorima. Još je u mojoj prvoj knjizi prostorni okvir bio je u prvom redu određen prema pojavnosti svatovskog časnika *stačela* (i nešto šire) pa je od vlaških područja razmatrano samo područje sjeveroistočne Srbije, gdje je potvrđen svatovski časnik *strčala*. Analizom pojave *stačela* došlo se do brojnih etnoloških pokazatelja o udjelu vlaških kulturnih elemenata u bunjevačkoj tradicijskoj svadbi. To je glavni razlog što su se ta područja razmatrala u pojedinim poglavljima još i u mojoj knjizi *Bunjevačke studije*. Dakle, u daljnjim istraživanjima važni su izvori i za ostala vlaška područja.¹⁹ Na prostoru jugoistočne Europe, osim u Srbiji ima ih, kako sam već naprijed spomenula, i u Grčkoj, Albaniji, Makedoniji i Bugarskoj. Kao pokretan nomadski narod kretali su se oni u srednjem vijeku, a po svoj prilici i ranije, po čitavom dinarskom prostoru, a dobrim dijelom i po Jadranu.²⁰ Etnološka građa o svadbenim običajima na tim prostorima promatrat će se stoga u suodnosu s istim ili srodnim pojavama primorsko-ličkih i podunavskih bunjevačkih subetničkih skupina (ali i drugih žitelja u tim područjima), koji su u uvjetima osmanlijskih prodiranja raseljeni s dinarskih i dalmatinskih prostora. Na taj način bi analiza razmatranih tema trebala detaljnije pokazati i putove prenošenja određenih kulturnih elemenata iz naših južnih dinarsko-dalmatinskih u zapadne primorsko-dinarske i u sjeverne panonske krajeve. Dakle, analizom i usporedbom zajedničkih kulturnih elemenata u tim prostornim odnosima nastojat će im se utvrditi ishodište, te načini i putovi njihova prenošenja u složenim etnokulturnim previranjima jugoistočne Europe.

1.4. Pregled i kritika korištene literature i izvora

Kako se ova knjiga nastavlja na rezultate mojih ranijih istraživanja, temelji se dobrim dijelom i nadalje na mnogim izvorima kao i prethodne dvije,²¹ dakako nadopunjena brojnim novim arhivskim izvorima i literaturom koji su u međuvremenu objavljeni vezanim uz problematiku koja se u knjizi razmatra. Kada je riječ o poja-

¹⁹ Nažalost, nema podataka o svadbenim običajima (ili mi takvi potencijalni podatci nisu poznati) u svim naseljima u kojima Vlasi kao zasebna romanska ili romanizirana etnička skupina obitavaju.

²⁰ Brojni povijesni dokumenti potvrđuju seobe balkanskih Vlaha u Bosnu i zemlje Hrvatskog Kraljevstva, osobito one vezane uz turska osvajanja Balkana, kao i kasniju vlašku kolonizaciju za potrebe Habsburške Monarhije od Jadranskog mora sve do Drave. Sažeti pregled tih povijesnih procesa vidi u: Valentić, 1992. Vlasima je Zef Mirdita uz brojne članke posvetio i dvije knjige: *Vlasi u historiografiji* (2004) i *Vlasi staro-balkanski narod* (2009).

²¹ O pregledu i kritici tih izvora vidjeti više u: Černelić 1991:15-23; ibid. 2006:109-112. Ovdje te podatke neću ponavljati, osim ako je riječ o novijoj građi i literaturi, koja se u ranijim objavljenim radovima nije koristila.

vama koje sam u ranijem radu obradila, moje daljnje istraživanje istih pojava nastavit će se na prethodna, s kraćim osvrtom na njihove rezultate. To je potrebno stoga da bi se jasno razlučilo do kojeg je stupnja dotična pojava istražena i koji su daljnji postupci potrebni da bi se ta istraživanja okončala i potkrijepila ranija zapažanja. U tom slučaju prvenstvo u obradi građe imaju novi izvori koji su u prethodnom radu bili možda tek okvirno razmatrani ili u to vrijeme nisu još niti postojali. Kada se pak budu proučavale dosad neistražene pojave, podjednako važni bit će novi, kao i već ranije korišteni izvori.²²

U istraživanjima ove vrste, koje se temelji na većem broju odabranih i selektiranih podataka, nužno je koristiti sve dostupne izvore podataka, a to su: objavljena građa i literatura; neobjavljena arhivska rukopisna građa iz nekoliko etnoloških ustanova u Zagrebu: Institut za etnologiju i folkloristiku (kratica: IEF rkp); Arhiv Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti Odsjeka za etnologiju stara/nova zbirka (kratice: AHAZU OE SZ/NZ) i zbirka Matice hrvatske (MH); Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta: starija rukopisna građa (kratica: ArhEKA-SR),²³ zbirka novijih rukopisa (kratica: ArhEKA-ZEP);²⁴ seminarski radovi studenata etnologije i kulturne antropologije nastali u okviru kolegija *Svadbeni običaja slavenskih naroda* i *Komparativna istraživanja običaja* (kratica: ArhEKA-SO/KIO); upitnice Etnološkog atlasa Centra za etnološku kartografiju pri Filozofskom fakultetu (kratica: EA), svezak IV, tema br. 122. Svatovske časti (podatci koji se odnose na ulogu kuma); tema br. 121. Običaji pred samu svadbu, vijenci, svadbeno oglašnje (pitanje br. 3. koje se odnosi na pozivanje svatova); Néprajzi Múzeum Budapest (Etnografski muzej u Budimpešti) (kratica: NMB EA); neinventirana rukopisna građa: diplomski radovi Katedre za hrvatski jezik i književnost pri Filozofskom fakultetu Sveučilišta Janus Pannonius u Pečuhu (kratica: Dipl. r.- KH FFP SJPP); vlastiti terenski zapisi.²⁵

Budući da su izvori građe kojima se koristim vrlo obimni, nemoguće ih je sve pojedinačno prikazati. Ta je građa zapravo određena i zadana samim okvirom istraživanja. Stoga će zastupljenost određene pojave u tim okvirima biti glavni kriterij za korištenje pojedinih izvora.

Posebnu skupinu izvora čine objavljeni radovi u kojima su opisani svadbeni običaji balkanskih Vlaha uopće: djelo Gustava Weiganda „Die Aromunen“ iz 1884. godine i Dragoslava Antonijevića „Obredi i običaji balkanskih stočara“ iz 1982. godine. Ti izvori daju uvid u neke od najkarakterističnijih običaja balkanskih Vlaha. Taj

²² U opisu literature i izvora neće se posebno navoditi oni izvori korišteni u prethodnom istraživanju koji ne donose podatke o tim novim pojavama.

²³ Stariju rukopisnu građu čine rukopisi nastali u Seminaru Etnološkog zavoda kojega je vodio Milovan Gavazzi.

²⁴ Arhivska zbirka novijih rukopisa nastala je u okviru projekta *Združivanja i njihovi etnološki pokazatelji* voditeljice Marije Išgum.

²⁵ Neinventirana građa označavat će se tako da se uz ime autora naznači godina kada je građa pohranjena ili inventirana (ako o tome ima podataka). Vlastiti terenski zapisi nastali su u rasponu od 1983. do 2012. godine.

pregled upotpunit će opis svadbenih običaja Vlaha na Pindu, u naselju Samarina i susjednim naseljima u sjevernoj Grčkoj, gdje Vlasi imaju svoja stalna staništa (Wace i Thompson 1972), kao i veći broj opisa svadbenih običaja Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji. Riječ je u prvom redu o više članaka Nikole Pantelića i pojedinih drugih autora. Uvid u sve dostupne izvore omogućit će da se utvrde specifični elementi vlaških svadbenih običaja. Na raspolaganju mi je i kraći opis svadbenih običaja Rumunja u Mađarskoj u okolici Battonye, koji nažalost donosi malo podataka te jedan prilog s nešto općih podataka o rumunjskim svadbenim običajima (Hocopán 1983; Comiseli 1968). Drugih izvora o tome nisam imala na raspolaganju. Slijedom tih elemenata nastojat ću im ući u trag i u građi o srpskim, crnogorskim, makedonskim, bugarskim, grčkim i albanskim svadbenim običajima.²⁶ Ta će usporedba poslužiti za pouzdanije utvrđivanje izvornih vlaških elemenata i mogućih vlaških pozajmica od susjednih grčkih i albanskih naroda u prvom redu, s kojima su koegzistirali i prije dolaska Slavena na jug, te su se neki elementi u svadbenim običajima još u tim davnim vremenima mogli stopiti u njihovo zajedničko tradicijsko naslijeđe. U svojim kasnijim stočarskim kretanjima mogli su ih raznositi i po dinarskom prostoru i dalmatinskom zaleđu. Neće uvijek niti biti moguće jasno razlučiti je li riječ o vlaškim, grčkim ili albanskim elementima u tim pojavama. Da bi se to sasvim pouzdano moglo utvrditi, bilo bi potrebno dobro poznavati svadbene običaje tih balkanskih naroda. Međutim, za predmet istraživanja bunjevačkog kulturnog naslijeđa to i nije nužno potrebno. Za tu svrhu je u prvom redu važno jasno razlučiti koje su kulturne elemente balkanski Vlasi u svojim nomadskim kretanjima donijeli sa sobom u dinarske i jadranske prostore, bez obzira na njihovo izvornu pripadnost. Doticaji Vlaha i domaćeg stanovništva tih krajeva uvjetovali su preuzimanje pojedinih kulturnih elemenata starosjedilačkih naroda, odnosno njihovo međusobno prožimanje. Komparativnim postupkom nastojat ću utvrditi koje su to vlaške ili samo vlaškim posredovanjem preuzete elemente drugih starosjedilačkih naroda, prihvatili precizno podunavskih i primorsko-ličkih Bunjevaca, prenijeli ih i sačuvali kako u sjevernim podunavskim krajevima tako neke od njih i u Gorskom kotaru, Primorju, Lici i Dalmaciji. Etnološki pokazatelji mogli bi nakon pomno provedenog analitičkog postupka ukazati i na to kako, a možda i gdje, su se procesi interakcije, akulturacije i asimilacije događali, i jesu li i u kojoj mjeri utjecali na etnokulturno oblikovanje Bunjevaca.

Uz pomoć podataka iz raspoloživih tiskanih izvora, a za dio građe i iz upitnica Etnološkog atlasa (EA) o svadbenim običajima, počevši od vlaških izvorišta na sjeveru Grčke slijedom njihovih stočarskih seljenja prema sjeveru i prema zapadu, nastojat ću ući u trag kasnijem širenju elemenata razmatranih pojava od jadransko-dinarskih do panonskih prostora. Dakako da pritom treba imati u vidu višestoljetno uzajamno prožimanje starosjedilačkih balkanskih i doseljenih slavenskih naroda, kao i uvjete složenih povijesnih procesa u okviru kojih se oblikovao i razvijao zamršeni etnolingvistički i etnokulturni mozaik jugoistočne Europe.

²⁶ Ta je građa dosta oskudna, budući da većina izvora, osobito za Grčku i Albaniju nije dostupna, s izuzetkom izvora za srpske i crnogorske običaje koji su mi bili dostupni do kasnih osamdesetih godina, uz pojedine iznimke.

Sve navedene vrste izvora neće biti moguće koristiti za čitav naznačeni prostor jugoistočne Europe u okviru kojega će se pratiti zastupljenost razmatranih pojava. S jedne strane, za neka područja nemam na raspolaganju niti svu objavljenu građu. S druge strane, viševrсни izvori koristit će se za sva ostala područja u kojima ima podataka o razmatranim temama. Arhivska i neinventirana rukopisna građa u prvom redu pokriva područja u kojima ima utvrđenih tragova bunjevačke etničke komponente, kao i područja mogućih bunjevačkih migracija prema sjeveru. Riječ je o područjima Dalmacije i dalmatinskog zaleđa, Primorja sve do Istre, Like, Gorskog kotara, Bosne i Hercegovine i područja čitavoga, poglavito istočnog, panonskog areala. Podatci iz upitnica Etnološkog atlasa pokrit će čitavo južnoslavensko područje (s izuzetkom Bugarske), ali samo opće podatke o kumu, kao što su nazivi, uloga svjedoka, opća uloga kuma, izbor krsnog kuma i nasljedno kumstvo, te pojava i uloga kume i prikumka. Prve četiri teme kartografski su prikazane. Ostale teme bave se specifičnim pojavama i kao takve u upitnicama Etnološkog atlasa nisu često ni spomenute, tako da bi njihov kartografski prikaz mogao biti tek fragmentaran. Kao takav ne bi bio svrsishodan niti pouzdan. Dakle, za ostala područja (ostali hrvatski krajevi, susjedni južnoslavenski i starosjedilački balkanski narodi) u analitičkom postupku i prikazu građe kao izvor koristit će se u prvom redu dostupna objavljena građa.

Prednost korištenja viševrsnih izvora pokazala se već i u ranijim istraživanjima. Mnoge pojave u tiskanim izvorima bile su nepoznate ili možda tek jedva poznate, zahvaljujući rukopisnoj građi dobila sam uvid u njihovu zastupljenost na određenom prostoru, što ne bi bio slučaj da sam se oslonila samo na objavljenu građu. Često je riječ o specifičnim elementima ili pojavama koje su pokazivale zanimljivu distribuciju u određenom prostornom okviru. O tim pojavama i o njihovoj zastupljenosti u okviru određenoga prostora saznalo se tek ili se o tome dobio potpuniji uvid, upravo zahvaljujući neobjavljenoj arhivskoj građi. Dakako da je ta građa neujednačene kvalitete. I pored toga, poneki podatci iz rukopisne građe (koji ne moraju uvijek biti iscrpni) dragocjeni su jer o njima nema ili ima malo i nedovoljno preciznih podataka. Osim toga, arhivska građa je važna i stoga što mnoga područja nisu ili su nedovoljno pokrivena građom iz tiskanih izvora. Iste i slične primjedbe mogu se uputiti i neinventiranoj rukopisnoj građi u kojima ima građe o svadbenim običajima. Kvalitativna i kvantitativna razina rukopisne građe (inventirane i neinventirane) vrlo je raznolika.

Dragocjen izvor podataka je i vlastita terenska građa, kako ona prikupljena u kasnim osamdesetim godinama 20. stoljeća, tako i novija i najnovija građa koja se prikupljala u okviru spomenutih projekata na svim bunjevačkim terenima: Krmpote, Krivi Put, Podgorje, Lika, Ravni kotari, Bukovica, Sombor i Subotica i okolica u Vojvodini te Baja i okolica i Tukulja kod Budimpešte u Mađarskoj²⁷ Osim vlastite građe u okviru projektnih istraživanja značajni su i objavljeni radovi o svadbenim običajima primorskih Bunjevaca na području Senjskog bila i Krivoga Puta.²⁸

²⁷ V. u popisu radove pod Černelić: inventirana građa (1986a, 1986b) i neinventirana građa (1983, 1984a, 1984b, 1992, 1996, 1999; 2007-2008, 2010, 2010-2011, 2012).

U *Bunjevčkim studijama* posvetila sam posebno opsežno poglavlje djelu srpskog etnologa Jovana Erdeljanovića u kritičkom osvrtu na njegov doprinos istraživanju bunjevačke etnogeneze i pokušajima nekorektne interpretacije njihove etničke pripadnosti te se stoga ovdje neću na to posebno osvrnuti.²⁹ Povijesni izvori na ukupnom jadransko-dinarskom prostoru osim balkanskih Vlaha, stočarskih starosjedilačkih skupina romanskog podrijetla, spominju i katoličke i pravoslavne Vlahe. Naziv Vlah prenosio se i na slavenske narode s kojima su balkanski Vlasi dolazili u doticaj, kako na Srbe tako i na Hrvate, a u tim su dokumentima oba ta naroda označavana su nazivom Vlah, uz isticanje samo vjerske razlike među njima. Pojedini povjesničari koriste oznaku starohrvatski Vlasi za Hrvate koje su na tim prostorima nazivali Vlasima i Morlacima. U tu skupinu ubrajaju Morlake, Bunjevce, Krmpočane (izdvojene od Bunjevaca) (Valentić 1992: 8). Noviji naziv koji se koristi za označavanje tih Hrvata je starohrvatski Romani (Mirdita 1995: 78). M. Šarić naglašava da „Vlaško pitanje“ predstavlja jedno od najvećih izvora neslaganja i opterećenja u hrvatskoj i srpskoj historiografiji ranog novog vijeka jer su „Vlasi kao neizdiferenciran povijesni entitet jednostavno bili pogodni za razne instrumentacije i konstruirane prijepore“ (usp. 2009:333-334).³⁰

Nije na etnologima da se bave povijesnim pitanjima te stoga i ne mogu podrobnije ulaziti u pojedinosti tih povijesnih procesa koji su doveli do asimilacije balkanskih Vlaha s doseljenim slavenskim stanovništvom Dalmacije, dijelova Bosne i Hercegovine i drugih južnoslavenskih zemalja na osnovi potvrda u povijesnim dokumentima. Cilj je istraživanja uz pomoć etnoloških pokazatelja te procese rasvijetliti i na taj način potkrijepiti i dopuniti povijesna i lingvistička istraživanja. Stoga ću nastojati slijediti trag određenim karakterističnim pojavama iz bunjevačke tradicijske baštine na prostorima na kojima je dolazilo do vlaško-slavenskih prožimanja, odakle su se ti zajednički kulturni elementi širili u prostoru slijedom bunjevačkih povijesnih migracija. Na temelju tih pokazatelja moguće je ukazati i na ishodište hrvatske subetničke skupine Bunjevci. Da bi se to moglo učiniti, kako je već rečeno, neće biti dovoljno u razmatranju toga pitanja uzeti u obzir samo etnološke izvore koji se tiču toga prostora. Potrebno je koristiti barem onu dostupnu etnološku građu

²⁸ Istraživanja studentica etnologije i kulturne antropologije bila su organizirana u okviru terenske nastave, da bi se kasnije nastavila njihovom suradnjom i na projektu, što je rezultiralo objavljivanjem njihovih radova u *Senjskom zborniku* (Birt et al. 2003) i u trećem svesku znanstvene monografije *Živjeti na Krivom Putu*, koji je čitav posvećen predsvadbenim i svadbenim običajima. Podatci relevantni za usporedbu pojedinih pojava iz svadbenih običaja koje u ovoj knjizi razmatram, nalaze se u dva poglavlja (Lončar i Dačnik 2009; Ivić 2009). Pojedine segmente svadbenih običaja u okviru projekta istražila je i Biserka Jaramazović 2011. godine, kojoj ovom prigodom zahvaljujem na prikupljenim podatcima (v. u popisu neinventirane građe).

²⁹ O tome detaljnije vidjeti u: Černelić 2006:273-282. Spomenut ću samo ukratko da on u svojim raspravama o Vlasima nastoji bez pravovaljanih argumenata dokazati da se naziv Vlah proširio na sve Srbe uopće, što je bio opći trend u srpskoj historiografiji – da se dokaže da je ukupno slavizirano vlaško stanovništvo bilo srpsko, te da među njima nije bilo etničkih, već samo vjerskih razlika.

³⁰ Tom se problematikom ovdje neću baviti jer je to u prvom redu problematika kojom se trebaju baviti povjesničari. Moj interes ograničen je na Vlahe kao predslavenski starobalkanski entitet odnosno na njihovo tradicijsko naslijeđe koje sadrži određena zajednička obilježja s bunjevačkim, što nedvojbeno ukazuje na međusobna etnokulturna prožimanja u daljoj prošlosti prije razdvajanja bunjevačkih ogranka.

koja se odnosi na romansko starosjedilačko stanovništvo, odnosno njihove manje skupine na prostorima Balkana, koje su kao izolirane etničke oaze sačuvale svoje jezične, etničke i etnološke osobine, nakon što su ih Slaveni po svom dolasku na jug Europe i Balkan po svoj prilici potisnuli dublje na Balkan. Na pojavu balkansko-slavenskih doticaja već su upozoravali pojedini autori.³¹ I sama sam se bavila nekima od pojava koje ukazuju na takva prožimanja (Černelić 1991; *ibid.* 2006).

Već sam naprijed napomenula da takvih izvora nema previše, koliko je poznato i koliko su mi dostupni. Zbog toga je svaki od tih izvora podjednako važan, bez obzira na njihovu kvalitativnu razinu. Dakako da bi bilo korisno imati na raspolaganju što više kvalitetnijih izvora, no moram se osloniti samo na raspoloživu građu. Gustav Weigand daje opće podatke o vlaškoj svadbi, nije dovoljno iscrpan, no pojedini podatci koje navodi dragocjeni su. Drugi važan izvor je knjiga Wacea i Thompsona (1972) u kojoj su između ostaloga opisani svadbeni običaji balkanskih Vlaha u Samarini i susjednim naseljima u Pindu na sjeveru Grčke. Autori su opisivali običaje direktnim promatranjem s početka 20. stoljeća. Također donose važne podatke, no šteta je što je njihov završni osvrt na već tada napuštene običaje relativno oskudan jer bi se detaljnijim istraživanjem sigurno moglo doći do više podataka u vrijeme njihova boravka na tom području. Dragoslav Antonijević obuhvaća u svom istraživanju Vlahe u Epiru, Tesaliji, Makedoniji i Trakiji, no njegovi podatci nisu dovoljno iscrpni i uglavnom su uopćeni za čitavo područje koje razmatra. Antonijević više manje ponavlja već ranije iznesene podatke iz drugih izvora, u prvom redu radova spomenutih autora. Ima i nešto novih podataka, no neprecizan je u citiranju izvora pa se potkradaju i pogreške. Najcjelovitije je ispitano vlaško područje u sjeveroistočnoj Srbiji i ti izvori su uz Waceovu i Thompsonovu knjigu posebno korisni za utvrđivanje specifičnih elemenata i pojava u svadbenim običajima, koje su osim u jadransko-dinarskom prostoru u istom ili sličnom obliku prisutni i među podunavskim Bunjevcima. Poneke od pojava slabo su zastupljene na tom širokom prostoru, no sačuvane su u Podunavlju. Riječ je u prvom redu o više članaka Nikole Pantelića i pojedinih članaka drugih autora o toj temi.³² N. Pantelić i M. Bošković-Matić jasno odvajaju običaje Srba od običaja Vlaha, premda su ti običaji uslijed višestoljetnog suživota u mnogim pojedinostima slični. Ostali autori iz ranijih vremena ne ističu te razlike, odnosno sve opisane običaje imenuju srpskim, što po svoj prilici neće biti ispravno, barem za dio tih običaja. Budući da i radovi u kojima se ta razlika ističe pokazuju mnoge srodne elemente u svadbenim običajima Vlaha i Srba, od kojih neki nisu općepoznati u Srba, neće biti teško relativno pouzdano utvrditi specifične vlaške svadbene elemente, od kojih je većina poznata i Vlasima, u prvom redu u Pindu, a nerijetko i šire.

Još ću se posebno osvrnuti na podatke iz upitnica Etnološkoga atlasa (EA) jer su korišteni u poglavlju posvećenom ulozi kuma u svadbenim običajima. Iz toga izvora

³¹ Usp. Kulišić 1963; i u drugim njegovim radovima; takve etnokulturne procese Kulišić naziva slavensko-vlaškom simbiozom; usp. Pantelić 1971:69; *ibid.* 1981:190-191, 227-228; usp. Gavazzi 1978:175-179; usp. Vince-Pallua 1992.

³² Grbić 1909; Milosavljević 1913; Stanojević 1925, Bošković-Matić 1962.

koriste se samo opći podatci o kumu: nazivi, uloga svjedoka, kumova čast i njegova opća uloga, izbor kuma, a okvirno i podatci o kumi i *prikumku*.³³ Zbog opće relativno niske kvalitativne razine podataka iz upitnica nisu se uzimali u obzir podatci o svadbenim običajima u cjelini. Korišteni su još i podatci o jabuci pri pozivanju svatova. Budući da je riječ uglavnom o određenim specifičnim pojavama koje nisu niti obuhvaćene pitanjima u upitnici, malo je vjerojatno da su kazivači samoinicijativno davali odgovore izvan postavljenog pitanja. I sam način ispitivanja, koji se svodi na ispitivanje prilično velikog broja tema u relativno kratkom vremenu, može utjecati na površnost u ispitivanju. Koliko su pojedini ispitivači ubrzavali postupak ispitivanja pokazuju nemali broj identičnih (ili tek s neznatnim razlikama) podataka za više sela iste ili susjedne regije. Vrlo je upitna pouzdanost takvih podataka. Osobito je veći dio teritorija Bosne i Hercegovine ispitan na taj način, tako da relativno ujednačena prostorna zastupljenost određenih pojava u pojedinim krajevima i ne mora biti ispravna. Nadalje, mreža podataka nije za sva područja podjednako gusta. Tako za podunavske Bunjevce jedva da ima podataka samo u nekoliko lokaliteta u okolici Subotice, konkretno za temu o svatovskim časnicima samo jedna ispunjena upitnica iz Tavankuta. Osim toga, ta su ispitivanja obavljena površno pa su podatci nepotpuni, dijelom i neispravni, kako su to kasnija terenska istraživanja pokazala. Ni druge regije relevantne za ovo istraživanje nemaju dovoljno gusto pokrivenu mrežu (Lika, Gorski kotar, Slavonija). Isto vrijedi i za Bosnu i Hercegovinu uz već spomenute nedostatke, kao i za neka područja bivše Jugoslavije. U kartografskom razvrstavanju podataka iznose se podatci i za izvandržavni prostor Hrvatske, tako se razmatra i prostor Bosne i Hercegovine, budući da je u okviru te države znatno zastupljen hrvatski etnički element, a osim toga brojne migracije, pa tako i bunjevačka, kretale su se preko toga teritorija. S obzirom na kvalitativnu razinu podataka u upitnicama EA, treba ih uzimati s rezervom i tek nakon usporedbe s podacima iz drugih izvora mogu se oni smatrati relativno pouzdanima. Kao takvi mogu dati samo okvir za istraživanu pojavu koji tek treba potkrijepiti i popuniti podacima iz drugih izvora.

Nedostatak podataka o nekoj pojavi u određenim područjima može dati različit pregled pojave od njezine stvarne zastupljenosti. Kontrolna i dopunska terenska istraživanja to su već pokazala za podunavske i za primorsko-ličke Bunjevce, a sasvim sigurno bi se slično pokazalo i za druga područja u kojima o određenim pojavama nema podataka. Stoga je pri razmatranju bilo koje pojave nužno barem ukazati na nedostatke te vrste u izvorima u slučaju kada se oni na drugi način ne mogu nadoknaditi.³⁴ O tim pojavama i njihovoj analizi uz pomoć etnoloških karata i podataka iz drugih izvora još će biti riječi pri konkretnom prikazu pojedinih tema u okviru poglavlja o svatovskoj časti kuma.

³³ U radu su priložene karte 2. stupnja za spomenute teme.

³⁴ Etnološkoj kartografiji i nedostacima i prednostima podataka prikupljenih za potrebe Etnološkog atlasa posvetila sam i poseban članak (usp. Černelić 1997). Za povijesno usmjerena istraživanja etnološka kartografija vrlo je korisna u razmatranju mnogih pojava. Neke teme su kartografičnije od drugih (usp. Vince-Pallua 1996). Bez takvog postupka i pristupa ponekad se niti ne može dobiti pravičan i cjelovit uvid u zastupljenost

1.5. Korištena terminologija

Etnolozi su pokušavali definirati pojam običaja, no jedino što su u tim pokušajima uspjeli pokazati jest da je riječ o slojevitom i višeznačnom pojmu koji se definira na niz različitih načina koji se mogu grupirati prema odgovarajućim karakteristikama (usp. Povrzanović 1987:41). I pored brojnih priloga diskusiji što je to običaj, kolokvij *Istraživanje običaja – pojmovi i termini* (usp. Zorić i Lozica 1987:117-130) nije dao poseban doprinos poblížem određenju pojmova običaj, obred i drugih srodnih pojmova, iako je potaknuo da se u etnološkim krugovima ti pojmovi preispitaju. Kasnija pojedinačna vraćanja tome problemu također nisu pridonijela pojašnjenju samih pojmova jer opažanje da je taj pojam suvišan i zastario nije ponudio adekvatnu zamjenu s obrazloženjem zbog čega je to potrebno (usp. Prica 1991). Osim definiranja samoga pojma upitan je i njegov smisao te je potrebno osim kulturnim fenomenom običaja baviti se i njegovim kulturnim konceptom (usp. *ibid.* 2001:61). Ostali autori koji su nakon devedesetih godina 20. stoljeća pisali o običajima i obredima kao da više nisu smatrali da je potrebno te pojmove preispitivati jer oni, bez obzira što struka s njima učini i kako ih nazove, i dalje postoje.

Za pristup istraživanju koji primjenjujem u ovome radu nije od presudnog značenja što sve pojam običaja podrazumijeva, budući da se bavim pojedinim elementima unutar svadbenih običaja, dakle jednim užim segmentom običaja kroz vremensku i prostornu dimenziju. Iz tog razloga pojam običaja shvaćam prilično fleksibilno, kao živi organizam koji u pojedinim skupina nastaje, razvija se, prilagođava, mijenja, opstaje u nekim modificiranim oblicima ili nestaje, prožima se s elementima običaja nekih drugih skupina s kojima ostvaruju kontakt ili ih od njih preuzimaju i uklapaju u vlastiti kulturni koncept i na taj način poprimaju određene specifične značajke. Takvi elementi običaja promatrani u prostornom i vremenskom kontekstu prolazili su kroz sve te faze i modifikacije, no istovremeno se u različitim sredinama mogu prepoznati određeni stabilizacijski čimbenici koji ih motiviraju za preživljavanje, bez obzira na sve moguće promjene kroz određeni vremenski slijed i prostornu disperziju. U takvim složenim povijesnim uvjetima i etnokulturnim komešanjima običaj u prvom redu promatram kao sveobuhvatan, vrlo dinamičan i višedimenzionalan pojam. Pod pojmom obreda u kontekstu svadbenih običaja podrazumijevam u davnijoj prošlosti strogo propisan čin koji daje legitimitet budućem braku, koji je u nekom nedefiniranom prošlom vremenu imao svoje simbolično i pravno značenje i kao takav bio prepoznat i uvažavan u sredini u kojoj se prakticirao. Obred je svakako stabilniji nego običaj, on ili opstaje (iako gubi izvorno i smisljeno značenje) ili nestaje, kada s vremenom prestaju razlozi za njegov opstanak. Manje je podložan promjenama, dakle i manje fleksibilan od običaja. Kada je riječ o svadbenim običajima

odgovarajuće pojave na određenom prostoru. Dakako da bi podatci na kojima se istraživanje zasniva morali biti pouzdani. Računalna tehnika izrade etnoloških karata u hrvatskoj je etnologiji tek u začetku i etnolozi je samo iznimno primjenjuju u svojem radu (v. u: Đaković, Branko. 1999. „Etnografska baza podataka i etnološka kartografija“. *Etnološka istraživanja i građa*, 6:329-343; *ibid.* 2005. „Vatre ivanjske“. *Studia ethnologica Croatica*, 17:51-72; *ibid.* 2011. *Igre oko vatre. Prilog etnološkim istraživanjima o vatri*. Samobor: Meridijani.) U ovome radu prilažem svoje ručno izrađene etnološke karte.

1. UVODNA RAZMATRANJA

jima svi mnogobrojni obredni i običajni elementi od kojih se sastoje, zajedno slažu mozaik koji stvara cjelinu. Iako bih danas možda nešto drukčije opisala svadbene običaje, za mene oni i dalje

... predstavljaju složeni sklop obrednih, religijskih, mitoloških, magijskih, simboličkih i običajno-pravnih postupaka, koji sukladno čine cjelovitu strukturu. S obzirom da je riječ o pojavi koja je neposredno vezana uz prijelomne trenutke u životu pojedinca, a u kojima sudjeluje uža – ponegdje i šira – društvena zajednica, mogli bismo svadbu okarakterizirati kao folklornim obilježjima insceniranu predstavu protkanu simboličkim i magijskim obredima, običajima i postupcima, te reguliranu običajno-pravnim normama u čijem su središtu pojedinci (mladenci) oko kojih se kao u koncentričnim krugovima po utvrđenom hijerarhijskom slijedu nižu ostali sudionici predstavljenog obreda (Černelić 1991:12).

Kada koristim sintagmu *svadbeni obred* imam u vidu ukupnost obreda i običaja koji toj cjelini daju smisao i legitimitet.

2. Odabrane teme iz svadbenih običaja

U ovoj knjizi bavim se samo odabranim pojavama i određenim specifičnim elementima svadbenih običaja, čiji prikaz slijedi u ovome poglavlju, sa svrhom koju sam pojasnila u uvodnim poglavljima. Nakon njihove detaljne analize u konačnici sve te razmatrane elemente promatram u njihovoj ukupnosti u vremenskom i prostornom kontekstu.

2.1. Svatovska čast kuma

2.1.1. Uvodna razmatranja i polazišta za istraživanje

Uloga svatovskog časnika kuma bila je tema pojedinih poglavlja i u mojim prethodnim knjigama. Rezultati tih početnih istraživanja dali su mi poticaj za daljnje proučavanje kumove uloge.³⁵ Stoga mi je namjera u ovoj knjizi dati detaljan komparativni uvid u pojedine važnije segmente kumove uloge u svih bunjevačkih ogranaka i u širem prostornom kontekstu jugoistočne Europe.

Svatovski časnik s imenom *kum* nije poznat u slavenskoj tradicijskoj baštini. Sam naziv kum romanskog je podrijetla: *compater* prema *commater* (cognation spiritualis) u značenju kršteni i vjenčani kum (Skok, 1972:231-232). Među južnoslavenskim narodima kum kao svatovski lik dosta je raširena pojava, izuzev u Slovenaca. Uvođenjem kršćanskih elemenata u svadbene običaje pojavila se osoba s tim nazivom i dužnošću svjedočenja pri crkvenom obredu vjenčanja. Tridentski koncil 1563. godine donio je odluku da se pravno važećim smatraju samo oni brakovi koji će biti sklopljeni pred svećenikom i dvojicom svjedoka (usp. Komorovský 1976:172).³⁶ Na taj način pojavila se potreba da neki od postojećih svatovskih časnika prihvati i tu dužnost uz ostale koje ima u ukupnom svadbenom obredu ili da je preuzme osoba kojoj će to biti jedina istaknutija uloga u svadbi. Uloga vjenčanog svjedoka, dakle, relativno je nova pojava u povijesti rimokatoličkog braka koja se morala uklopiti u već postojeći tradicijski model svadbenih običaja određenog kraja. Kuma kao svatovskog časnika ne poznaju ni zapadni ni istočni Slaveni, već se samo u nekih slavenskih naroda ističu krsni kum i kuma kao počasni svadbeni gosti, osobito u Rusa i Slovaka, za razliku od većine južnih Slavena. Već sama ta činjenica, kao i romansko

³⁵ Još sam u svojoj prvoj knjizi *Uloge i nazivi odabranih svatova* (1991:28-64; 181-193) razmatrala ulogu i dužnosti kuma tijekom svadbe, kao i u sljedećoj knjizi *Bunjevačke studije*, u kojoj sam u jednom potpoglavlju dala prikaz njegove uloge u primorsko-ličkih Bunjevaca, uz kraći komparativni osvrt i na podunavske Bunjevce i širi prostorni kontekst te ukratko ukazala na kuma kao jednu od srodnih pojava u svadbenim običajima Bunjevaca i balkanskog stanovništva romanskoga govora (2006:56-60, 228). Također sam ulogu kuma razmatrala i u pojedinim člancima na prostoru Dalmatinske zagore i Like (2007b, 2009).

³⁶ Ta se odluka odnosi samo na rimokatolike. Komorovský ne navodi je li i kada je ta obveza ušla u pravoslavni vjenčani obred, a ne raspoložem tim podatcima niti iz drugih izvora. Pravoslavna crkva je povremeno kroz srednji vijek i kasnije raznim naredbama i propisima određivala da se brak smatra pravovaljanim samo ako se sklopi u crkvi i ako ga blagoslovi svećenik, ali nema spomena o propisanim svjedocima (usp. Đorđević 1984:253-255). Činjenica je da vjenčani svjedok postoji i u kršćana pravoslavne vjere.

podrijetlo samoga naziva, upućuje da je kod svadbenog kuma riječ o pojavi koju su Slaveni prihvatili dolaskom na jug, u doticaju sa starosjedilačkim stanovništvom romanskog podrijetla, koje su na tim prostorima zatekli i potiskivali. Stoga u daljnjem istraživanju polazim od te pretpostavke.

Iz svoje osnovne uloge vjenčanog svjedoka u crkvi kum je u nekim krajevima Hrvatske, i u nekih susjednih južnoslavenskih naroda, izrastao u jednoga od najvažnijih svatovskih časnika. Takav se razvojni proces ove uloge odigrao i među podunavskim Bunjevcima. Zanimljivo je da se u dalmatinsko-dinarskom prostoru naziru tek začetci toga procesa, gdje je kum tek sporadično posebno važan svatovski časnik. Na području primorsko-ličkih Bunjevaca kum se ponegdje javlja također kao glavna ličnost u svatovima.³⁷ Zanimljive su i neke druge pojedinosti koje se tiču uloge kuma, kao što je pozivanje kuma, običaj odlaženja po kuma, njegov ispraćaj, posjećivanje kuma nakon svadbe, poseban kumov prilog u hrani, kumov kolač i druge pojedinosti. Te pojedinosti čine karakteristična obilježja uloge kuma u podunavskih Bunjevaca, a prema ranijim i osobito prema najnovijim istraživanjima i u Primorju i u Lici. Nadalje ih je moguće pratiti i na području Livanjskog polja u jugozapadnoj Bosni, dijelom u Hercegovini, te u Dalmaciji, osobito u njezinim krajnjim južnim dijelovima, uključivši i Boku kotorsku (usp. Černelić 1991:43, 51-57; ibid. 1992.; ibid. 1996). Upravo su u južnoj Dalmaciji i u Boki kotorskoj neke od tih pojava zastupljene više nego u nekim drugim krajevima ovih prostora u kojima bi se očekivalo više bunjevačkih tragova. Neke od spomenutih pojedinosti vezanih uz ulogu kuma potvrđene su i u dijelovima crnogorskog područja. Osobito je široka zastupljenost spomenutih karakterističnih elemenata kumove uloge među vlaškim stanovništvom sjeveroistočne Srbije, koji se ovdje naziva *naš* (usp. ibid. 1991:137-139; ibid. 2006:59-60).

Na temelju tih saznanja o kumovoj ulozi u razmatranju pojave svatovske časti kuma u bunjevačkoj, u hrvatskoj uopće i u široj južnoslavenskoj tradiciji, polazim od pretpostavke da je riječ o preuzimanju i uklapanju elemenata uloge glavnog vlašskog časnika zvanoga *nun(u)* (sjeverni Pind u Grčkoj i u Vlaha uopće) ili *naš* (Vlasi u sjeveroistočnoj Srbiji), koji ima vrlo slične karakteristične uloge u svadbenim običajima. Osim toga, *nun(u)* i *naš* rumunjski su nazivi za kuma: *naș* < *nunaș* < latinski: *nonnus* (Skok 1972:231). Većina postupaka i običaja vezanih uz tu ulogu nije svojstvena niti jednom drugom časniku u hrvatskim svadbenim običajima uopće, a ne poznaju ih niti ostali južni Slaveni, kao ni zapadni ni istočni Slaveni. Osnova naziva kum također je romanska, no taj naziv dolazi sa zapadnog romanskog područja (*compater*). Kumova široko zastupljena uloga u običajima (ne samo svadbenim) vezana je, u prvom redu, uz vjerske crkvene obrede. Uz taj su se crkveni protokolarni karakter uloge uklopili određeni tradicijski obredni postupci svojstveni glavnom vlaškom svatovskom časniku *nunu*, s područja ostataka romanskih starosjedilačkih skupina, koje su se u svojim stočarskim selidbama kretale u

³⁷ Usp. Černelić 1991:37-38, 128; ibid. 1999:41; ibid. 2006: 56-58, 218-219, 221-223; ibid 2009:219-220; ibid. 2010, Lasić 1999; Birt et al. 2003:488-491; Lončar i Dačnik 2009:124-128.

pravcu zapada prema Jadranu, gdje su se stjecala raznorodna kulturna strujanja. Prema tome, zapadnoromanski utjecaji, s jedne strane (sklapanje kumstva uopće, potaknuto od rimokatoličkih crkvenih krugova), i istočnoromanski utjecaji, s druge strane (tradicijski elementi vezani uz uloge glavnog svatovskog časnika), stopili su se u doticaju s novim slavenskim slojem u svatovskoj časti *kuma*. Taj naziv u većini hrvatskih krajeva odgovara njegovu izvornom značenju, vezanom uz crkvenim propisima novonastalu ulogu svjedoka pri činu vjenčanja. U nekim krajevima, pored te primarne uloge, još su se ranije morali nataložiti elementi drukčijeg izvorišta iz čijeg je uzajamnog prožimanja nastao svatovski časnik označen imenom *kum*, preuzetim iz kršćanske terminologije.

Ti procesi morali su prethoditi pojavi i ulozi kuma u kršćanskom obredu vjenčanja, koja je u tom svom izvornom obliku zahvatila znatno širi prostor. Svatovskom časniku u nastajanju kršćanstvo je odredilo naziv i sudjelovanje u vjerskom dijelu obreda vjenčanja, koji je prvobitno zapravo nametnut tradicijskom činu sklapanja braka u kojega se postupno uklapao. Isti se prakticirao kroz određene simbolične svadbene obrede, čija je izvedba davala pravnu valjanost braku (usp. Komorovský:172). Osnovu za ostale specifične elemente te uloge na jednom užem prostoru valja tražiti u predslavenskom kulturnom sloju. Takva zapažanja navode me na drugu pretpostavku: to je tek jedan od mnogih specifičnih elemenata koji se na dinarsko-jadranskom prostoru oblikovao usporedo s nastajanjem etničke skupine Bunjevaca. U razvojnom procesu međusobnih prožimanja mnogih slavenskih i starosjedilačkih kulturnih elemenata, poprimili su Bunjevci svoju osebujnu etnokulturnu fizionomiju, očuvanu (barem u reliktima) i nakon višestoljetnog izbivanja izvan svoje izvorišne jezgre, u novim sredinama u Podunavlju, u Primorju i u Lici.

Na temelju dosadašnjih saznanja o ulozi kuma, u daljnjem istraživanju nastojat ću ući u trag ishodištu ove svatovske časti te utvrditi procese njegova nastajanja i izrastanja u vodećeg svatovskog časnika u podunavskih i primorsko-ličkih Bunjevaca kao i načina njegova uklapanja u postojeći tradicijski model bunjevačke svadbe. Zanimljivo je, a možda i indikativno, da upravo u ishodišnom središnjem dalmatinsko-dinarskom prostoru tih potvrda ima razmjerno malo. Nadalje, praćenjem prostorne raširenosti pojave kuma uopće te njegove uloge na ukupnom hrvatskom etničkom prostoru moguće je utvrditi njegov razvojni put i njegovo mjesto ne samo u bunjevačkoj, već i u ukupnoj hrvatskoj tradicijskoj baštini i u širem prostornom kontekstu jugoistočne Europe.

2.1.2. Uloga svjedoka

2.1.2.1. Opća polazišta

S obzirom na složene etnokulturne i povijesne okolnosti nastanka i oblikovanja kuma, u razmatranju njegove uloge u bunjevačkim svadbenim običajima valja krenuti od općih podataka o kumu, te utvrditi širenje pojave kuma uopće na području jugoistočne Europe. To se može postići istovremenim razmatranjem uloge svjedoka, budući da je to izvorna kumova uloga, odnosno vezana je uz sam naziv koji je izjednačen s tom ulogom i kao takva je najraširenija pojava. Uvođenjem svjedoka

u crkveni obred vjenčanja pojavio se i naziv *kum* u svom izvornom značenju. Kum je u Bunjevaca glavni svatovski časnik po časti i po ulozi koju ima u svadbenim običajima; u isto vrijeme on je i svjedok na vjenčanju uz staroga svata ili djevera (*divera*). Ta se uloga kuma smatra u običajima u toj mjeri sporednom, da je kazivači, bez poticaja ispitivača, uglavnom ne bi niti spomenuli. Prema tome, trebalo bi krenuti obrnutim putem, odnosno ulogu svjedoka razmatrati sasvim okvirno nakon prethodnog razmatranja kumove primarne uloge u Bunjevaca, a to je u prvom redu uloga svatovskog starješine. Međutim, smatram da je ipak prvo potrebno utvrditi širi prostorni kontekst opće raširene kumove uloge svjedoka jer je to njegova izvorna uloga. Na taj način ujedno se dobiva uvid i u prostor njegove pojavnosti u svadbenim običajima uopće. Stoga u razmatranju treba krenuti od općih karakteristika kumove uloge prema posebnim bunjevačkim specifičnostima.

Dakle, kako sam već napomenula, uloga svjedoka opće je raširena uloga kuma gotovo u svih južnoslavenskih naroda. Jedino Slovenci taj naziv ne rabe za ulogu vjenčanog svjedoka. Razmatranje kartografskih podataka raspoređenih u prostoru pridonijet će utvrđivanju približne granice kumove pojavnosti prema zapadu. Treba ponoviti i naglasiti da pritom polazim od pretpostavke da je kum kao časnik novija pojava nastala dolaskom Slavena na jug. Naziv je romanskog podrijetla i izvorno je imao samo značenje svjedoka pri crkvenom činu vjenčanja i pri krštenju, da bi se kasnije vezao i uz druge vjerske i tradicijske obrede (krizmano i šišano kumstvo). U toj činjenici treba zapravo tražiti objašnjenje česte pojave kuma u svadbenim običajima na tako širokom prostoru. Kako je taj propis od strane Rimokatoličke Crkve uveden u 16. stoljeću, riječ je, dakle, o relativno novoj pojavi, koja u svojem ishodištu nije tradicijska, te se čini da se na različite načine postupno uklapala u tradiciju svih kršćanskih naroda.³⁸ Dakle, izvorno oznaka kum nije bio naziv za svatovskog časnika, već samo za svjedoka. Tu činjenicu potvrđuju i podatci iz upitnica EA jer je opće raširena upravo ta njegova uloga, za razliku od njegove časničke uloge koja je ograničena samo na određena područja. To bi, dakle, bila jedna razvojna linija kumove uloge, prema kojoj je kum zadržao samo osnovna svojstva svoje uloge određena uvođenjem kršćanskih odredbi u tradicijske svadbene običaje. Druga razvojna linija bila bi ona prema kojoj se naziv kum vezuje i uz druge, strane i nove, elemente u svadbenim običajima slavenskih doseljenika.

Kum je svjedok ili jedan od svjedoka i kod katoličkog i kod pravoslavnog stanovništva, te još samo kod Mađara protestanata. Grkokatolici, evangelici, muslimani nemaju kuma kao svjedoka, no Muslimani poglavito u Bosni i Hercegovini dijelom su prihvatili kuma u toj ulozi, po svoj prilici pod utjecajem svojih katoličkih i pravoslavnih susjeda. U Muslimana ponekad postoji kum kao jedan od časnika ili svatovskih gostiju, a da zapravo nema ulogu svjedoka. Postoji razlika između pravoslavnog i katoličkog stanovništva kada je riječ o broju svjedoka. U pravoslavnih

³⁸ Ne može se znati kada je taj proces započeo jer, kako sam već naprijed naglasila, ne raspolazem podatcima je li, kada i gdje odluka o obvezi vjenčanog svjedoka službeno uvedena i od strane pravoslavnih crkava ili se možda ta uloga, kao što je bio slučaj s nazivom kum, proširila pod utjecajem katolika prema istoku i na pravoslavni svijet.

prevladava kum kao jedini svjedok, premda to nije isključiva mogućnost. Znatno su rjeđe kumovi u paru nego što je to slučaj kod katolika, ali se često kum javlja kao svjedok u paru s nekim drugim svatovskim časnikom. To ne znači da je ta pojava svojstvena samo pravoslavnom obredu vjenčanja. I kod katolika je kum često svjedok uz nekog drugog časnika. Ta pojava, dakle, nije uvjetovana užom vjerskom pripadnošću. U obje kršćanske konfesije sve su mogućnosti zastupljene, samo u jednih prevladava jedna, a u drugih neka druga, pa tako iznimno i katolici ponekad imaju kuma i kao jedinog svjedoka. Te ću se pojedinosti još konkretnije dotaknuti pri razmatranju uloge vjenčanih svjedoka na temelju podataka razvrstanih na priloženoj karti (Karta 1).

Za kumovu ulogu svjedoka pri vjenčanju upitnice EA gotovo su jedini izvor podataka. Zanimljivo je da u objavljenoj građi rijetko, gotovo iznimno, ima o tome podataka, kao da se ta uloga sama po sebi podrazumijeva. Gotovo sa sigurnošću može se reći da mora da je tako, budući da je pri crkvenom činu vjenčanja obavezan svjedok ili svjedoci, no na taj se način ne dobivaju pokazatelji o osobama odnosno časnicima kojima je ta uloga u pojedinim krajevima dodijeljena. Stoga se kada je riječ o kumu u ulozi svjedoka mogu osloniti u prvom redu na podatke iz upitnica EA. Na taj način prostorni pregled i raspored te pojave može se smatrati okvirnim i tek relativno pouzdanim. S obzirom na manjkavosti drugih izvora nema druge mogućnosti za utvrđivanje ove kumove uloge. U upitnicama je na to pitanje najčešće naveden odgovor, pa čak i negativni odgovori, koji inače ponajviše nedostaju, budući da su pitanja tako koncipirana da traže konkretan odgovor, bilo pozitivan bilo negativan.³⁹ Međutim, ti odgovori nisu uvijek precizni pa se događa da se sasvim neodređeno navodi da su kumovi svjedoci, a kasniji odgovori pokazuju da u istom lokalitetu postoji samo jedan kum. Ponegdje se ističe da se uz kuma u toj ulozi javlja i neki drugi časnik, kojega samo dok obavlja tu dužnost nazivaju kumom, pa se po svoj prilici otuda kumovi kao svjedoci navode u množini. No, ima podataka koji nisu precizni pa nije jasno što to znači, odnosno je li kum možda jedini svjedok ili je uz njega neki drugi časnik, ali nije precizirano koji. Dakle, osnovu za analizu kumove uloge svjedoka daju, u prvom redu, podatci iz upitnica EA, dijelom i prikupljeni podatci na bunjevačkim područjima. Područje Bačke vrlo je slabo pokriveno podacima iz upitnica EA, pa bez sakupljenih podataka na terenu ne bi bilo pravoga uvida u kumovu ulogu podunavskog bunjevačkog ogranka. Stoga su izvan upitnica EA jedino podatci za Bunjevce u Bačkoj uneseni na kartu, kao i za bačke Šokce, budući da se takvi podatci mogu naći u novijoj literaturi (Bosić 1992).

Činjenica da drugi izvori vrlo rijetko ističu taj podatak ujedno je to neizravna potvrda da je riječ o pojavi „novoje“ nekoliko stoljeća, koja je nametnuta postojećoj tradiciji, pa se u opisu tradicijskog slijeda svadbenih običaja taj podatak najčešće izostavlja. Kao takva pojava se ne uklapa prirodno u taj slijed što je, čini se, razlog da se u većini opisa svadbenih običaja ta uloga niti ne spominje. Vlastita terenska

³⁹ Upitnica IV, tema 122, pitanje 3: *Tko od svatova vrši ulogu svjedoka koji po crkvenim i građanskim propisima moraju biti prisutni kod vjenčanja i kako se zovu (svjedoci, kumovi, većili, djeveri ili?)*

istraživanja, kao i istraživanja suradnika u okviru projekta, potvrdila su također sličan odnos kazivača prema ovoj ulozi, koji tek na izričito pitanje tko je svjedok kod vjenčanja navode i taj podatak.

Zanimljivo je da se često pojavljuju dvojica kumova kao svjedoci, no nerijetko je kum svjedok uz drugog svatovskog časnika. Čini se da se naziv kum često koristi u značenju svjedok pa ga kazivači navode u množini, premda se radi o dva časnika, od kojih je jedan kum, a drugi može biti neki drugi časnik (najčešće djever ili stari svat). Ponekad su podatci o tome precizni, no često se samo neodređeno navodi da su kumovi svjedoci. Budući da se u tim lokalitetima ističe postojanje jednoga kuma, po svoj prilici je drugi svjedok netko od drugih časnika, ali kazivači podatke ne iznose precizno. Površni ispitivač ne uočava taj nesklad te ne traži od kazivača precizniji odgovor. Ponekad kazivači navode da su kumovi svjedoci, ali pritom ističu da su to zapravo kum i odgovarajući drugi svatovski časnik, koji se u ulozi svjedoka naziva kumom. To je još jedan primjer poistovjećivanja naziva kum s oznakom za svjedoka. Ti su nazivi često sinonimi, osobito kada kum i nema druge važnije uloge u običajima, pa se zapravo uloga i naziv izjednačavaju u značenju. Tako se umjesto izraza svjedok koristi izraz kum u značenju svjedok, a da pritom kum ne postoji ni kao svjedok ni kao časnik. U ulozi svjedoka javlja se netko od svatovskih časnika pa se navodi da ulogu kuma ima, primjerice, djever. Navedene činjenice dodatno kompliciraju i onako već dosta složeni kartografski mozaik uloge svjedoka pri crkvenom činu vjenčanja. Zbog nepreciznih odgovora često se mora dešifrirati što je kazivač pritom imao na umu odnosno kako je ispitivač protumačio njegov iskaz. To ujedno može značiti da je upravo takav razmještaj pojava kakav je u kartografskom pregledu naznačen relativno ispravan, s obzirom na nedovoljnu preciznost pojedinih podataka, barem što se tiče pravilnog prostornog razmještaja svake od tih pojava. U klasifikaciji podataka izdvajam one podatke u kojima se jasno ističe da je kum druga oznaka za svjedoka, a to zapravo znači da ga nema kao svatovskog časnika, već se nazivom kum označava uloga vjenčanog svjedoka uopće. Prostoru u kojima se na ovaj način objašnjava značenje pojma kum područja su za koja ima neizravno negativnih podataka o kumu. To je u prvom redu područje sjeverozapadne Hrvatske, na kojemu se također često navodi i podatak da je kum novija pojava u svadbenim običajima. U ostalim krajevima Hrvatske i Bosne i Hercegovine dvojica kumova često se javljaju u ulozi svjedoka, rjeđe se spominju i više od dvojice kumova. Za dio tih podataka nije uvijek jasno je li neki drugi časnik taj drugi svjedok uz kuma. Takvi su podatci označeni znakom pitanja na priloženoj karti. Mali je broj potvrda o dvojici kumova u Makedoniji, Srbiji, Vojvodini, dok se u Crnoj Gori kum poglavito javlja kao jedini svjedok na vjenčanju. Uz te mogućnosti na cijelom prostoru u različitom omjeru kum se javlja kao svjedok uz nekog drugog svatovskog časnika. Uz kuma je svjedok sasvim općenito govoreći najčešće djever ili stari svat, a u nekim krajevima oba ta časnika zajedno s kumom. Sporadično se javljaju još i neki drugi svatovski časnici ili sudionici uz kuma u toj ulozi (primjerice, kuma, prikumak). Takve su više manje pojedinačne potvrde označene posebnim znakom na priloženoj karti drugog stupnja.

2.1.2.2. Karta 1: Uloga svjedoka

Sve dosad rečeno uvodni je i okvirni pregled vrlo složene slike kumove uloge svjedoka i osnovnih mogućih kombinacija časnika u ulozi svjedoka. Svi su podatci prikazani na karti drugog stupnja, koja je nastala, kako je već spomenuto, na temelju radne verzije karte prvoga stupnja. Posebno su istaknute sljedeće pojave: nema kuma; nema podataka o kumu; kum je izjednačen s djeverom; kum je izjednačen sa starješinom; kum je druga oznaka za svjedoka; kum nije svjedok; nema podataka o ulozi svjedoka; svjedoci su: kumovi; jedan kum; kum i ? (kumovi). Moguće kombinacije kuma i drugih svatovskih časnika u ulozi svjedoka su sljedeće: kum i stari svat; kum i djever; kum, stari svat i djever; kum i prikumak; kum i kuma; kum, stari svat i kuma; kum, djever i kuma; kum, djever ili stari svat; kum(ovi) ili djever(i); kum (izjednačen s djeverom) i kuma; stari svat sam.

U prikazu građe započet ću s iznošenjem negativnih podataka. Na taj se način ujedno dobiva pregled zastupljenosti pojave kuma na hrvatskom etničkom prostoru, kao i na prostorima susjednih južnoslavenskih naroda. Svi južnoslavenski narodi osim Slovenaca poznaju kuma i kako priložena karta pokazuje, njegova je uloga svjedoka opće raširena u tom prostornom okviru. Samo je jedna potvrda kumova u ulozi svjedoka kod Slovenaca uz hrvatsku granicu. I pored takve opće raširenosti ove kumove uloge, za pojedine lokalitete ističe se da nema kuma. To se u prvom redu tiče stanovništva muslimanske vjere (Muslimani, Albanci, rijetko i Turci), sporadično i drugih manjih vjerskih skupina. Ipak dio Muslimana, poglavito u Bosni i Hercegovini poznaje kuma, što se može tumačiti prihvaćanjem običaja susjednih naroda u čijem okruženju žive.

U prikazu ove teme krenut ću od područja Makedonije prema zapadu, gdje u graničnom pojasu prema Sloveniji, zahvaćajući i dio teritorija sjeverozapadne Hrvatske, prestaje pojava kuma. Negativnih podataka o kumu u Makedoniji ima malo. Uglavnom je riječ o pojedinačnim razasutim potvdama u zapadnoj Makedoniji, te nešto više potvrda u sjevernoj i sjeveroistočnoj Makedoniji. Približno polovica tih negativnih podataka odnosi se na Muslimane, većinom Albance.⁴⁰ Slično vrijedi i za

⁴⁰ Svi opći podatci o kumu unosili su se u posebno pripremljeni računalni program za razvrstavanje tih podataka. Na taj način mogu se statistički razvrstati i podatci o narodnosti i vjeroispovijesti stanovništva u pojedinim lokalitetima. Brojčani pregled može se dobiti na osnovi selektiranih podataka, no u komentaru rasporeda podataka izbjegavam baratati s konkretnom brojčanom statistikom jer ne mogu jamčiti potpunu ispravnost svih tih podataka. Nije moguće u svakom lokalitetu sasvim pouzdano utvrditi sastav stanovništva. Primjerice, u području sjeveroistočne Srbije nije uvijek navedeno da se radi o vlaškom ili i o vlaškom stanovništvu pa sam ponegdje sama unosila ispravke. Moguće je da takvih nedostataka ima i u upitnicama za Makedoniju jer se tu često javlja i vlaški naziv za kuma *nun(ko)*, a samo se iznimno u upitnicama ističe da je riječ o vlaškom stanovništvu. Na području Crne Gore kao narod najčešće se navode Srbi umjesto Crnogoraca ili je barem takva tendencija uočljiva kod pojedinih ispitivača (primjerice, Jovan Vukmanović). To je jedan od razloga zašto sve brojčano izražene podatke treba uzimati kao relativno pouzdane jer intervencija da se isprave tendenciozno navedeni podatci o narodnosti i vjeri možda ne bi u svakom slučaju bila ispravna. Takve bi ispravke trebalo učiniti na općoj razini pri revalorizaciji upitnica za sve ispitane lokalitete. Dok to ne bude obavljeno, svaki će se novi istraživač spoticati o iste pogreške, a u nastojanju da ih ispravi i sam može napraviti nove te stoga s ovim pitanjem treba baratati s oprezom. Zahvaljujem prof. emeritusu Vitomiru Belaju na pripremanju računalnog programa za unošenje i razvrstavanje ovih podataka. U etnološkim istraživanjima ove

Srbiju. Većina negativnih podataka odnosi se na Albance, pravoslavne i muslimane, na Kosovu i na Muslimane na području Sandžaka. Pojedinačno i Albanci imaju kuma, a u jednom slučaju se ističe da je to novija pojava, što se po svojoj prilici može smatrati važećim i za ostale takve potvrde, ali bez preciznog vremenskog određenja. Negativni podatci o kumu u Crnoj Gori pretežno se tiču muslimanskog, no dijelom i pravoslavnog stanovništva: nešto je više tih potvrda na sjeveroistoku Crne Gore uglavnom na području Sandžaka uz pojedinačne potvrde u zapadnoj Crnoj Gori i na krajnjem jugu crnogorskog primorja. Negativni podatci u Bosni i Hercegovini odnose se gotovo isključivo na Muslimane, u pojedinačnim slučajevima i na Srbe, a samo je jedna takva potvrda u Hrvata u zapadnoj Hercegovini. Negativnih podataka o kumu ima još i u Vojvodini, nešto više u Bačkoj. Ti se podatci odnose na Slovake (evangelike i grkokatolike). Jedan je negativan podatak o kumu u Slovaka u hrvatskom dijelu Srijema uz Dunav, što je jedini podatak te vrste u tom dijelu Hrvatske.

Negativnih podataka o kumu na području Hrvatske ima duž granice sa Slovenijom, gdje je to također nepoznata pojava. Pojedinačnih potvrda ima u Istri, te u Gorskom kotaru u okolici Čabra. Veći je broj negativnih podataka o kumu u području sjeverozapadne Hrvatske. Granični pojas u kojemu se počinje gubiti kum počinje približno od Žumberka preko Pokuplja do Banije, zahvaćajući zapadne dijelove Moslavine, zaobilazeći Bilogoru do Križevaca, uključivši Podravinu od Kalnika preko Koprivnice, Hlebina, Molvi, približno do Đurđevca i Pitomače. Taj je granični pojas na karti označen isprekidanom nešto debljom crtom. Takvo granično područje negativnih podataka o kumu približno se poklapa s granicom današnje rasprostranjenosti kajkavskog narječja, uz neznatna odstupanja uz sam granični pojas, gdje dolazi do susreta različitih kulturnih elemenata, što podrazumijeva mogućnost njihova miješanja. Unutar zapadnog graničnog pojasa pojava kuma prodire i u kajkavsku jezičnu zonu. Nekoliko potvrda o dvojici kumova u okviru tog područja također se uglavnom poklapa s kartom današnjeg rasporeda kajkavskog narječja, gdje se javlja manja oaza štokavskog narječja u Podravini (usp. Brozović 1970, dijalektološka karta br. 2 u prilogu).⁴¹ Često se uz podatke o kumu na kajkavskom području naglašava da je riječ o novijoj pojavi. Ako se podrobnije razmotri to područje također se mogu zapaziti i specifični negativni opisni podatci u okviru općih negativnih podataka o kumu za čitav taj prostor.⁴² Ponekad se ističe

vrste, u kojima se barata s velikim brojem podataka, za njihovu klasifikaciju i sistematizaciju, ovakvi programi mogu biti od velike koristi. Navedena konkretna računalna priprema obrade podataka može se u hrvatskoj etnologiji smatrati počecima sve izraženije potrebe za primjenu kvalitativnog analitičkog kodiranja podataka putem računalnih programa (usp. Emerson 2001; usp. Charmaz 2001; usp. Potkonjak 2014:82-84). Ovakav metodički postupak sistematizacije podataka primjenjivan je i ranije u etnološkim istraživanjima, no bez korištenja računalnih programa (primjerice, Andrić 1972; Černelić 1991).

⁴¹ Usporedo s kartografskim rasporedom odgovarajućih podataka nadalje ću njihovu rasprostranjenost pratiti i u usporedbi s dijalektološkim kartama (predmigracijskog i današnjeg rasporeda pojedinih dijalekata) budući da su oni nerijetko određeni i govornim osobinama pojedinih skupina stanovništva na odgovarajućem prostoru te se na taj način mogu također objasniti mogući procesi koji su utjecali na njihovu opstojnost kao i nastale promjene u vremenu i prostoru.

⁴² Takav bi postupak analize bio metodički upitan, budući da bi se na taj način izjednačili različiti vremenski presjeci prostorne rasprostranjenosti razmatrane pojave. Na nastale promjene u samoj tekstualnoj analizi ukazat će se kad god o tome bude odgovarajućih saznanja. Potreban je kratak osvrt na formulacije takvih

da je kum zapravo druga oznaka za svjedoka (ne precizira se tko je svjedok, je li neki od svatovskih časnika ili možda i običan svat), a to zapravo znači da se izraz kum izjednačava u značenju s izrazom svjedok. Na karti je sjeverozapadno područje Hrvatske s najviše negativnih podataka o kumu odvojeno od ostaloga prostora nešto debljom isprekidanom linijom, a unutar toga područja označeni su takvi specifični negativni opisni podatci.⁴³ Unutar područja negativnih podataka o kumu ima pojedinačnih pojava kuma u ulozi svjedoka i to u sljedećim situacijama: kumovi u paru, kum i djever, kum i kuma, jedan slučaj kombinacije kuma i staroga svata u Žumberku, uz nekoliko slučajeva kada nije precizno navedeno tko je drugi svjedok uz kuma. Zanimljivo je da u području Moslavine pojava izjednačavanja kuma i djevera presijeca pojavu kuma i djevera u ulozi svjedoka, koja dijelom zadire u pravcu sjeverozapada, gdje se nadalje kum gubi, te se nastavlja preko Lonjskog polja do Posavine preko Jasenovca približno do Dubice. U tom istočnom graničnom pojasu negativne podatke o kumu smjenjuju podatci o dvojici kumova u ulozi svjedoka, dijelom i u kombinaciji kuma i djevera u toj ulozi u području zapadne Slavonije i Posavine te nadalje prema Pokuplju. Južno od tog graničnog pojasa u Pokuplju ima dosta neispitanih lokaliteta, s nešto pojedinačnih potvrda kuma i nekog drugog časnika u ulozi svjedoka. Ti su podatci, premda rijetki, dosta šaroliki, a nešto južnije započinje nešto kompaktnije područje pojavnosti dvojice kumova u ulozi svjedoka.

Zanimljivo je usporediti kartografske podatke s podacima iz literature o pojavi kuma za ovo područje. Većina tiskanih izvora za područje sjeverozapadne Hrvatske s izuzetkom barem dijela Moslavine (jer ih nema) potvrđuju da kuma u svadbenim običajima nema, preciznije rečeno, autori članaka ga ne spominju.⁴⁴ Pojedini izvori ističu pojavu izjednačavanja kuma s nekim od svatovskih časnika, u prvom redu s djeverom. Tako se za krapinski kraj navodi da *devera* nazivaju još i *debelim kumom*, dok je u okolici Zagreba *debeli kum* kasniji naziv za djevera (Kozina 1988:2; Barlek 1987:308). U Virju je *dever* u novije vrijeme *drugi kum*, dok je *starešina prvi kum* (Dolenec Dravski 1987:71). U Donjoj Stubici se nazivi kum i kuma uvode u svadbenu terminologiju tridesetih godina, a k tome i *debeli kum* i kuma, a kasnije su se još i udvostručili pa postoje dva kuma, a njihove se žene nazivaju kumama (Rajković 1973:161). U Prigorju je s vremenom također došlo do promjena, pa su u suvremenom svadbenom obredu vjenčanja dva glavna svatovska časnika nevjestin i mladoženjin kum s kumama, od kojih je mladoženjin kum važniji (Supek-Zupan 1983:25). Zanimljivo je da se i kod podravskih Hrvata u Mađarskoj ističe da je *dever* ujedno bio i vjenčani kum, što će reći svjedok, a u daljnjem iznošenju podataka autorica koristi naziv vjenčani kum (Begovac 1994:23). Na svadbi u kajkavskom selu Jakopovac na sjevernim obroncima Bilogore nema kuma, dok u štokavskom selu Klokočevac na njezinim južnim obroncima kum postoji kao najvažniji svatovski časnik (Ivančan i

negativnih podataka. Ako bi se pojava kuma razmatrala u novije vrijeme slika ovoga područja bila bi prilično drukčija, budući da se dosta često ističe da je kum novija pojava. Ovi slučajevi nisu posebno označeni na karti. Često se oni poklapaju i s pojavom izjednačavanja kuma s djeverom.

⁴³ Vidi legendu uz priloženu kartu.

⁴⁴ Blažeka 1939; Hranjec 1991; Feletar 1982; Cajnko 1896; Međimorec 1896; Ivančan 1966; Kotarski 1916; Brolich 1935; Lang 1913; Dokušec 1935; Križe 1903; Kovačević 1976; Rožić 1908; Čuk 1962; Sertić 1935.

Lovrenčević 1969:32). Približni granični pojas pojavnosti kuma na Bilogori u svadbenim običajima u isto vrijeme je i sjeverni granični pojas štokavskoga narječja, a to potvrđuje i kartografski raspored podataka. Primjeri izjednačavanja kuma i djevera u dijelu izvora, kao i negativni podatci o kumu u većini poglavito starijih izvora, također su suglasni s podacima razvrstanim na karti. Zanimljiv je primjer jednog zapisa s područja toga graničnoga pojasa. Podatci iz sela koprivničkog predgrađa s kraja 19. stoljeća potvrđuju da je pojava izjednačavanja značenja izraza kum i svjedok odnosno naziva i uloge, te označavanja novim nazivom određenih časnika samo u ulozi svjedoka bilo već i u to vrijeme: *dever je kum a prva podsnehalja kuma mladenčeva ... starešina je kum mladenkin, a druga podsnehalja njezina kuma* (Horvat 1896:172). Ovaj je primjer možda indikativan jer zapravo ukazuje na mogući način uvođenja naziva kum u svadbenu terminologiju ovoga kraja odnosno njegovo postupno izjednačavanje sa svatovskim časnicima *deverom* i *starešinom* (u početku samo kao oznaka za njihovu ulogu svjedoka, da bi ponegdje kasnije postali sinonimi) i njihovo kasnije moguće širenje prema kajkavskim područjima. U 19. stoljeću na dijelu graničnog kajkavsko-štokavskog pojasa prema Podravini naziv kum koristio se kao oznaka za ulogu svjedoka, koju su preuzeli glavni svatovski časnici *dever* i *starešina*. U daljnjem slijedu običaja oni su nastupali s izvornim oznakama svoje svatovske časti. Moguće je da je takvih pojava bilo i na drugim dijelovima graničnog kajkavsko-štokavskog pojasa, no o tome nema podataka.

Prema navedenim pokazateljima, može se uočiti preklapanje jezičnih i kulturnih osobina s tendencijom prožimanja kulturnih elemenata različitoga podrijetla, no te su tendencije izrazitije uglavnom tek u novije vrijeme, koje nije uvijek moguće precizno odrediti. Pojava kuma u ulozi svjedoka karakteristična je za štokavsko i čakavsko govorno područje, pa se i granica pojavnosti kuma podudara približno s današnjim graničnim jugozapadnim pojasom štokavskog i kajkavskoga narječja, kao i s graničnim pojasom kajkavskog i čakavskog narječja duž slovenske granice do Istre (usp. Brozović 1970, dijalektološka karta 2 u prilogu). Premda čakavsko jezično područje nije dovoljno gusto pokriveno podacima, te uvid u rasprostranjenost ove pojave na tom prostoru nije cjelovit, ipak se može uočiti da su kumovi poznati u ovoj ulozi i na tom području, osobito na otocima. U Istri ima nešto negativnih podataka o kumu i nekoliko primjera izjednačavanja kuma i djevera.

Ponekad se naglašava da kum nije svjedok, ali ima potvrda o njemu, bez drugih podataka o njegovoj ulozi. Taj slučaj se javlja u nešto više od deset muslimanskih lokaliteta po Bosni i isto toliko ukupno na raznim stranama i među ostalim južnoslavenskim narodima. Ponegdje se pak ističe da kum nije svjedok, ali je časnik, uglavnom bez pobližih podataka o tome kakvu ulogu kao časnik ima.⁴⁵ Ponekad na raznim stranama postoji samo potvrda o postojanju kuma, bez podataka o kumovoj ulozi svjedoka. Takvi su podatci na karti označeni posebnim znakom.⁴⁶

⁴⁵ Takvi će se podatci razmatrati uz kartu br. 3, na kojoj su razvrstani podatci o općoj časničkoj ulozi kuma.

⁴⁶ U nekim mjestima na više strana potvrđeno je da postoje dva kuma, no jedan od njih nije svjedok. Ponekad je kum u tom slučaju jedini svjedok, a ponekad tu ulogu dijeli s drugim svatovskim časnikom. Ovi se podatci neće posebno razmatrati te stoga samo navodim signature mjesta u kojima se te pojedinosti ističu: DG 333, dn 223, Do 311, ef 131, Ef 324, Eh 434, eH 432, Ek 231, Ek 412, ek 142, El 124, EM 133, En 242, fc 432, fe

Pojava dvojice kumova u ulozi svjedoka dosta je raširena pojava, osobito na ostalom prostoru Hrvatske, dijelom u Bosni i Hercegovini, pojedinačno i u Srbiji i Makedoniji, dok se u Crnoj Gori kum često sam pojavljuje u ulozi svjedoka. Kum je povremeno jedini svjedok u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini, poglavito u Srba, sporadično i u Makedoniji, s nešto više potvrda u središnjoj Srbiji, te pojedinačno na krajnjem jugoistoku Srbije. Objavljeni izvori donose sporadične podatke o toj pojavi. Kum je jedini vjenčani svjedok kod Hrvata na području Usore (Dronjić 2011:176). Jedini je svjedok i kod Srba u Srijemu (Bosić 1989-1990: 113), a prema općem podatku bio je u prošlosti i u Slavoniji (Stojanović 1881:242). U Bugarskoj je kum najčešće vjenčani svjedok, jedino se u zapadnoj Bugarskoj u toj ulozi javlja alternativno sa starim svatom, kao jedinim svjedokom (Vakarelski 1985:177).

Najviše potvrda o kumovima u paru ima na cijelom jadranskom i jadransko-dinarskom graničnom pojasu, počevši od Istre preko dijelova Primorja i Gorskog kotara (ta su područja nedovoljno ispitana), zahvaćajući nešto dublje dinarsko područje u Lici i zapadnoj Bosni. Ima ih nadalje po čitavoj dalmatinskoj obali i zaleđu (gdje također ima neispitanih područja) uključivši i granična područja prema jugozapadnoj Bosni i zapadnoj Hercegovini, jugoistočno od Neretve duž južne Dalmacije te dijelom i u istočnoj Hercegovini. Gotovo u svim ispitanim mjestima na jadranskim otocima kumovi su vjenčani svjedoci. Samo se pojedinačno javljaju i pojedine druge kombinacije (na Murteru kum i djever, na Lošinju i Pagu kum i kuma, te kum i stari svat na Rabu).

Uz ovu pojavu s najviše potvrda duž čitavoga jadranskoga prostora s dinarskim zaleđem, ali u znatno manjem broju lokaliteta, kum se javlja kao svjedok u kombinaciji s djeverom. Osim što je nekoliko puta u Istri izjednačen s djeverom, kako je već ranije spomenuto, samo je jedna potvrda ove kombinacije na tom području. Nadalje, nešto više podataka ima u sjevernom velebitskom Podgorju, u dijelovima Like, te samo u pojedinačnim lokalitetima u obalnom pojasu sjeverne i srednje Dalmacije. Kum i djever javljaju se kao svjedoci usporedo s dvojicom kumova i u dalmatinskom zaleđu (Bukovica, Kninska i Cetinska krajina, Zagora, pojedinačno Sinjska i Imotska krajina, gdje su češća pojava kumovi u paru), a u južnoj Dalmaciji tek je nešto pojedinačnih potvrda u Dubrovačkom primorju i u Konavlima. U jednom lokalitetu djever je izjednačen sa svatovskim časnikom *pobratimom*, dok su na istom području potvrđena još samo dva slučaja kombinacije *kuma* i *pobratima* u ulozi svjedoka, a u jednome od njih ističe se da je *pobratim* nevjestin kum. Takav podatak potvrđen je u Konavlima i prema arhivskoj građi (Kukica i Kurtović 1996).

112, Gd 212, gi 234, HD 211, He 411, HF 423, Hf 224, Hf 332, HM 441, Hm 141, hm 321, JI 144, JN 143, jR 234, kl 144, KS 414, kS 234, mU 121. U pojedinim upitnicama pravi se razlika između uloge svjedoka i svatovskog časnika pa se tako u nekim lokalitetima naglašava da je kum svjedok, ali ne i časnik: bH 124, Cf 421, cl 314, dc 144, dc 433, dE 422, DF 224, dF 111, DG 123, Dg 411, DH 321, Dh 132, Eb 123, Ec 232, Ec 331, EG 424, eh 224, FC 312, Fg 233, FH 231, FL 422, gE 321, gE 342, Gh 124, gJ 114, Gk 224, Gl 231, hi 243, hJ 231, hJ 421, hM 224, If 221, If 441, IK 243, iK 334, im 134, JG 211, JG 421, JH 323, Jh 342, jH 133, jk 232, jL 242, jl 424, Jm 241, KN 314, KN 424, kN 112, LK 423, lK 221, lk 211, LL 332, ll 414. Mm 423, oR 132, OS 334, Sr 222, ST 242. Popis lokalitetima s označenim signaturama dostupan je u mojoj doktorskoj disertaciji (Černelić 1997).

Kum i djever najčešće su svjedoci u zapadnoj Hercegovini (gdje ima dosta neistraženih krajeva), a sporadično i u istočnoj Hercegovini. Inače su rijetke potvrde te pojave razasute po čitavoj Bosni, ima nekoliko manjih oaza i pojedinačnih slučajeva u istočnoj, srednjoj, zapadnoj i posavskoj Bosni. Drugdje u Hrvatskoj pojedinačnih potvrda ima u Pokuplju i Baniji, Moslavini, u Lonjskom polju duž Posavine do Dubice i u graničnom podravsko-bilogorskom području. Kako je već spomenuto, taj je prostorni pojas usporedo s pojavom kumova u paru ujedno i granični pojas prema sjeverozapadnoj Hrvatskoj gdje postupno prestaje pojava kuma. Još su samo tri pojedinačne potvrde kuma i djevera u ulozi svjedoka u srednjoj i istočnoj Slavoniji.

Kumovi u paru te kuma i djever u ulozi svjedoka javljaju se usporedo s drugim kombinacijama i u panonskom prostoru. Takvih kombinacija ima po Slavoniji, u dijelovima zapadne i podravske Slavonije, a sporadično i u Požeškoj kotlini. Nadalje, pojave kumova u paru u toj ulozi ima sporadično po istočnoj Bosni, a pojedinačno po ostaloj Bosni (s izuzetkom zapadne Bosne, gdje je već spomenuta njezina nešto češća zastupljenost), te sporadično u Baranji, Vojvodini uz Dunav i po Srbiji i Makedoniji.

U literaturi ima rijetkih potvrda o kumovima u paru u ulozi svjedoka. Na prostoru s bunjevačkim tragovima obuhvaćenom u prethodnim istraživanjima ima nešto više takvih potvrda, koje se uklapaju i nadopunjavaju raspored te pojave u prostoru prema kartografskom pregledu (Černelić 1991:181). Ima nešto novijih podataka razasutih po čitavom tom prostoru o kumovima u paru u ulozi svjedoka.⁴⁷ Izvan toga prostora takvi su podatci vrlo rijetki.⁴⁸ Slično je i s potvrdama u literaturi o pojavi djevera i kuma u ulozi svjedoka, nešto podataka o tome već su potvrdila i moja ranija istraživanja (ibid.). U literaturu ima novijih potvrda u Kijevu u Dalmatinskoj zagori te nešto više među ličkim Bunjevcima u Ribniku, Pazarištima i Lovincu te na ostalim područjima Like: Gacka dolina, okolica Perušića, Gospića i Gračaca, na Velebitu, sjeverno od Korenice i Josipdola.⁴⁹ Kumovi su svjedoci i u primorskih Bunjevaca: na području Senjskog bila, Krivoga Puta i u velebitskom Podgorju, s tim da je kum mladoženjin svjedok, a *diver* nevjestin, ali ga se dok obnaša dužnost svjedoka naziva kumom (Birt et al. 2003:488-489; Lončar i Dačnik 2009:124-125; Černelić 2007-2008). Izvan tih područja u tiskanim izvorima takvih podataka nema, a novija rukopisna građa potvrđuje tu pojavu samo u Moslavini (Peršić 1993; Bojić 1995; Tomaš 1995).

Na ostalom južnoslavenskom prostoru pojava kombinacije kuma i djevera u ulozi svjedoka poznata je samo u nekoliko lokaliteta na raznim stranama Srbije, s nešto više potvrda u Makedoniji i Crnoj Gori. U Crnoj Gori poglavito se javlja u alternativi s kumom kao jedinim svjedokom, ali treba imati u vidu da za neke kraje-

⁴⁷ Riječ je o rukopisnoj građi, seminarskim radovima studenata etnologije i kulturne antropologije: Amegatcher 1993; Hrga 1995; Maras 1995; Barhanović 1996; Bekavac 1996; Černi 1996; Duvnjak 1996; Pascuttini 1996; Selišek 1996; Barišić 1997; Poljaković 1997.

⁴⁸ Lilek 1898:40; Jurmić 1940:155; Lulić 1990:618; Rajković 1982:542; Vojnović 1984; Škrbić 1997; Šlogar i Vrančić 1997; Krečak i Paun 1996; Đurčević s.a.

⁴⁹ Jurić Arambašić 2000:296; Černelić 1992; ibid. 1996; ibid. 2007-2008, ibid. 2010; Lasić 1999:135-136.

ve Crne Gore nema prikupljenih podataka u upitnicama EA. Nešto je više potvrda u jugozapadnoj Makedoniji o kumu kao svjedoku u kombinaciji s djeverom. Na karti ima dosta praznog prostora, što može značiti da bi ta pojava mogla biti i šire zastupljena, a u isto vrijeme moguća je i šira zastupljenost kombinacije kuma, djevera i staroga svata u istoj ulozi, koja je, čini se, karakteristična za Makedoniju, uz već spomenutu kombinaciju kuma i djevera u toj ulozi bez staroga svata, po čitavom su prostoru sporadično svjedoci kum i stari svat bez djevera. Kombinacija tih triju svjedoka javlja se nešto češće još samo po Srbiji na raznim stranama, no mnogo je praznog prostora na karti pa se zapravo ne može pouzdano odrediti učestalost te pojave. Nešto podataka ima u susjednoj Bosni, na krajnjem jugoistoku Bosanske Posavine, uz pojedinačne potvrde po ostaloj Bosni i jedan slučaj u Crnoj Gori te nešto podataka na sjeveru Banata, no za Vojvodinu uopće, a osobito za Banat, jedva da ima nešto kartografskih podataka. U Hrvatskoj se javlja samo pojedinačno u središnjem dijelu Posavine i u pokupskom kraju.

Kum je svjedok ponegdje zajedno s *prikumkom* uglavnom prvenstveno u pravoslavnog stanovništva, razasuto po čitavom južnoslavenskom prostoru. U Hrvatskoj je nešto više potvrda u zapadnoj Slavoniji i na Kordunu, te sporadično u Bilogori, Pokuplju, Baniji, Gorskom kotaru, Lici i u zapadnoj Bosni. U Lici je ta pojava također zabilježena kod pravoslavnog stanovništva, premda je poznaju i katolici, u okolici Perušića i u Lovincu (Lasić 1999:136). Rijetkih podataka o tome ima u arhivskoj građi i prema novijim istraživanjima za područje Ravnih kotara i Bukovice u katoličkog stanovništva (Rapo 1987b; ibid. 1989; Černelić 2010-2011). Ta kombinacija uloge svjedoka pojavljuje se ponovno tek u južnoj Srbiji u pojedinačnim lokalitetima. Nešto potvrda ima i u sjeveroistočnoj i južnoj Makedoniji, no valja naglasiti da se ovdje radi o svatovskom časniku *potkum(ak/nik)* ili *podkum*, po svoj prilici prikumku srodnom svatovskom časniku. Pojedinačno je svjedok *potkumnik/podkum* uz kuma i staroga svata ili uz kuma, staroga svata i djevera.⁵⁰

Ponegdje je uz kuma svjedok *kuma*, njegova pratilja. Tih potvrda ima sporadično na čitavom prostoru, no znatno rjeđe na istočnim stranama. Nešto je više tih potvrda u Istri, u zapadnoj Slavoniji s Posavinom i u istočnoj Bosni, no i na tim prostorima razasuto.⁵¹

⁵⁰ Lokaliteti: sign. OS 241; mU 123; Os 421. U Makedoniji se uz ove i ostale mogućnosti prikazane na karti u ulozi svjedoka javljaju specifične kombinacije koje nisu prikazane na karti te stoga navodim signaturu lokaliteta uz svaku navedenu kombinaciju. U Makedoniji je još i regionalno specifičan svatovski lik *pobratim*, jedan ili više njih (navode se ponekad u množini). Sporadično je *pobratim* svjedok uz kuma i djevera (pr 433; Rr 232; rS 332), drugi put uz kuma i staroga svata (mS 442; Mt 342; mt 211; Op 333; Op 434; OS 214; Pp 221; rS 323) ili uz svu trojicu (pr 244). Pojedinačne su potvrde izjednačavanja *pobratima* s djeverom (Rr 232; Rs 112) ili sa starim svatom (Sr 343). U pojedinim mjestima *pobratim* ili *pobratimi* nastupaju kao svjedoci uz kuma (mt 143; oU 224; Pp 144; Pp 321; pp 231; pr 313; PS 331; pS 124; pS 212; pS 433; RS 212; rS 311; sr 223; ST 242). Taj je naziv kao sinonim za djevera potvrđen i u južnoj Dalmaciji, što je već ranije spomenuto (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁵¹ Pritom treba računati i s mogućnošću da se radi o novijoj pojavi, budući da se prema rijetkim potvrdama u literaturi kumu većinom u toj ulozi označava novijom pojavom.

Prije nego što razmotrim pojavu kuma i staroga svata u ulozi svjedoka, treba izdvojiti i pojedinačno zastupljene kombinacije časnika u ulozi svjedoka. Po Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini javljaju se sljedeće kombinacije ili alternative: *kum, kuma i djever*; *kum, kuma i stari svat*; *kum, djever ili stari svat i kumovi ili djeveri*. Te su pojave iznimke i označene su posebnim znakovima na karti da bi se bolje uočila varijabilnost kombinacija u odnosu na ostale češće kombinacije. Također je posebnim znakom na karti označeno svega nekoliko lokaliteta u kojima nema podataka o kumu.

Kombinaciju kuma i staroga svata u ulozi svjedoka izdvajam na kraju ovoga pregleda kao karakterističnu pojavu u bačkih Bunjevaca. Podatci koji se odnose na bačke Bunjevce i Šokce jedini su podatci koji su na kartu uvršteni iz drugih izvora. Bez tih podataka ne bi bilo podataka o toj pojavi u Bunjevaca jer se svega jedna ispunjena upitnica iz Bačke i Vojvodine u cjelini odnosi na Hrvate. Podatci o ulozi svjedoka u Bunjevaca prikupljeni su terenskim istraživanjem (Černelić 1986a), a za Šokce navedeni su u knjizi Mile Bosić (1992). Prema tim izvorima u obje hrvatske skupine u Bačkoj uz kuma je svjedok stari svat. Ti su podatci nešto precizniji od onih u upitnicama pa se u nekim lokalitetima naglašava da je stari svat nevjestin, a kum mladoženjin svjedok. I u pojedinim upitnicama ima takvih podataka, ali nisu posebno označeni na karti jer bi to dodatno zakompliciralo ionako već složenu sliku rasprostranjenosti svih zastupljenih kombinacija. U dijelu tih upitnica, osobito za područje Slavonije, ističe se ta razlika. Upitnice EA donose podatke samo za bačke Bunjevce iz lokaliteta Tavankut i oni se podudaraju s prikupljenim podacima i u ostalim bunjevačkim naseljima u Bačkoj, kao i ponekim u južnoj Mađarskoj. U većini istraženih mjesta ne pravi se razlika između nevjestina i mladoženjina svjedoka, no ponegdje se ističe da je kum mladoženjin svjedok (Baja, Gornji Sentivan, Matević u Mađarskoj, te Matarići i Lemeš u okolici Sombora). Rjeđe se javlja mogućnost da je nevjestin svjedok kum, a mladoženjin stari svat (Bikić u Mađarskoj, salaši Gradina i Lugovo kod Sombora). Kum i stari svat vjenčani su svjedoci još u dijelu Potisja u Bačkoj, uglavnom u sjevernom dijelu istočnog Srijema i pojedinačno u Banatu (usp. Černelić 1991:31, 183).⁵²

Ova se pojava nastavlja u dijelu Baranje, u istočnoj i središnjoj Slavoniji i gotovo po čitavoj Posavini, uključivši i Semberiju. Između Bačke i Slavonije javlja se klin uglavnom neistraženog područja (veći dio Baranje) i pojave kumova u paru (dio istočne Slavonije i Srijema). Nešto je više podataka u zapadnoj Bosni u porječju Vrbasa s tendencijom širenja prema krajnjem zapadu Bosne, gdje ima nešto pojedinačnih potvrda. Kum je bio svjedok u paru sa starim svatom u okolici Novske (Škrbić 2000-2001:196). To je ujedno najzapadnija granica ove kombinacije, uz nekoliko pojedinačnih slučajeva na raznim stranama: na otoku Rabu i u Žumberku uz slovensku granicu. Na Rabu tu pojavu potvrđuje i arhivska građa (Bonifačić Rožin 1953b). Malo podataka ima i u istočnoj Bosni uz Drinu, u porječju Bosne

⁵² Kako je već i ranije naglašeno, veliki dio Vojvodine nije obuhvaćen ispitivanjem pa nema dovoljno podataka za pouzdano utvrđivanje ove pojave, kao i uloge svjedoka uopće na području Vojvodine.

(nekoliko potvrda oko Sarajeva), te se u sporadičnim tragovima spušta prema istočnoj i zapadnoj Hercegovini, gdje je nešto više pojedinačnih primjera, uz samo jednu izoliranu potvrdu kod Slanoga u južnoj Dalmaciji. Zanimljiva je također jedna potvrda *staroga svata* u ulozi jedinoga svjedoka na Pelješcu. Čini se da je u prošlosti te pojave moralo biti više i na području Dalmacije. Potvrda o tome ima u Lovrića (Černelić 1991:31). Kako se u literaturi takvi podatci uglavnom ne navode nije moguće pouzdano utvrditi ima li te pojave i do novijih vremena na ovome području. Vezano uz Bunjevce u cjelini zanimljiv je i jedini takav podatak potvrđen u Moravicama u Gorskom kotaru izvan upitnica EA (Vondraček-Mesar 1987a). Za ostala područja u literaturi ima tek nekoliko potvrda u Slavoniji (nešto ih je više u arhivskoj građi uključujući i Baranju) i u Srbiji.⁵³

Ta je pojava nešto više zastupljena u Srbiji, osobito u jugozapadnim dijelovima te se nastavlja s nešto više potvrda na sjeveroistoku Crne Gore. Razasutih podataka, ponegdje i u manjim skupinama, ima i u drugim dijelovima Srbije, no valja ponovno naglasiti da na karti ima dosta neispunjenog prostora. Ta je pojava razasuta i po Makedoniji, gdje se javlja uz češču kombinaciju kuma, starog svata i djevera, kao i kuma i djevera. Takva prostorna zastupljenost (ma koliko nepotpuna ona bila, pa i nepouzdana - primjer upitnica za Bosnu i Hercegovinu) pokazuje zanimljivu sliku. Ako se promatra samo gustoća pojavnosti možda bi bilo preuranjeno zaključiti da je to karakteristična panonska pojava, zbog njezine osobite raširenosti u Slavoniji, Posavini i u Bačkoj. Čini se da je ta pojava u prošlosti mogla biti više rasprostranjena. S jedne strane, na to upućuje nešto izraženiji muslimanski klin s negativnim podacima o kumu u istočnoj Bosni, koji kao da razdvaja tu pojavu na dva dijela (panonski sa sjevernobosanskim i istočni dio preko Drine). Unutar toga klina ima i drugih viševrstnih kombinacija. S druge strane, moguće je također da taj klin dijelom predstavlja nekadašnji granični pojas i da se pojava uslijed migracija s juga izravno širila prema sjeveru i/ili prvo prema zapadnoj Bosni, a potom prema sjeveru porječjem rijeke Vrbas u Slavoniju, Posavinu, Srijem i Bačku. Ako se pritom izdvoje Bunjevci zanimljivo je da na čitavom području Dalmacije sa zaleđem nema te pojave s izuzetkom potvrde u Lovrića (tek uz jednu potvrdu u južnoj Dalmaciji), ali je ima u istočnoj i zapadnoj Hercegovini. Isprekidani tragovi vode je preko porječja Vrbasa prema sjeveru. Među primorsko-ličkim Bunjevcima i uopće u tom kraju pojava je nepoznata, s izuzetkom potvrde u Moravicama u Gorskom kotaru (ibid.).

Ako se čitav prostor pojavnosti te podjele uloge svjedoka razmotri u cjelini, uočava se zanimljiva razlika između njegove zapadne i istočne polovice. S Mediterana se očito širila pojava dvojice kumova (što je u skladu s crkvenim propisima, koji nalažu dvojicu svjedoka). Novi naziv pristigao sa zapadnog romanskog prostora, kojim se počela obilježavati uloga vjenčanog svjedoka, ima upravo najviše potvrda

⁵³ Kurjaković 1896:153; Marković 1986:36; Toldi 1987:86; ibid. 1994:119; Petrović 1985; ibid. 1989b; Demir 1994; Bajsic 1994; Marković 1994; Matoković 1994; Vuković 1994; Fezi 1995; Sinožić 1995; Balen 1996; Kegalj 1996; Premuž 1996; Adžaga 1997; Mijaković 1997; Španiček 1986; Schneider 1998; Bušić 2000; Grbić 1909:178; Petrović 1948:175; Nikolić 1910:112; Antonijević 1971:145.

po čitavom Jadranu. Prema unutrašnjosti počinje dijelom uz kuma ulogu svjedoka preuzimati djever, no na čitavom tom prostoru obje su mogućnosti gotovo ravnomjerno zastupljene, s tim da se djever ipak rjeđe uključuje u tu ulogu. Ta je pojava uočljiva na čitavoj zapadnoj polovici prostora i prodire sve do panonske zone, gdje je potvrđena i u zapadnom i istočnom dijelu. Takav prostorni raspored pojave upućuje da bi veća zastupljenost pojave kuma i staroga svata u ulozi svjedoka na tim prostorima bila rezultat migracija kojima se je ona širila prema panonskim prostorima. U istočnoj polovici prostora prevladava postojanje jednoga kuma te pojava drugog časnika kao svjedoka uz kuma (češće stari svat, rjeđe djever, a osobito u Makedoniji uz kuma i stari svat i djever).

Utvrđivanjem osnovnog prostornog rasporeda pojave kuma u ulozi svjedoka, može se uočiti sljedeći pregled te pojave. U kajkavaca nema kuma, svjedoci su drugi časnici, koji se nerijetko nazivaju kumom u toj ulozi, što znači da se kum izjednačava s drugim svatovskim časnikom, u najviše slučajeva s djeverom i da se koristi taj termin u značenju vjenčanog svjedoka. U čakavaca su većinom kumovi u paru vjenčani svjedoci, rjeđe kum u kombinaciji s djeverom, a ta pojava počinje bivati više zastupljena u graničnom štokavsko-čakavskom govornom području. Ako se raspored pojave kuma i djevera u ulozi svjedoke promatra u usporedbi rasporeda dijalekta prema predmigracijskoj dijalektološkoj karti uočava se da ova pojava prevladava u čakavskoj govornoj zoni, s izuzetkom zapadne Bosne i zapadne Hercegovine (usp. Brozović 1970, karta 1). Međutim, raspored te pojave u predmigracijsko vrijeme mogao je biti različit. U štokavaca je slika vrlo šarolika. Osim kumova u paru, kum se češće javlja u kombinaciji s raznim drugim časnicima u toj ulozi, a najviše zastupljena varijanta kombinacija je kuma i staroga svata u ulozi svjedoka. Premda je novonastala pojava vjenčanog svjedoka podjednako zahvatila i ovaj istočni prostor raspored kombinacija uloga u prostoru daje naslutiti da se na zapadnim stranama ona više održala u izvornom obliku, a to znači s novim sudionicima u svadbenim običajima, koji su preuzeli tu novu dužnost u svadbenim običajima, te otuda pojava dvojice kumova. Ta se pretpostavka može temeljiti na činjenici da su se u ovu ulogu manje uključivali svatovski časnici koji su već imali svoju časničku ulogu u tradicijskoj svadbi za razliku od situacije na istočnim stranama, gdje su se tradicijski elementi više približili i uključili u crkveni obred vjenčanja. Zanimljivo je da postupno, u dijelovima čakavskog govornog područja, osobito na otocima, kum postaje gotovo jedini svatovski časnik, katkada još samo uz zastavnika, a većina ostalih gubi se ili im se umanjuje uloga i značenje u svadbenim običajima.

Na istočnim stranama nerijetko je i sam crkveni čin vjenčanja prožet mnogim arhaičnim tradicijskim obredima. Stoga se može pretpostaviti da je novi element nametnut tradicijskom svadbenom obredu bio prihvatljiviji u formi koja joj je bila bliža, što se odrazilo i na uključivanje tradicijskih svatovskih časnika u novu svatovsku ulogu svjedoka, s kojom je u svadbenu terminologiju ušao i naziv kum. Uz jedan novi lik, pridružio mu se drugi, već dobro poznati stari lik u svadbenim običajima, koji su u izvršavanju ove nove svadbene dužnosti počeli istupati u paru. Na taj način moglo je doći do prilagođavanja novonastaloj situaciji. U isto vrijeme

novome svatovskom liku, kao stranom elementu, trebalo je dati i neka tradicijska obilježja da bi se lakše uklopio u postojeći model običaja. Čini se da je proces stvaranja i izrastanja u novu važnu svatovsku čast znatno ranije započeo s pritjecanjem slavenskih etničkih i kulturnih elemenata i njihovim preplavlivanjem starog predslavenskog sloja. Vjenčani svjedok pojavljuje se dosta kasno te se uz naziv kum i njegovu ulogu uključuju upravo ti elementi svatovske časti u nastajanju, koji je možda već i bio oblikovan u to vrijeme. Je li prije naziva *kum* postojala i neka druga terminološka oznaka za tu novu čast, ostaje nepoznanica. Pretpostavljam, dakle, da je bilo prirodnije povezati u jednu cjelinu tuđe kulturne elemente različitog podrijetla da bi se novi svatovski časnici na neki način izdvojio i razlikovao od već postojećih izgrađenih svatovskih časnika. Taj pretpostavljeni dugotrajni proces stvaranja novoga svatovskog časnika zahvatio je veći dio populacije i prostora u okviru kojega je nastajao. Na tom su prostoru vjenčanom svjedoku s nazivom kum dodani odgovarajući elementi uloge karakteristične za svatovskoga časnika predslavenskog stanovništva kojega su skupine Slavena dolaskom na ove prostore postupno prihvaćale kao svojega časnika. Ne može se pouzdano znati je li još prije pojave kuma taj novi časnici bio već formiran i imao neku drugu oznaku svoje časti, no čini se da je naziv kum stigao u pravo vrijeme i donio ime novonastaloj časti. U mnogim krajevima, osobito na jugozapadnim stranama jugoistočne Europe, kum je ostao pretežno samo svjedok prema podacima iz upitnica EA. Prema literaturi, u kojoj su podatci o ulozi svjedoka uopće manjkavi, kum je u mnogim krajevima, negdje više, negdje manje rasterećivao pojedine svatovske časnike preuzimajući neke od njihovih dužnosti, ne uvijek i njihovu časničku ulogu; međutim, o tome ću raspravljati u narednim poglavljima. Ipak, njegova osnovna uloga svjedoka, nakon uvođenja u običajni slijed nije se mijenjala niti je značajnije remetila ustaljeni tradicijski model. Ponegdje su se toj ulozi svjedoka priključili i neki drugi časnici koji su uz to i dalje obnašali svoje ostale važnije uloge. No, dio svojih dužnosti prepustili su katkada i kumu. Može se reći da je u krajevima u kojima je kum pretežno zadržao samo svoju osnovnu ulogu svjedoka bilo manje promjena u preslojavanju uloga pojedinih svatovskih časnika i da se kum nije „uplitao“ u druge časničke dužnosti. Razvojni procesi bili su različiti u područjima u kojima je prožimanje pojava različitog podrijetla (kršćanski, slavenski, predslavenski) bilo izravnije, izrazitije i složenije. Zapravo su na našim zapadnim stranama kršćanski i tradicijski elementi ostali više manje odvojeni jedni od drugih, barem kada je riječ o ulozi vjenčanoga svjedoka. Tek će se razmatranjem uloge kuma u cjelini i drugih pojava moći približe odrediti mogući uži prostori na kojima su se u uvjetima višestrukih strujanja oblikovale i razvile određene specifične pojave u svadbenim običajima, koje su se slijedom kasnijih povijesnih događaja širile prema zapadu i sjeveru.

Ovim razmatranjima dijelom zašla sam i u širu raspravu o svatovskom časniku kumu uopće. Premda ću nadalje svaki element njegove uloge razmatrati odvojeno, ipak treba imati u vidu cjelinu njegove pojave u svadbenim običajima. Sam naziv kum i uloga svjedoka noviji su elementi uloge te svatovske časti, s kojom su se postupno stopili.

Stari svat kao drugi svjedok uz kuma u bačkih je Bunjevaca, a dijelom i u panonskim krajevima uopće izgubio svoja glavna časnička obilježja i gotovo da se njegova uloga svela na ulogu svjedoka. Izvorno je on jedan od najvažnijih slavenskih svatovskih časnika (Komorovský 1976:96-98). Nasuprot tome, kum je poprimio upravo takva opća obilježja izvorno svojstvena *starome svatu* (uloga starješine svatova). Na primjeru raspodjele uloge svjedoka između kuma (izvorno nositelja te uloge) i *staroga svata* (koji je dijelom preuzima) i zamjene njihovih primarnih uloga (svatovski starješina) moguće je pretpostaviti sljedeće: u većini ostalih krajeva u kojima se ova dva časnika javljaju u paru kao svjedoci, stari svat je zadržao svoju primarnu ulogu starješine svatova, samo se pridružio kumu u ulozi vjenčanog svjedoka. Moglo bi se pretpostaviti da je u početku u vrijeme izrastanja Bunjevaca u posebnu etničku skupinu i u njihovoj pradomovini moralo biti tako. S vremenom je slabila uloga *staroga svata*, a jačala uloga kuma, premda su i nadalje obojica zadržala ulogu svjedoka u podunavskih Bunjevaca, a promjene su se događale u časničkom dijelu njihovih uloga, u kojima je očito postupno dolazilo da inverzije. O tim svojstvima kumove uloge bit će riječi u jednom od narednih poglavlja. Istraživanja među primorsko-ličkim Bunjercima ukazuju na isti odnos prema *starome svatu*. Poneki kazivači, primjerice u Pazarištima, ga niti ne potvrđuju, a drugi se sjećaju da ga je nekad bilo, poistovjećujući njegovu ulogu s ulogom *čauša* ili *stoloravnatelja* (Černelić 1996). Ovdje *stari svat* nije niti svjedok, već je uz kuma svjedok djever, što je prema rasporedu kartografskih podataka slučaj i na širem području Like uz pojavu kumova u paru u toj ulozi. Isti je slučaj i u Ribniku, s tom razlikom da *stari svat* postoji i ima ulogu zabavljača svatova, no kum je po rangu ispred njega i u ovom području Like (ibid. 1992). I u drugim područjima Like, Primorja i velebitskog Podgorja uočljiva je slična marginalizacija uloge *staroga svata* o čemu će više riječi biti u jednom od narednih poglavlja. Ako pažljivije pogledamo na raspored časnika u ulozi svjedoka na području bunjevačke potencijalne matične pradomovine, može se uočiti da su se na tom prostoru prožimale i izmjenjivale pojave karakteristične za čakavsko i štokavsko govorno područje, u čijem širem graničnom pojasu uz kumove u paru prevladavaju kum i djever u ulozi svjedoka. I stari svat se uz kuma pojavljuje u toj ulozi, više u dinarskom zaleđu, ali nešto podataka ima i u južnom jadranskom području.

S obzirom na Bunjevce u cjelini na kraju se valja osvrnuti na suodnos tih dviju pojava na prostorima njihove moguće matične pradomovine u odnosu na prostore koje su naselili. Obje te kombinacije časnika u ulozi svjedoka na tom se prostoru javljaju jedna uz drugu, što znači, po svoj prilici, da su se i jedan i drugi pridružili kumu u ulozi svjedoka još u bunjevačkoj pradomovini. Potvrda tome jesu pojave kuma i starog svata u ulozi svjedoka u Hercegovini (područje Širokog Brijega u zapadnoj i dio Gornje Hercegovine prema sjevernom dijelu Nevesinjskog polja u istočnoj Hercegovini). U isto vrijeme na području zapadne Hercegovine češće se javlja djever uz kuma u ulozi svjedoka (prostor između rijeke Lištice i Drežnice, Duvanjsko polje i područje Rame, Prozora i Orašca i manja oaza s obje strane Zalomske rijeke u južnom dijelu Nevesinjskog polja u istočnoj Hercegovini). Dakle, obje kombinacije uloge bile su zastupljene na užem mogućem izvorišnom području.

ju Hrvata Bunjevaca. Moguće je da je upravo njihovim raseljavanjem ta pojava prorijeđena na tom području, no to se ne može pouzdano utvrditi s obzirom na nedostatak podataka za neka ranija razdoblja. Ipak se na temelju ovakvog rasporeda podataka može pretpostaviti da su skupine Bunjevaca koje su se selile prema sjeveru još iz pradomovine zadržale kuma i staroga svata kao svjedoke i u susretu s drugim hrvatskim skupinama na tom putu još su više učvrstili takvu podjelu uloge. Za razliku od sjevernog seobenog vala, one bunjevačke skupine koje su krenule prema zapadu u novi su zavičaj prenijele kombinaciju djevera i kuma u ulozi svjedoka. Pojedinačno se i na tim zapadnim stranama javlja kombinacija kuma i staroga svata, na Rabu i u Gorskom kotaru. Zanimljivo je da pojava kumova u paru prevladava od područja ušća Neretve (uz dio praznog neispitanog prostora) pa sve do Dalmatinske zagore duž hrvatsko-bosanske granice zahvaćajući nešto dublje Livanjsko polje. Unutar toga područja ima usporedo i nešto potvrda pojave djevera i kuma u ulozi svjedoka. Nadalje se te dvije kombinacije gotovo u podjednakom omjeru javljaju jedna uz drugu prema sjevernoj Dalmaciji, Primorju i Lici. Zanimljivu sliku pokazuje i područje južne Dalmacije od Slanoga do Cavtata. Kod Slanoga se u ulozi svjedoka kao jedina potvrda pojavljuju kum i stari svat (u Trnovi na Pelješcu javlja se stari svat kao jedini svjedok), u nastavku je nešto potvrda kumova u paru, a na tu se pojavu nastavlja mala oaza pojave kuma i djevera u toj ulozi, uz još jednu potvrdu nešto južnije kod Čilipa. Ako se dalje prati ta pojava prema jugoistoku, zanimljiv je raspored tih kombinacija u dijelovima Crne Gore. Uz Boku kotorsku prema sjeveru ima nešto potvrda kombinacije kuma i djevera, uz nekoliko pojedinačnih potvrda kombinacije kuma i staroga svata u sjeveroistočnim dijelovima. U porječju Zete te se dvije kombinacije javljaju usporedo, a prema sjeveroistoku prevladava pojava staroga svata i kuma u toj ulozi.

Ako se ta pojava prati na području bunjevačkih seoba prema Dalmaciji, Lici Primorju i Gorskom kotaru, može se zaključiti na temelju raspoloživih podataka da je za starije čakavsko stanovništvo jadranskih i graničnih dinarskih prostora bila karakteristična pojava dvojice kumova u ulozi svjedoka. Ta se pretpostavka temelji na rasporedu podataka s naših otoka, gdje je ta pojava gotovo isključiva. Potvrde pojave kuma i djevera u ulozi svjedoka na području sjevernodalmatinske obale i zaleđa zahvaćajući susjedne dijelove Bosne, Liku i srednje i južno velebitsko Podgorje, upućuju da bi one bile rezultat bunjevačkih seoba prema zapadu. Osnovu za takvu pretpostavku pruža nešto češća pojava te kombinacije u zapadnoj Hercegovini, užem području moguće bunjevačke pradomovine. U isto vrijeme kartografski pregled razmatranih pojava pokazuje da je bunjevački matični prostor u svom izvorištu mogao zapremati razmjerno široko područje, da su već na ishodišnim prostorima bili izloženi kulturnim preslojavanjima te nisu imali sasvim ujednačeno kulturno naslijeđe, na što su već i prethodna istraživanja dobrim dijelom ukazala.

2.1.3. Karta 2: Nazivi

Podatci o nazivima za kuma prikazani su na karti br. 2. Nazivi.⁵⁴ Karta je izrađena na temelju radne verzije karte prvog stupnja. Na prvi pogled čini se da je tih podataka malo. Razlog tome je što se na kartu nisu unosili podatci o nazivu *kum*, koji je najviše zastupljen naziv za ovoga časnika, tako da je na čitavome ostalom prostoru u upotrebi taj naziv. Za precizniji prostorni raspored osnovnog naziva *kum* treba stoga usporedno pratiti podatke na karti br. 1. Uloga svjedoka, gdje su označena područja u kojima nema kuma, a istovremeno se mogu uočiti područja koja nisu obuhvaćena ispitivanjem.

Na karti su razvrstani sljedeći podatci o nazivima: *debeli kum* (jedan); *debeli kum* (mladoženjin); *debeli kum* (nevjestin); *debeli kum + tanki kum/mršavi kum/kum* (neodređeno); *debeli kum* (oba); *debeli kum* (u pjesmi); *prvi i drugi kum* u više mogućih kombinacija; *kumpar*; i vlaški nazivi za kuma: *nun(ko)* i *naš*.

U klasifikaciji podataka polazim od naziva *debeli kum*, koji se može odnositi na kuma uopće kada postoji samo jedan kum, kako se vidi i iz navedene tipologije, isto tako na jednoga od kumova, mladoženjina ili nevjestina, s time da ponekad nije navedeno o čijem je kumu riječ (ili se možda ne pravi razlika među njima). Uz naziv *debeli kum*, u kombinaciji se pojavljuju nazivi *tanki kum*, *mršavi kum*, *kum*, *drugi kum* i još nekoliko pojedinačnih kombinacija koje nisu posebno označene na karti.

Ukupna prostorna zastupljenost pojave naziva *debeli kum* u svim naznačenim kombinacijama pokriva područje zapadne Slavonije s dijelom Podravine, područje sjeverozapadne, zapadne i jugozapadne Hrvatske. Na ostalom području ima tek sporadičnih potvrda, nešto više još samo u zapadnoj Bosni te razasuto po ostaloj Slavoniji. Najčešće je naziv *debeli kum* oznaka za jedinoga kuma ili za mladoženjinog kuma, ponekad nije navedeno na kojega od kumova se taj naziv odnosi, a rjeđe je oznaka za nevjestina kuma.

U sjevernom dijelu zapadne Slavonije, zahvaćajući i dijelove Bilogore, prevladava *debeli kum* kao jedini, a u južnom dijelu *debeli kum* kao mladoženjin kum. U selu Klokočevac uz naziv kum za jednoga kuma koristi se i naziv *debeli kum*, a potvrđen je i u selu Gaj u okolici Pakraca i u selima u okolici Novske u zapadnoj Slavoniji (Ivančan-Lovrenčević 1969:48; Fezi 1995, Škrbić 2000-2001:195). Obje spomenute mogućnosti sporadično se javljaju i u istočnoj Slavoniji, uz pojedine slučajeve kada nije određeno kojega od kumova označava taj naziv po Slavoniji i u Bačkoj. U Slavoniji je naziv *debeli kum* potvrđen u Sikirevcima za starijeg člana iz kumove kuće, dok se u Beravcima i u Gundincima ističe da su *debeli kumovi* kumovi roditelji; u Gundincima i Sikirevcima njihova je dužnost da nose u svadbu *kumovu čast* (Marković 1986:39; Toldi 1987:79; ibid. 1994:122). I na području sjeverozapadne Hrvatske izmjenjuju se poglavito te dvije mogućnosti, dok je u samo dva lokaliteta *debeli kum* naziv za oba kuma na ovome području i uopće. *Debeli kum* kao

⁵⁴ Uvršteni su odgovori na dio pitanja br. 4 (Upitnica IV, tema 12). *Naročito spomenuti postoje li kod glavnih svatova ove časti: a) Kum, posebno mladoženjin (debeli kum ili?), posebno nevjestin (tanki kum ili?).*

jedini svjedok javlja se u Žumberku i u Pokuplju, uz jedan podatak na Baniji. Za Žumberak ima potvrda i izvan kartografskih podataka (Muraj 1978:118). Arhivska građa potvrđuje pojavu toga naziva i u Moslavini (Tomaš 1995). U Gorskom kotaru prevladava naziv *debeli kum* za nevjestina kuma, no ima potvrda i svih ostalih mogućih kombinacija. Mladoženjin kum je *debeli kum* na području Petrove gore i na Kordunu, dok pojedini podatci na tom području nisu precizni o tome čiji je to kum. Sporadičnih potvrda ima i u sjevernom Primorju. U Lici je ta oznaka za kuma često potvrđena, ponajviše za mladoženjina kuma, uz nešto podataka o takvom nazivu za jedinoga kuma, kao i o *debelom kumu* bez oznake pripadnosti. Ta se pojava nastavlja na područje sjeverne Dalmacije, zahvaćajući u prvom redu južno velebitsko Podgorje, dijelom Ravne kotare i Bukovicu, gdje postupno prestaje pojava dvojnih naziva za kumove, tako da se dalje u Dalmaciji *debeli kum* kao jedini kum javlja još samo pojedinačno u Dalmatinskoj zagori, Sinjskoj i Imotskoj krajini, a kao naziv za mladoženjinog kuma potvrđen je i južnije pod Biokovom, kod Opuzena i na Pelješcu. U literaturi je potvrđen samo u Kijevu te prema najnovijim istraživanjima u Ravnim kotarima i u Bukovici (Jurić-Arambašić 2000:296; Černelić 2010-2011). Nevjestin *debeli kum* poznat je na otoku Ižu. Isti podatak potvrđen je u arhivskoj građi i u literaturi, gdje je mladoženjin kum *diver*, po svoj prilici tako formuliran podatak odnosi se na ulogu svjedoka (Marijan i Sokolović 1986; Cvitanović 1952:24).

Pojedinačnih potvrda naziva *debeli kum* uopće ima na otocima Rabu i Pagu (u dva mjesta, od kojih se u jednome javlja u alternativni s nazivom *kumpar*) te na Pelješcu. Ta je pojava potvrđena na Pagu i na Rabu i izvan kartografskih podataka (Širola 1933:100; Bonifačić Rožin 1953b). Osim spomenutih oaza u zapadnoj Bosni još je nekoliko pojedinačnih slučajeva potvrda pojave jednoga *debelog kuma* razasuto po Bosni. Na ostalom prostoru ima također nekoliko pojedinačnih potvrda (u Potisju u Bačkoj, po Srbiji, u jugoistočnoj Crnoj Gori i u sjevernoj Makedoniji). Valja spomenuti dva podatka o sjećanju na naziv *debeli kum* još samo u pjesmama u istočnom dijelu Posavine.

Na području gdje je raširena pojava *debeloga kuma* u onim mjestima u kojima su dvojica, drugi kum se označava jednim od sljedećih razlikovnih naziva: *tanki/mršavi/drugi kum* ili samo kum. Najčešća kombinacija naziva jest *debeli i tanki kum*. Osobito je često oznaka za mladoženjina kuma *debeli kum* u kombinaciji s oznakom *tanki kum* za nevjestinog kuma na čitavom prostoru pojavnosti *debeloga kuma*.⁵⁵ Arhivska građa potvrđuje takvu kombinaciju u Lici (Maras 1995; Pascuttini 1996). *Tanki kum* rijetko je oznaka za mladoženjina kuma, uglavnom u Gorskom kotaru i jedanput na Kordunu.⁵⁶ Prema arhivskoj građi u okolici Otočca u Lici *debelim kumom*

⁵⁵ Kako te distinkcije nisu označene na karti, navodim signature upitnica s potvrdom naziva *tanki kum* za nevjestina kuma u kombinaciji s nazivom *debeli kum*: cF 332, CF 442, CG 332, cj 433, df 414, dh 223, dH 332, dh 341, DI 144, dJ 332, dI 431, DJ 211, DJ 434, ef 131, eF 132, eH 432, EI 113, EI 32, EJ 321, eL 331, El 442, Fb 321, FE 212, fe 343, fe 414, FF 341, Gd 212, GE 223, Ge 323, HE 422, He 241, hN 143, Ig 212, iK 212, KJ 214, kJ 234, kS 233, S 414 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁵⁶ ed 311, eE 422, Ee 142, ee 332, FF414 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

označava se nevjestin, a *tanjim kumom* mladoženjin kum (Nožinić 1987). Nazivi *debeli* i *tanki kum*, bez određenja koji je od njih mladoženjin, a koji nevjestin kum pojedinačno se javljaju još u Zagorju, slavonskoj Podravini, na području Petrove gore, u Gorskom kotaru i Lici, u porječju Vrbasa u Bosni, u dalmatinskom zaleđu te u zapadnoj Srbiji i sjevernoj Makedoniji.⁵⁷ Pojedinačnih potvrda naziva *mršavi kum* ima u raznim krajevima Hrvatske. Mladoženjin kum naziva se *mršavim* u Gorskom kotaru, no pojedinačno i u sisačkoj Posavini i u Ravnim kotarima,⁵⁸ za Gorski kotar (Vrata, Mrkopalj) potvrda ima i u arhivskoj građi (Vondraček-Mesar 1987b; Černi 1996). Nevjestin kum s tim imenom poznat je u Zagorju, istočnoj Slavoniji, Primorju i u sjevernoj Dalmaciji.⁵⁹ Neodređeno na koga se svaki od tih naziva odnose javljaju se oni u kombinaciji još u Lici i u Bukovici, a prema arhivskoj građi i u Ravnim kotarima.⁶⁰ Uz naziv *debeli kum* u kombinaciji se javlja i osnovni naziv *kum*, nešto češće za nevjestina kuma gotovo na čitavom području gdje ove pojave ima,⁶¹ a kao naziv za mladoženjina kuma pojedinačno u Podravini, zapadnoj Slavoniji, na Kordunu, u Lici i na otoku Ižu.⁶² U Hercegovini nema niti jedne potvrde pojave naziva *debeli kum* prema upitnicama EA. Taj je naziv za područje Broćanske župe potvrđen u tiskanim izvorima u kombinaciji s nazivom kum (Milićević 1915:202). Ista je kombinacija potvrđena pojedinačno po Slavoniji, u Bačkoj, Lici, zapadnoj Bosni, u Bukovici, te u jugozapadnoj i sjeveroistočnoj Srbiji.⁶³ Uz mladoženjina *debelog kuma* rijetko se javlja i nevjestin *drugi kum* u Moslavini i u Gorskom kotaru (DH 343, EE 211), a neodređeno u Podravini i u Slavoniji (cI 213, DJ 134). Još ima pojedinačnih potvrda specifičnih kombinacija: uz mladoženjinog *debelog* javlja se nevjestin *mladi kum* u Gorskom kotaru (dd 441) i *mali kum* u Ravnim kotarima (HE 434); uz nevjestinog *tankog kuma* mladoženjin kum je *mlad kum* u Imotskoj krajini (JI 434); uz mladoženjinog *starijeg kuma* postoji nevjestin *kum* u Slavonskoj Podravini (Dj 143). Ponekad je nevjestin kum *veliki*, a mladoženjin *mali* u Gorskom kotaru i na Zlarinu (ED 444, if 323), a kao *veli* i *mali* u alternativni s nazivima *debeli* i *tanki* u velebitskom Podgorju (ed 311). Izvan kartografskih podataka ta je kombinacija potvrđena u Liču i Benkovcu Fužinskom u Gorskom kotaru, *veliki* i *mali kum* neodređeno u Selcima kod Crikvenice, a kao nevjestin *mali*, a mladoženjin *veliki* još u Ceri kod Drniša (Vondraček-Mesar 1987; usp. Černelić 1991:182-183;).

Nešto je češća kombinacija naziva: *prvi kum* i *drugi kum*. Većinom je prvi kum mladoženjin kum, a nevjestin je drugi kum, ali se rjeđe javlja i obrnuta kombinacija,

⁵⁷ bf 143, Di 111, eE 114, eF 323, eF 422, ef 312, fe 112, ge 333, Gf 333, gi 234, gi 422, GP 241, HG 134, iG 421, iH 232, JI 113, ms 134 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁵⁸ ED 231, Ed 324, Ed 423, Eg 212, He 333 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁵⁹ bf 342, dk 432, eD 241, HF 423, Ih 343 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁶⁰ gE 421, GF 322, He 411 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997); Rapo 1987b; ibid. 1989.

⁶¹ ci 314, dd 421, dh 441, Dj 332, EE 132, Ef 324, EF 414, EF 423, Eh 232, EI 323, EI 414m FE 144, fE 234, Ge 134, GE 221, GF 123, gF 133, gF 141, HF 323, ki 321 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁶² cI 422m dI 231, Fe 131, Fe 422, fE 424, hE 324 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁶³ ch 433, dJ 112, dK441, dn 223, Ek 231, Ek 412, En 242, Hf 224,, hI 421, If 124, jn 423, lm 444 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

kao i bez određenja njihove pripadnosti. Iznimno postoji i jedan prvi kum. Sve te varijante kombinacija istaknute su na karti razlikovnim znakovima. Razlikovnih naziva prvi i drugi kum ima sporadično po čitavoj Slavoniji (pojedinačno i u Bačkoj i Banatu), u zapadnom dijelu Posavine i u Pokuplju. Nekoliko je potvrda i u Gorskom kotaru i zapadnoj Bosni duž granice s Hrvatskom uz pojedinačne slučajeve u istočnoj Bosni. Ta se kombinacija nešto više pojavljuje u sjevernodalmatinskom zaleđu (Ravni kotari, Bukovica, Zagora), u priobalju kod Pakoštana, Šibenika i u Stonskom primorju na jugu, kao i na pojedinim otocima (Rab, Dugi otok, Hvar), a najviše potvrda ima na Mljetu. U tri se lokaliteta na raznim stranama nevjestin kum naziva drugim kumom, a mladoženjin samo kum (istočna Slavonija, srednja Dalmacija, istočna Bosna). Rijetko se nazivi *prvi* i *drugi kum* javljaju i u alternativni s nazivom *debeli kum*. Nekoliko je primjera u sjevernoj Hrvatskoj i u Gorskom kotaru. Prema prethodnom istraživanju ti se nazivi za kumove u drugim izvorima javljaju još u okolici Otočca u Lici, u Župi Dubrovačkoj i Cavtatu, te u Duvanjskom polju (usp. Černelić 1991:183; Đikić 1989:20).

Premda je pojava kombinacija naziva *debeli kum* i *tanke kum/mršavi kum/kum* znatno češća na gotovo čitavom području Hrvatske (osobito u njezinim zapadnim dijelovima) može se zapaziti da se obje te mogućnosti kombinacija naziva javljaju na gotovo istom području, s tom razlikom da naziva *prvi* i *drugi kum* nema u Turopolju, Žumberku, u području Petrove gore, na Kordunu, u Lici i u zapadnoj Bosni.

Sasvim iznimno i jedan kum sam ima određene specifične nazive: *desni kum*, *glavni kum*, *stari kum*.⁶⁴ Osim toga nekoliko se puta javljaju i sljedeći parovi razlikovnih naziva: *kum* i *drugi kum*, *glavni* i *pomoćni*, te varijante naziva *stari* i *mladi kum*⁶⁵ odnosno *stariji* i *mlađi kum* (Selišek 1996).

Na prostoru sjevernog Jadrana alternativno s nazivom kum često se javlja i naziv *kumpar* (zapadna Istra, područje od Kastavštine prema slovenskoj granici, te na otocima Cres, Lošinj, Pag, Ugljan, Dugi otok, Vrgada). Ovim podacima treba još dodati stariju potvrdu na otoku Hvaru i noviju na Pašmanu (Carić 1897:691; Šlogar i Vrančić 1997). Na Lošinju i u jednome mjestu na Mljetu tom su nazivu alternativni nazivi *prvi kum* za nevjestina i *drugi kum* za mladoženjina kuma, a u priobalju kod Pakoštana naziv *prvi kum* za mladoženjina i *kum* za nevjestina kuma. Uz nazive *prvi kum* za mladoženjina kuma i *drugi kum* za nevjestina kuma u isto vrijeme koristi se i naziv *kumpar* u tri lokaliteta na Mljetu. Ponekad se naziv *kumpar* usporedo koristi s nazivom *kum* u mjestima uz granicu sa Slovenijom, dvaput na Cresu i jedanput na Lošinju. Potvrde o tome ima još i na otoku Zlarinu (Rajković 1982:542). Naziv *kumpar* najbliži je izvornom romanskom obliku naziva za vjenčanog svjedoka i javlja se samo na izrazito čakavskom govornom području. Iznimka je otok Mljet, no samo ako se ima u vidu današnji raspored toga narječja. Druga iznimka je potvrda naziva *kumpar* na krajnjem jugu Jadrana u okolici Bara u Crnogorskom primorju (Jovović 1896:88).

⁶⁴ Dk 242, HG 442, Hg 144 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁶⁵ dj 222, Di 442, ed 433, nU 444, Ou 324 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

Zanimljivo je da pojava naziva *debeli kum* za jednoga kuma i tendencija pojavljivanja dvostrukih naziva za nevjestina i mladoženjina kuma odnosno svjedoka, ili samo neodređeno za dvojicu kumova, pokriva nekadašnji širi prostor na kojemu je prevladavalo kajkavsko i čakavsko narječje. Ako se usporedi karta naziva s kartom predmigracijskog rasporeda hrvatskih i srpskih narječja može se zapaziti gotovo potpuna prostorna izjednačenost pojava naziva *debeli kum* za jednoga ili dvojicu kumova i dvojnih naziva za kumove s područjem kajkavskog i čakavskog narječja, s tom razlikom da ta pojava prodire dijelom i u štokavsku govornu zonu (osobito prema zapadnoj Bosni i Slavoniji). Prema takvom rasporedu razmatranih pojava moglo bi se pretpostaviti da se ta pojava širila iz pravca zapada prema istoku. Tako raspoređeni podatci istovremeno su u skladu s pojavom dvojice kumova u ulozi svjedoka, za razliku od istočne polovice prostora gdje prevladava postojanje samo jednoga kuma.

Pojava naziva *debeli kum* i dvojice kumova nepoznata je u bačkih Bunjevaca. Sporadično je poznaju samo Srbi u Bačkoj, a prema arhivskom izvoru i bački Šokci (Kesejić 1948). Poznaju ga i lički Bunjevci. Na području moguće bunjevačke postojbine ima traga toj pojavi. Prema upitnicama EA sporadičnih potvrda ima po čitavoj Dalmaciji, a prema drugim izvorima nešto ih je više u južnoj Dalmaciji, osobito oko područja ušća Neretve. Na čitavom tom području javlja se u različitim kombinacijama, kako su to i kartografski podatci pokazali (usp. Černelić 1991:30, 182, 183; Lasić 1999:136). Erdeljanović navodi za dalmatinske Bunjevce mogućnost postojanja više kumova i ističe da je jedan od njih bio glavni i da se zvao *debeli kum*. Premda su te potvrde zanimljive s obzirom na mogući prostor bunjevačke postojbine, čini se da ni u vrijeme njihova razlaza Bunjevci nisu rabili dvojne nazive za kumove, niti su imali dvojicu kumova. Ako ih je i bilo među tada već možda oblikovanom etničkom skupinom s imenom Bunjevci, veća je vjerojatnost da su ti nazivi nastajali pod utjecajem susjednog stanovništva čakavskoga govora. Čini se da su to upravo prostori susreta tih dvaju pojava. U razmatranju prethodne teme uloge svjedoka, također sam uočila da su dva kuma u paru karakteristična pojava na području čakavskoga narječja, koja je prema štokavskom govornom području sve rjeđa. Kada je riječ o Erdeljanoviću, valja imati u vidu da on zapravo ne razlikuje Bunjevce od ostalog dalmatinskog stanovništva. Možda ih i nije moguće u potpunosti pravilno razlikovati, no ne bi se smjelo uopćavati bez dovoljno pokazatelja o tome da je ta pojava upravo bunjevački specifikum. Prema rasporedu podataka na karti pojava dvojnih naziva za kumove prema svim pokazateljima karakteristična je za starije čakavsko stanovništvo Dalmacije. To je možda razlog da je pojava više izražena u sjevernoj Dalmaciji, gdje je ujedno i približni granični pojas češće pojavnosti dvojnih naziva za kumove, koja je sve izraženija prema zapadu. Čitav taj prostor područje je nekadašnjeg čakavskog narječja, pa se utjecajem starijeg čakavskog sloja na pridošle bunjevačke doseljenike u dijelove Dalmacije i u Liku i Primorje može protumačiti pojava dvostrukih kumova i dvojnih naziva kod ovoga bunjevačkog ogranka. Ako se detaljnije prouče dijelovi Like u kojima je ova pojava češća, može se uočiti da to nisu područja s izraženom bunjevačkom komponentom, premda su

i ta područja dijelom zahvaćena. Istraživanja u Pazarištima pokazala su također da ovdašnji Bunjevci imaju samo jednoga kuma, no naziv *debeli kum* nije im nepoznat, poneki kazivači su tvrdili da je ranije bio u upotrebi, a pojedini su isticali da se koriste istovremeno s nazivom kum (Černelić 1996). Taj je naziv za kuma potvrđen i u Smiljanu prema zapisima Marije Milković (Tomljenović 2011:276). Među primorskim Bunjevcima samo se u pojedinim lokalitetima spominje podjela na *prvog* i *drugog kuma*, s tim da je drugi kum zapravo *diver*, a u naselju Jaruge javlja se naziv *stariji kum* (Birt et al. 2003:489).

Bila bi moguća i drukčija interpretacija, odnosno da je pojava dvojnih naziva za kumove u predmigracijsko vrijeme bila raširenija nego što je to slučaj prema etnološkoj karti. Bunjevačke skupine, koje su se zaputile prema sjeveru, mogle su preko Bosne (porječjem Vrbasač) i Slavonije ponijeti sa sobom naziv *debeli kum* i s vremenom ga postupno izgubiti. U prilog tome bi išla i nešto veća zastupljenost te pojave u Slavoniji, kao i pojedine oaze po zapadnoj Bosni, pa i sasvim sporadični zaostaci sve do sjeverne Makedonije. Zanimljivo je da druge skupine u Bačkoj poznaju naziv *debeli kum* (Černelić 1991:30, 183). Ipak prva mi se interpretacija čini vjerojatnijom, u prvom redu stoga što je pojava časničkog naziva kum uopće u svadbenim običajima relativno nova pojava. Nastala je crkvenom uredbom tek sredinom 16. stoljeća, a zasigurno je trebalo nešto vremena da zaživi u narodu da bi se razvila ovako karakteristična pojava dvojnih naziva. To zapravo znači da se među dvojicom kumova počela praviti razlika, odnosno da je jedan od njih bio važniji po časti od drugoga. Takva obilježja određena pojava može imati tek u svojoj razvijenijoj fazi. Osim toga, najveća gustoća takvih podataka upravo je na području nekadašnje rasprostranjenosti čakavskog i kajkavskog narječja, pa takav raspored podataka daje osnovu za pretpostavku da se pojava dvojice kumova i razlikovnih dvojnih naziva širila iz središta nekadašnje čakavštine, dakle, sa zapadnih i jugozapadnih dijelova Hrvatske prema sjeveru (zahvaćajući i kajkavska područja) i istoku (zapadna Bosna i Slavonija). Sporadični primjeri te pojave uz nekadašnji jugoistočni granični pojas čakavskoga i štokavskoga govora, pokazuju njezinu nešto slabiju prodornost u štokavsko govorno područje, za razliku od njezine nešto češće pojavnosti u Slavoniji i zapadnoj Bosni.

Kako sam već napomenula, taj se naziv dosta često koristi kao oznaka i za jedinoga kuma u pojedinim regijama, usporedo s pojavom dvojnih naziva, dakle, ne isključivo kao razlikovni naziv. Po svoj prilici pod utjecajem pojave dvojnih naziva atribut *debeli* (koji se inače ponajviše odnosi na važnijeg od dvojice kumova) pridružio se na istom području nazivu kum kod onih skupina stanovništva koje su poznavale samo jednoga kuma.

Zanimljiva je pojava naziva *debeli kum* u području sjeverozapadne Hrvatske gdje, kako sam već ranije zaključila, zapravo kuma kao svatovskog časnika nije bilo. I pored toga uočljiva je tendencija širenja naziva *debeli kum* u ovome području. Najčešće je to slučaj izjednačavanja kuma i djevera, koji je u ovome području važan svatovski časnik. U pojedinim upitnicama i sami kazivači naglašavaju da je kum novija pojava u svadbenim običajima ovoga kraja. Nešto takvih potvrda ima i

u tiskanim izvorima, u kojima se ističe da je *debeli kum* drugi naziv ili noviji naziv za *devera* (Kozina 1988:32; Barlek 1987:308). U Donjoj Stubici se nazivi *debeli kum* i *debela kuma* uvode u svadbene običaje tridesetih godina 20. stoljeća (Rajković 1973:161). Slično izjednačavanje djevera i *starešine* s kumovima javlja se u Virju u Podravini, no ovdje se za njih rabe nazivi *drugi* i *prvi kum* (Dolenec Dravski 1987:71). Kum je u ulozi svatovskog starješine potvrđen u Mekušu kod Karlovca; u tom je kajkavskom kraju izjednačen sa *starešinom* (Drganc 1935:216). Ovi su podatci u skladu s uočljivom tendencijom iskazanoj na etnološkoj karti.

U podravske Hrvata u Mađarskoj također se *dever* izjednačava s vjenčanim kumom, za kojega se uz naziv *kum* koristi i izraz *debeli kum* (Begovac 1994:23).

Posebno se treba osvrnuti na pojavu vlaških naziva za kuma: *naš(u)* u sjeveroistočnoj Srbiji i *nun(ko)*, *nunul* u Makedoniji. Potvrda u sjeveroistočnoj Srbiji nema mnogo, tek su pojedina vlaška naselja u tom području ispitivanjem bila obuhvaćena. Dosta je česta pojava naziva *nun(ko)* osobito u jugozapadnoj Makedoniji, nešto rjeđe i u sjeveroistočnom dijelu. Upitnice potvrđuju taj naziv i na području sjeverne Grčke među Makedoncima. Vrlo rijetko se navodi da je riječ o vlaškom stanovništvu. Može se pretpostaviti da ti podatci nisu sasvim precizni, a isto tako je očito da su Makedonci u doticaju s Vlasima prihvaćali njihov naziv za kuma. Na to upućuje činjenica da je taj naziv veće rasprostranjenosti nego što ga Vlasi kao zasebna etnička skupina zauzimaju na prostoru Makedonije. To je po svoj prilici područje u kojemu je postotak vlašskog stanovništva u vrijeme dolaska Slavena bio visok, u odnosu na druga dinarsko-jadranska područja s kojih je u to vrijeme nešto romanskoga stanovništva moglo biti potiskivano prema jugoistoku. Na području Makedonije očito su vrlo rano započela prožimanja vlaških i slavenskih kulturnih elemenata i združivanja uloga glavnoga vlašskog svatovskog časnika s ulogom svjedoka. Karta pokazuje da su se na tom prostoru smjenjivali i prožimali latinski naziv *compater* (*kum*) i rumunjski naziv *nunu* u istom značenju. Naziv *nun* nije se širio izvan granica Makedonije prema sjeveru i zapadu prema rasporedu kartografskih podataka, no ima nekoliko potvrda i u Crnoj Gori, posebno u njezinim južnim krajevima, prema kojima kumče svojega kuma zove *nuko*; u Crmnicima je češća suvrstica naziva *nuno* i *nuna* za njegovu ženu (Pavićević 1933:166; *ibid.* 1936:21; Vukmanović 1935:95). U tom značenju rijetko se javlja i suvrstica naziva *numko* za šišanoga kuma u Makedoniji (Palošija 1965:49-50, 185). Dijete zove svojega šišanog kuma *nun* i u Skadru u Albaniji (Mihačević 1911:109). Riječ je, dakle, o oznaci za krsnog odnosno za šišanoga kuma. Razlog tome treba tražiti u činjenici da su na ovome prostoru ti doticaji bili izravniji i prostorno najbliži izvorištu glavnog vlašskog časnika, koji je i u vlaškoj svadbi preuzeo novu ulogu vjenčanog svjedoka. Iz prožimanja tih dviju komponenti postupno je nastajala i u susjednog slavenskog stanovništva nova svatovska čast. Kasnijim krstarenjima Vlaha prema zapadu taj se utjecaj širio, no ne i naziv, koji se očito u procesu asimilacije sa slavenskim doseljenicima izgubio, osobito na zapadnim stranama jugoistočne Europe. Više riječi o etnološkim pokazateljima širenja tih utjecaja bit će u narednim poglavljima. Naziv *nunko* za kuma javlja se i u jugozapadnoj Bugarskoj, upravo na području na kojemu

Vlasi imaju svoja naselja (Vakarelski 1985:177). Uz nazive *kum* i *kalmata*, potvrđen je kod trakijских i maloazijskih Bugara naziv *nònu* (Vakarelski 1935:364, 365).

2.1.4. Karta 3: Opća uloga kuma

U daljnjem razmatranju kumove uloge polazim također od podataka iz upitnica EA koji su razvrstani na karti br. 3. Opća uloga kuma, na kojoj se razmatraju osnovne uloge koje kum obnaša tijekom svadbe. Najviše potvrda ima o kumovoj ulozi svatovskog starješine. Usporedo s tom ulogom razmatra se i pojava isticanja kumove časti. U kartu su uvršteni sljedeći podatci: starješina svatova; starješina svatova i prvi u časti; starješina svatova opisno i prvi u časti; prvi u časti i nekoliko kombinacija kuma u ulozi svatovskog starješine i nekog drugog časnika (nije precizirano s kojim od njih kum dijeli tu ulogu, zbog velike varijabilnosti mogućnosti, na koje će se ukazivati u tekstualnoj analizi podataka) te starješina svatova (drugi časnik) i kum kao drugi starješina. Na istoj karti razmatraju se i ostale opće kumove uloge: starješina i šaljivdžija; šaljivdžija i još po neke kombinacije ove uloge u suodnosu s ulogom svatovskog starješine; nevjestin čuvar; nevjestin čuvar u kombinaciji s drugim časnikom (djeverom ili starim svatom) i vođa povorke.⁶⁶ Analitički ću se osvrnuti i na sporadične potvrde izražavanja časti kumu vezano i uz ove njegove uloge.

Priložena karta svojevrsna je kombinacija karte prvog i drugog stupnja. Razlog takvom kartografskom razvrstavanju podataka nedovoljna je gustoća podataka na određenim prostorima što ne pruža mogućnost za pravilno povezivanje ipak donekle razdvojenih potvrda istovrsnih pojava u jednu veću cjelinu. Sa svrhom isticanja njihove moguće povezanosti u iznimnim slučajevima prostorne blizine takvih podataka te su manje cjeline povezane kraćom crtom. To znači da na manjem prostoru između njih nema podataka o kumu s odgovarajućim obilježjima, no te su potvrde ipak dovoljno blizu jedna drugoj da bi ih se uz nužan oprez moglo povezati uz pretpostavku da bi takvih podataka moglo biti i više. Na ovakav se način prikazivanja podataka na karti ujedno izražava taj oprez, te se izbjegavaju navoditi samo pojedinačne potvrde, ako ima naznaka o široj zastupljenosti pojave, sa svrhom njihove bolje preglednosti na karti. Ipak je nešto više posebnih znakova nego što je to uobičajeno na kartama drugog stupnja, na kojima se znakovima u pravilu označavaju samo pojedinačne izolirane pojave. Taj je postupak bio nužan jer je tih pojava malo i razasute su po čitavom prostoru ili su udaljene od područja u kojima one čine manju ili veću cjelinu. Razlog zbog kojega sam se odlučila na kombinaciju

⁶⁶ Dio pitanja br. 6 iz Upitnice IV, teme 122, odnosi se na izbor starješine svatova i nekih drugih uloga (vođa svadbene povorke, svat koji razveseljava svatove i zbija šale). Uz pitanje: *Naročito spomenuti postoje li kod glavnih svatova ove časti c) Starješina svatova*, kao mogućnost sugeriranog odgovora (koji se navodi kao posjetnik kazivaču na mogući naziv za svatovskog časnika koji obnaša tu ulogu) ne spominje se kum. Nema posebnog pitanja vezanog uz postojanje časnika koji čuva nevjestu, ali u odgovorima se iznosi taj podatak pri spomenu kuma odnosno djevera, ovisno o tome obnašaju li tu uloga jedan ili obojica. Na karti sam razmatrala slučajeve kad tu ulogu ima kum (ili kumovi) i kum u kombinaciji s drugim časnikom (djeverom) ili starim svatom). Uz pitanje *Kum (posebno mladoženjin (debeli kum, ilić), posebno nevjestin (tanki kum) ilić* ističe se pitanje: *Koji je od njih prvi u časti?*

karte prvoga i drugog stupnja, osim njihova cjelovitijeg i boljeg pregleda te usporednog prikaza više vrsti pojava, jest i jasnije uočavanje suodnosa između kumove uloge svatovskog starješine i njegova počasnog statusa u okviru te uloge i izvan nje, kao i ostalih općih uloga koje obnaša tijekom svadbe.

2.1.4.1. Uloga svatovskog starješine i kumova čast

Na karti 3. najviše potvrda ima o kumovoj ulozi starješine svatova. Velika je vjerojatnost da su ti podatci nepotpuni i nedovoljno precizni, no i pored toga uočljiva je nešto veća zastupljenost te uloge u pojedinim krajevima. Za potpuniji uvid u zastupljenost ove kumove uloge kartografski prikaz će se dopuniti s podacima iz literature i iz drugih izvora, koji dijelom pokrivaju ista područja. Nerijetko je kum u isto vrijeme i prvi u časti i starješina svatova, no ponekad nema potvrda o njegovoj ulozi starješine, ali se ističe njegovo prvenstvo među časnicima. Također se ne ističe u svim potvdama njegove uloge starješine svatova i njegovo časničko prvenstvo. Dakako da su svi ti podatci tek relativno pouzdani jer bi sasvim sigurno moralo biti nešto više takvih podataka. Riječ je o ulozi kuma koja nije široko rasprostranjena, što pokazuju i kartografski razvrstani podatci. Ta je uloga pretežno karakteristična za staroga svata, što su potvrdila i ranija istraživanja, tako da je stari svat starješina svatova u dijelu Hrvatskog Primorja, Gorskog kotara i Like, osobito kod pravoslavnog stanovništva (ali ne isključivo), po Dalmaciji i zaleđu, u zapadnoj Bosni i Hercegovini. To je karakteristična pojava dinarskog područja te ujedno ima širu pojavnost na južnoslavenskom prostoru.⁶⁷

I pored toga što je kum rjeđe svatovski starješina ipak se izdvajaju određene regije u kojima je nešto više takvih potvrda, nisu zanemarive niti one regije u kojima se na karti naziru tek tragovi tim pojavama. Na prvi pogled na kartu uočljivo je da se područja u kojima kum ima istaknutu neku od časničkih uloga (najčešće je to uloga starješine) ujedno ističe i njegovo prvenstvo po časti, ne nužno u istim lokalitetima, ponekad i u susjednim regijama. Ima područja uglavnom sa sporadičnim potvdama ili samo kumove časti ili njegove uloge starješine svatova. Uz tu ulogu mogu se priključiti i oni podatci koji je izravno ne potvrđuju, ali važnost kumove uloge u svadbenim običajima daje naslutiti da je zapravo riječ o takvoj ulozi. U isto

⁶⁷ Podatci u upitnicama potkrepljuju tu tvrdnju, no na karti su prikazani samo podatci o kumovoj općoj ulozi. Cjeloviti podatci o časnicima koji obnašaju ulogu svatovskog starješine mogli bi dati zanimljivu sliku časnika koji se smjenjuju u toj ulozi i rasporedu te pojave u prostoru. Na taj način bi se dobio bolji uvid u suodnos sudionika i razvojni proces ove svatovske uloge. Sasvim općenito i okvirno ipak može se na temelju ranijih istraživanja pretpostaviti da je stari svat uz neke druge časnike najčešće starješina svatova na čitavom prostoru s bunjevačkim trgovima pa i na širem prostoru jugoistočne Europe. Često u jednom lokalitetu ima i više onih koji imaju takvu srodnu ulogu. To se najviše tiče prostora koji su nepokriveni podacima na karti, ali i na područjima u kojima tu ulogu ima kum, u nekim se mjestima stari svat javlja kao starješina svatova. Takvo smjenjivanje kuma i staroga svata i drugih časnika u ulozi starješine svatova, kao i pojava više osoba koje međusobno dijele tu ulogu, pokazala se već i na prostoru obuhvaćenom ranijim istraživanjima (usp. Černelić 1991:65-68, 128, 197; *ibid.* 2006:217-223). Činjenica je da se taj proces smjenjivanja kuma i staroga svata u ulozi svatovskog starješine događao upravo na područjima s bunjevačkim trgovima, uz prevađu kuma u toj ulozi na izrazitijim bunjevačkim područjima.

vrijeme nema drugog časnika koji bi bio svatovski starješina. Takvi podatci također prostorno pokrivaju približno ista područja kao i podatci u kojima se kum izravno imenuje starješinom svatova. Na karti su označeni različitim znakovima sa svrhom utvrđivanja razlika u formulaciji, premda se gotovo bez zadržke može zaključiti da je zapravo riječ o istovrsnim pojavama. Zašto sam se uopće odlučila kartografski prikazati pojavu o kojoj ima relativno malo podataka? Glavni razlog tome je važna časnička uloga kuma, ranijim istraživanjima potvrđena u bačkih i dijelom u primorsko-ličkih Bunjevaca. Pritom se uz pomoć njezina karakterističnog prostornog pregleda lakše može uočiti moguće ishodište te uloge, mogući put njezina nastajanja u Bunjevaca na tom ishodišnom prostoru, kao i putove prenošenja u druge krajeve i u bačko Podunavlje. Ukratko ću se osvrnuti na dosadašnje rezultate istraživanja te pojave, koja za područja svih bunjevačkih ogranaka pokazuje nešto učestaliju pojavnost kuma u ulozi svatovskog starješine, nego što je tih podataka na karti na odgovarajućim područjima (Dalmacija, zapadna Hercegovina, jugozapadna Bosna, Lika, Primorje, Bačka). Kao i na karti 1. uvrstila sam podatke prikupljene vlastitim terenskim istraživanjima u Bačkoj te iz drugih izvora, kojih je vrlo malo, tek jedna potvrda u Subotici, a za bačke Šokce samo u Bačkom Bregu i prema općem podatku.⁶⁸ Ta je uloga kuma poznata i bačkim Srbima, u okolici Sombora i u području srednjeg Potisja (Dimitrijević 1969-1970; Čiplić 1930:116).

Kum se u ulozi svatovskog starješine pojavljuje u svih regionalnih skupina bačkih Bunjevaca, u kojima je kum istovremeno prvi u časti među ostalim časnicima. Ta njegova uloga nije poznata jedino u sjevernim bunjevačkim naseljima u okolici Budimpešte. Potvrđena je u svim ispitanim mjestima subotičke okolice, u samoj Subotici prema jednom starijem izvoru, u dijelu naselja somborskoga kraja (Sombor, salaši na Bezdanskom putu, Lugovo, Gradina) i u južnoj Mađarskoj (Čavolj, Gornji Sentivan). U ostalim naseljima okolice Sombora i u nekim mjestima u južnoj Mađarskoj (Gara, Kačmar) ulogu starješine svatova imao je svatovski časnik *stačela* (usp. Černelić 2006:218-219). Ta je uloga kuma potvrđena i najnovijim istraživanjima u južnoj Mađarskoj u Čavolju, Gari, Kačmaru i Vancagi, što ukazuje da je s vremenom došlo do gubljenja svatovskog časnika *stačela*, čiju je ulogu svatovskog starješine preuzeo kum, što se u ostalim bunjevačkim mjestima u Mađarskoj očigledno dogodilo još i ranije (ibid. 2012).

Dijelom je i na karti uočljiva zastupljenost te uloge u Lici i Gorskom kotaru, no drugi izvori, osobito arhivski, potvrđuju širu pojavnost te kumove uloge na tom području i u Primorju. Terenska istraživanja kod primorskih kako ona ranija (Krmpute, Krivi put) tako i novija (Senjsko bilo, Krivi Put, velebitsko Podgorje) i kod ličkih Bunjevaca (Pazarišta, Sveti Rok, Lovinac) potvrdila su ovu ulogu kuma, ujedno i isticanje prvenstva u časti, te se prema svim pokazateljima može reći da je to karakteristična bunjevačka značajka kumove uloge na ovim prostorima.⁶⁹ Ovim podatcima treba dodati podatke o gotovo kultnom statusu kuma u Bunjevaca

⁶⁸ Černelić 1986a; Knežević 1881:117; Ilić 1960; Vatroslav 1909:74-75.

⁶⁹ Usp. Černelić 2006:56-57; ibid. 2010; Japuncić 1998:266; Birt et al. 2003:491; Lončar i Dačnik 2009:125.

u Donjem Lapcu, gdje su činili manjinu uz srpsko stanovništvo.⁷⁰ U Lici je kum u toj ulozi potvrđen i izvan užih bunjevačkih krajeva, posebice kod katoličkog stanovništva (usp. Lasić 1999:139; Černelić 2006:218-220). Za šire područje Like i Gorskog kotara ima nešto potvrda te kumove uloge u arhivskoj građi, no ne uvijek sasvim preciznih podataka. U Guče Selu kod Gerova i u Mrkoplju kum ima ulogu stoloravnatelja koji se brine za svadbeni protokol; ne ističe se pritom posebna uloga svatovskog starješine (Škrabalo 1993; Černi 1996). U Moravicama se naglašava kumova čast, ali je starješina stari svat u Hrvata, dok je u Srba nevjestin kum svatovski starješina (Poljaković 1997; Vondraček-Mesar 1986). U ogulinskom kraju i u selima ispod Plješivice u Lici tu ulogu i veću čast između dvojice kumova ima mladoženjin *debeli kum* (Pascuttini 1996; Barišić 1997). Zanimljivi su podatci iz Perušića prema kojima nije posve jasno razgraničena uloga svatovskog starješine između starog svata i kuma jer obojica imaju elemente uloge svatovskog starješine: „kum drži zdravice, vodi svečanost, pazi na svatove, dok stari svat pazi na svatove u povorci, održava red na piru i mora biti sposoban, jer on zapovijeda svatovima“ (Vedriš 1998).

Na širem izvorišnom bunjevačkom prostoru ta je pojava prema kartografskim podacima nešto gušća u sjevernim dijelovima zapadne Hercegovine, a sasvim sporadično u dalmatinskom zaleđu i na Pelješcu. Za ovo područje podatci iz drugih izvora daju tek nešto više potvrda. Zanimljivo je da Erdeljanović ne spominje tu ulogu kuma niti u jednome od bunjevačkih ogranaka. Njegova površnost osobito dolazi do izražaja kada je riječ o primorsko-ličkim Bunjevcima jer podatci iz kasnije objavljenih i arhiviranih izvora, te istraženih na terenu ponajviše u Bunjevaca (ali i u drugih stanovnika, u prvom redu Hrvata), izričito potvrđuju tu kumovu ulogu. Bilo bi neobično da u vrijeme kada se Erdeljanović bavio ovim pojavama ta kumova uloga nije bila poznata.⁷¹ Tako i kod dalmatinskih Bunjevaca Erdeljanović samo

⁷⁰ Riječ je o potvrdama u seminarskom radu studentice Anamarije Vidaković. Međutim, ti se podatci ne mogu dokumentirati, budući da studentica nije predala konačnu verziju seminarskog rada, a kasnije joj se izgubio trag te stoga ovaj podatak iznosim po sjećanju na njezin rad jer je značenje i važnost kuma prema tom opisu bilo vrlo upečatljivo.

⁷¹ Razlog je što je Erdeljanović u svojim ispitivanjima manje obuhvaćao bunjevačka i uopće hrvatska područja u Lici, a ravnopravno je donosio podatke za srpska naselja. Usporedno proučavanje bilo bi sasvim u redu da je bunjevačko područje bilo cjelovito ili barem više obuhvaćeno. On se u svojoj knjizi ipak u prvom redu bavio Bunjevcima, pa je više pozornosti trebao posvetiti upravo tim krajevima Primorja, Like i Gorskog kotara, koje je, kao što znamo, sasvim izostavio iz istraživanja. No kada se ima u vidu koji je bio konačan cilj Erdeljanovićeve studije o podrijetlu Bunjevaca, postaje jasno zašto je odabrao upravo ta područja (usp. 2006:273-282). Zbog toga je i navodio pogrešan podatak da je stari svat starješina svatova u primorsko-ličkih Bunjevaca. On to zaista jeste u nekim ličkim krajevima, ponajviše u srpskim mjestima. Stari svat je to i u nekim ličkim bunjevačkim naseljima, ali znatno rjeđe nego što je u toj ulozi potvrđen kum. Novija terenska ispitivanja to su potkrijepila. U Krmpotama, Krivom Putu, Senjskom bilu, u Pazarištima, nije bilo staroga svata, samo još poneki kazivač pamti da ga je nekad bilo ili da su o tome čuli od svojih roditelja, no sama činjenica da je on bio među časnicima koji su se izgubili iz običaja u prvoj polovini 20. stoljeća, pa i ranije, svjedoči kakvu je važnost i u prošlim vremenima u Bunjevaca mogao imati (Černelić 1986b; ibid. 1996; Birt et al. 2003:491; Lončar i Dačnik 2009:128).

ističe da je kum bio najvažnija ličnost, a za njim stari svat (Erdeljanović 1930:322). To ujedno može značiti i ulogu svatovskog starješine, no zbog Erdeljanovićeve površnosti u iznošenju podataka to ostaje ipak upitno, utoliko više što se ta pojava i u novijim istraživanjima rijetko potvrđuje. Vrlo rijetkih potvrda ima i u novijoj arhivskoj građi. Kum je svatovski starješina u Rovanjskoj u Ravnim kotarima, što je potvrđeno i najnovijim istraživanjima u Kruševu i Medviđi, gdje se ističe i njegovo prvenstvo u časti (Rapo 1987b; Černelić 2010-2011). U Oklaju u Kninskoj krajini kum pazi na red i udara batinom po stolu pa se stoga naziva još i *batimbašom* (Miličić 1995). Zanimljivi su podatci u Kijevu u istom kraju: kum je glava svatova, on je starješina zajedno sa starim svatom, koji ima ulogu pomoćnika u izvršavanju te njihove zajedničke uloge (Maras 1995). I drugi izvor za Kijevo potvrđuje sličan odnos između kuma i staroga svata, ističe se da je kum bio najugledniji časnik (usp. Jurić-Arambašić 2000:296-197).

Dakle, osim na području bačkih, primorsko-ličkih (uključujući i Gorski kotar), sporadično i dalmatinskih Bunjevaca, u zapadnoj Hercegovini, kum ima prema podatcima na priloženoj karti ulogu svatovskog starješine na području Slavonije, nešto više u istočnoj Slavoniji kod Vinkovaca i Đakova, po podravskom dijelu Slavonije od Virovitice uz mađarsku granicu spuštajući se približno do Papuka i Krndije te sporadično u Srijemu, po nekoliko slučajeva duž Save sve do Siska, tako i u zapadnoj Slavoniji, Moslavini, Bilogori, Zagorju, na Baniji, Petrovoj gori, te u Istri i na Cresu. Po jedna potvrda te uloge još se uočava u Banatu, u okolici Valpova, kod Samobora, u Pokuplju, na Kordunu i u zapadnoj Bosni kod Bihaća na Uni (dvije potvrde) te na otocima Krk i Lošinj. Ponegdje se ističe da je uz kuma starješina i neki drugi svatovski časnik, većinom je to stari svat, što je posebnim znakom istaknuto na karti. U nekim od tih mjesta kum je u isto vrijeme i prvi u časti među časnicima, osobito kod Petrove gore i u Gorskom kotaru. Podatci iz tiskanih izvora dijelom potvrđuju, a dijelom i popunjavaju ovakav raspored podataka, tako da je kum kao svatovski starješina potvrđen na nešto širem području: u sjevernom Banatu i istočnom Srijemu kod Srba, u Baranji, u Slavoniji još i u Brodskoj Posavini i dalje prema Novoj Gradiški i Novskoj, u susjednoj Bosanskoj Posavini i u zapadnoj Bosni kod Hrvata, u Bosanskoj krajini i na Baniji kod Srba, te u Bilogori. Većina tih izvora, s izuzetkom za Bosnu, potvrđuju da se kumu u isto vrijeme iskazuje posebna čast ili se ističe njegovo prvenstvo u časti.⁷² Arhivska građa potvrđuje tu kumovu ulogu po Slavoniji.⁷³ U Golubincima i Hrtkovicima u Srijemu starješina svatova je kum ili mladoženjin otac (Lasić 1997). Zanimljivi su ne baš sasvim precizni podatci za Moslavinu. Ističe se kumova čast i posebna uloga (ne spominje se kakva), dobar je organizator i zajedno s djeverom brine se o svatovima; uloga svatovskog starješine

⁷² Popov 1969-1970:52; Bosić 1989-1990:262-263; Kravić s.a.; Brdarić 1988:10; Lovretić 1897:334-335; Filakovac 1906:112; Vinkešić 1991:22; Krpan 1990:199; Toldi 1994:113; Lukić1924:334; Kolić-Klikić 1987:47; Š...ć 1870:79, 83; Škrbić 2000-2001:196; Rakić 1935:209; Klarić 1930:172; Buconjić 1908:93; Kajmaković 1963:80; Mirković 1887:377; Dronjić 2011:176; Begović 1986:164; Ivančan i Lovrenčević 1969:32-34.

⁷³ Bonifačić Rožin 1976; Petrović 1985; ibid. 1987; Marković 1994; Matoković 1994; Ostojić 1994; Marinković 1995; Sinožić 1995; Balen 1996; Krečak i Paun 1996; Štigmayer 1996.

se ne spominje (Peršić 1993). U drugim selima Moslavine kum se ističe kao ključna figura (Holy 1994). Kum je svatovski starješina i u Hrvata u okolici Banje Luke (Rapo 1987a).

U nekim mjestima ističe se samo prvenstvo u časti bez podataka o općoj ulozi kuma, tako u zapadnom Srijemu, u istočnoj Slavoniji u susjednim mjestima u kojima je kum svatovski starješina. Nešto više potvrda ima u požeškom kraju prema Moslavini, u Bilogori, ponekad istovremeno s ulogom starješine, ali i u susjednim mjestima u kojima se ova uloga posebno ne ističe. Slično je i na Baniji, Kordunu i u Lici, gdje se ponekad javlja istovremeno s ulogom starješine, no češće su ti podatci u različitim mjestima, pa se ponegdje naglašava kumova čast, a drugdje se kum imenuje starješinom svatova. Kumova čast sporadično je istaknuta po čitavoj Dalmaciji, sve do Dubrovačkog primorja, osobito u sjevernom dalmatinskom zaleđu, u Bukovici i Kotarima. Kumovoj časti se pridaje važnost sporadično i u zapadnoj i srednjoj Bosni, s obje strane rijeke Vrbas, na Livanjskom polju, uz pojedinačne potvrde u istočnoj Bosni.

U literaturi je nešto manje potvrda o kumovoj časti ako on nema ulogu svatovskog starješine. Potvrda o tome ima u Hrvata Bošnjaka u Baranji u Mađarskoj, po Slavoniji, u Bosni i u Dalmaciji.⁷⁴ U hrvatskim selima Livanjskog polja ističe se kum kao najvažniji svat i iskazuje mu se velika čast, ali je svatovski starješina stari svat (Galiot 1993). Prema općim podacima za istočnu Hercegovinu, kum je uz staroga svata i vojvodu „glava od svatova“, koja se poštuje i uvažava u obje svatovske kuće (Šarenac 1985:151). Ponegdje u Slavoniji i Bosni potvrđeno je da se najveća čast iskazuje kumu, i to ga čini najvažnijim časnikom, ali on pritom nije starješina svatova, već je to stari svat (Marković 1986:34; Šalić 1990:87; Škaljić 1951:108) ili *čauš* (Kurjaković 1896:154). Za ilustraciju suodnosa ta tri svatovska časnika u Slavoniji citiram zapis Mijata Stojanovića: „Stari svat zapovijeda u ime kuma svatovima, jer kum se drži u najvećoj časti, i s nikim se ne smije poriečkati, a čauš udjelotvoruje i ovršuje zapovijedi starog svata i tjera sve po koncu u red“ (1881:230). Navedeni je citat zanimljiv jer odražava mogućnosti koje se u kasnijim opisima svadbenih običaja isprepliću i podatci nisu uvijek sasvim precizni i jasni kada je riječ o takvim nijansama. Ne mora, dakle, kumova čast značiti obavezno i njegovu starješinsku ulogu, bolje reći njegovu izvršnu ulogu, ali su ponegdje te dvije komponente kumove uloge povezane. Ovaj stariji zapis potvrđuje da je kum ispred drugih časnika, no netko od njih može u njegovo ime izdavati i/ili izvršavati njegove zapovijedi. Čini se da je to osnovno načelo njegove uloge koja se mogla razvijati na različite načine, što pokazuju i spomenuti podatci prema kartografskom pregledu i u drugim izvorima. U prilog tome svjedoči i najnovija arhivska građa iz istočne Slavonije. U Nuštru i Privlaku kod Vinkovaca kum zapovijeda preko *čauša*, a starješina svatova je mladoženjin otac (Adžaga 1997; Mijaković 1997). U Bošnjacima kum nije starješina, ali nema nikoga iznad njega (Bajsić 1995; Kegalj 1996). U Gornjoj i Donjoj Bebrini kod Slavenskog Broda, starješina je *čajo*, ali mu zapovijeda kum (Demir 1994). Slično

⁷⁴ Toldi 1987:79, 81; Andrić 1999; Kulijer 1934:156; Kajmaković 1962:131; Čulinović-Konstantinović 1989:168, 173.

je i u Garčinu, gdje starješina može biti i mladoženjin otac, ali kum ima prevlast i najveću čast (Premuž 1996). U selima okolice Novske stari svat je u podređenom položaju kumova pomoćnika (Škrbić 2000-2001:196).

U susjednim južnoslavenskim zemljama ima sporadičnih potvrda jedne i druge pojave, te njihova preklapanja. Ima ih nešto po zapadnoj i jugoistočnoj Srbiji, nešto više u sjeveroistočnoj Srbiji, gdje kum ulogu svatovskog časnika dijeli s drugim časnikom, a u nekim se mjestima ističe samo njegova čast. Dio tih podataka tiče se vlašskog stanovništva ovih krajeva. Prema ranijim istraživanima također je utvrđeno da je kum imao ulogu starješine svatova u ponekim područjima sjeveroistočne Srbije s vlaškim stanovništvom, u kojih je on znatno važniji svatovski časnik nego što je to stari svat (usp. Černelić 2006:219). Potvrda ima i u drugim krajevima Srbije, premda ulogu svatovskog starješine prvenstveno ima stari svat. Tako se izvan vlaških krajeva, u užičkom, kosijeričkom i požarevačkom kraju u jugozapadnoj, i u Lužnici i Nišavi u jugoistočnoj Srbiji kum ističe kao prvi i glavni svat (Blagojević 1984:248; Nikolić 1910:212). U nekim se krajevima ističe kumovo prvenstvo u časti uz starješinstvo staroga svata (Pantelić 1967:118; Rajković 1982a:126; Knežević-Jovanović 1958:89). Nešto potvrda te kumove uloge ima i u Crnoj Gori, u središnjem dijelu i oko Boke kotorske, prema podacima iz upitnica EA. U Kuča je starješina svatova stari svat, ali ponegdje može biti i kum, a u Spiču se do kumstva puno drži (Erdeljanović 1907:174; Vukmanović 1952:591; Spasojević 1999:212).

Kumova uloga starješine i njegovo prvenstvo u časti nešto je više izraženo po gotovo čitavoj Makedoniji, prostorno, no ne i gustoćom podataka. Uglavnom se potvrde uloge starješine svatova ne preklapaju s isticanjem njegove časti, premda ima nekoliko primjera. Pojavnost kombinacije ovih dviju svojstava kumove uloge obuhvaća ista područja, s izuzetkom Povardarja, gdje se u prvom redu ističe kumova uloga starješine. U zapadnoj Makedoniji više je potvrda o kumovoj časti, u jugozapadnim dijelovima uz to svojstvo ističe se i kumova starješinska uloga. Časnička obilježja više su istaknuta u istočnim dijelovima Makedonije, dok su na sjeveru dva lokaliteta u kojima je kum svatovski starješina. Dakle, te se pojave smjenjuju, a povremeno i prožimaju. Kuma u ulozi svatovskog starješine opisno potvrđuju podatci iz tiskanih izvora: „što kum kaže tako mora biti“ u Maleševu u istočnoj Makedoniji (Pavlović 1928:228); „kum je bio apsolutni vladar“ u selu Peštani na Ohridu (Leibman 1972:138) ili „kum je sve i sva“ u Đevđelijskoj Kazi (Tanović 1927:170). Kum je najvažniji časnik i starješina svatova većinom i u Bugara, *stari svat* tu ulogu ima samo u zapadnim dijelovima Bugarske, gdje je ponekad dijeli s kumom (Vakarelski 1985:177; Genčev 1987:48-49). Maloazijski i trakijski Bugari iskazuju veliku počast kumu, a *stari svat* se ne spominje (Vakarelski 1935:364, 365). Tendencija preklapanja kumove uloge svatovskog starješine i prvenstva u časti uočljiva je na gotovo čitavom prostoru zastupljenosti tih pojava. U bačkih i primorsko-ličkih Bunjevaca ta su dva elementa kumove uloge uvijek povezana. Jedino su u Bosni i Hercegovini većinom ti podatci odvojeni, tako je u zapadnoj Hercegovini kum starješina svatova (samo je u jednom lokalitetu pritom prvi u časti), a u dru-

gim krajevima Bosne ističe se pak njegovo prvenstvo u časti. Podatci iz drugih izvora potvrđuju pojavu kuma u ulozi svatovskog starješine upravo u onim područjima Bosne u kojima ima potvrda o isticanju njegove časti.

Takav raspored podataka ukazuje da su zapravo ta dva obilježja kumove uloge komplementarna, odnosno da uloga svatovskog starješine podrazumijeva visoko počasno mjesto u okviru svadbenih običaja. Moguće je i to da se kumu samo posebno iskazuje počast i poštovanje, a da to od njega ne zahtijeva posebnu predvodničku ulogu u običajima. Pojedini podatci za Slavoniju pokazuju da u ime kuma, koji ima najveću čast u svadbenim običajima, *stari svat* ili *čauš* izvršavaju njegove zapovijedi, odnosno, izvršavaju dužnosti iz okvira uloge svatovskog starješine. Prema tome, može se reći da kum kao predvodnik svatova na njih prenosi dio svoje izvršne uloge. Ti su podatci zanimljivi, međutim, nema dovoljno podataka o tome da bi se pouzdano mogla prihvatiti jedna ili druga interpretacija. Takvi primjeri pokazuju da se pojmovi poput časti i starješinstva mogu u raznim sredinama različito tumačiti pa prema tome ovisi i status i razvoj pojedinih časnika. Tako primjerice, jačanjem kumove časti *stari svat* ponegdje u Slavoniji ujedno gubi ulogu svatovskog starješine, dok je drugdje i dalje izvršava, ali pod kumovom *komandom*. U tu se kombinaciju ponegdje uključuju i drugi svatovski likovi (*čauš*, *kapetan*, mladoženjin otac). Ipak, približno isti prostorni raspored tih pojava ide u prilog zaključku da su prvenstvo u časti i uloga starješine odnosno voditelja svadbenog ceremonijala ipak dijelovi jedne iste cjeline i kada, prema nedovoljno preciznim podacima, u nekom lokalitetu nisu potvrđene obje komponente. Moguće je da je kumova uloga starješine s vremenom slabila, a da je pritom ostalo u svijesti kazivača da se prema njemu treba odnositi s poštovanjem. Gotovo da je sigurno da su podatci prikazani na karti nedostadni, bilo da su mnoga tradicijska obilježja kumove uloge zaboravljena pa nije moguće pratiti njihov kontinuitet i nastale promjene, bilo da je to rezultat površnosti pri ispitivanju i zapisivanju podataka. I pored tih mogućih nedostataka, raspored razmatranih pojava ukazuje na njihov vrlo zanimljiv suodnos. Iste se primjedbe mogu uputiti i tiskanim izvorima jer podatci koje oni donose također često nisu dovoljno jasno navedeni, odnosno iz konteksta važnosti kumove uloge moguće je iščitavati i posebno iskazivanje časti i poštovanja prema kumu, iako to možda izrijeком nije istaknuto.

Treba još spomenuti i da se u pojedinim mjestima, naročito kada postoje dvojica kumova, ističe prvenstvo u časti jednoga od njih dvojice. Te distinkcije nisu označene na karti. U većini tih primjera prvenstvo ima mladoženjin kum, s izuzetkom Gorskog kotara, gdje je pretežno nevjestin kum prvi u časti. Ta je pojava u skladu s čestim nazivom *debeli kum* za nevjestina kuma na tom području. Zanimljivo je također naglasiti da se dosta često ističe da je prvi u časti mladoženjin kum, premda u istom mjestu postoji samo jedan kum. Ta je pojava očito povezana s uočljivom tendencijom da se drugi svatovski časnici, koji s kumom dijeli ulogu vjenčanog svjedoka, dok obnaša tu ulogu naziva kumom.

Već sam spominjala da je *stari svat* gotovo nepoznata pojava među primorsko-ličkim Bunjevcima, spominju ga samo pojedini stariji kazivači i to većinom na temelju

priča svojih roditelja, dakle još je početkom 20. stoljeća taj svatovski časnik gubio važnost i počeo izostajati iz njihovih svadbenih običaja. Primarnu ulogu *staroga svata* preuzeo je kum. Kako je analiza podataka pokazala, taj se proces počeo odigravati još na matičnom bunjevačkom prostoru, na kojemu je stari svat većinom obnašao ulogu svatovskog starješine, prije migracija koje su uzrokovale njihovo razdvajanje u dva raseljena ogranka i po svoj prilici prorjeđivanje na matičnom prostoru. U podunavskim Bunjevaca je *stari svat* opstao kao časnik, no nije imao ulogu svatovskog starješine. Tu su ulogu u daljnjoj prošlosti dijelili kum i *staćela*, koji je postupno počeo gubiti ovu ulogu, a kasnije izostajao iz svadbenih običaja i kao časnik, da bi je postupno u potpunosti preuzeo kum (usp. Černelić 2006:222-223).

2.1.4.2. Uloga nevjestina čuvara

Pored uloge svatovskog starješine izdvaja se još i kumova uloga nevjestina čuvara, koju nerijetko dijeli s djeverom. Premda je sasvim sporadična, zanimljivo ju je razmotriti, budući da je potvrđena u dijelu bačkih i ličkih Bunjevaca. Nešto je češća u okolici Sombora, no javlja se i u Kačmaru u Mađarskoj, u Bajmoku te prema jednom starijem izvoru i u Subotici. Jedino u Matarićima tu ulogu ima *djever*. U subotičkom kraju u nekim je mjestima uz kuma čuvar i stari svat. Zanimljivo je da se u podunavskih Bunjevaca, kao što je to bio slučaj s ulogom svatovskog starješine, osim kuma u ulozi čuvara, još češće tu ulogu imao *staćela*, osobito u subotičkoj regiji, a dijelom i u južnoj Mađarskoj. Djever je poput staroga svata u podunavskih Bunjevaca gotovo sasvim izgubio na značenju pa je ovu inače karakterističnu djeverovu ulogu u somborskom kraju preuzimao kum, a *staćela* u subotičkom kraju i u većini bunjevačkih sela u Mađarskoj. Prema dva izvora za Suboticu i u Mateviću te prema jednom izvoru u Bikiću, u mađarskom dijelu Bačke, djever je zadržao svoju izvornu ulogu. U Erčinu kod Budimpešte tu su ulogu dijelili djever i *staćela*, odnosno kazivači su potvrdili ili jednoga ili drugoga u toj ulozi (usp. *ibid.* 1991:38, 81, 104, 185, 203, 212). U primorskih Bunjevaca djever je uglavnom zadržao svoju izvornu ulogu (*ibid.* 1986b; Birt et al. 2003:490). Ipak, prema jednom kazivanju u Žuklju pod Senjskim bilom dužnost čuvanja nevjestice imao je kum (Černelić 1999). Prema novijim istraživanjima na Krivome Putu ne spominje se posebno da bi neki časnik imao na brizi nevjestu, no pojedini kazivači spominju da djever pazi da joj netko ne ukrade cipelu, a taj časnik ima ulogu kumova pomoćnika (Lončar i Dačnik 2009:126). U Pazarištima se o tome dobivaju različiti podatci. Pojedini kazivači tvrde da je to kumova uloga, no većina njih ističe da je on tu ulogu dijelio s djeverom na način da nevjestu čuvaju zajedno ili se izmjenjuju, odnosno jedno vrijeme je kum bio nevjestin čuvar, a kasnije bi ulogu od njega preuzeo djever ili obrnuto. U susjednom Kosinjskom Bakovcu nevjestu je čuvao njezin *stariji kum*, a djeveri se spominju kao mladoženjina braća, dakle samo kao termin za označavanje srodničkih odnosa, ne i kao posebni časnici, dok je u selu Čovini kod Gospića kum bio nevjestin čuvar, a mogao ga je u toj ulozi zamijeniti djever.⁷⁵ Prema novijim istra-

⁷⁵ Černelić 1996; Bekavac 1996; Selišek 1995; Maras 1995; Lasić 1999:137; Černelić 2006:58.

živanjima u Lovincu *diver* je čuvao nevjestu do vjenčanja, nakon čega je tu ulogu preuzeo kum (Černelić 2010). Na području velebitskog Podgorju to je najčešće samo djeverova dužnost, no u Devčić Dragi kazivači su tvrdili da su kum i djever zajedno čuvali nevjestu (ibid. 2007-2008). Ta je pojava samo sporadično zastupljena prema kartografskim podatcima na području Like.

Pojedinačnih potvrda o toj ulozi kuma ima u Dalmaciji u okolici Zadra i Drniša, i u Lovreću kod Imotskog, a u Brnazama i Dabru u Sinjskoj krajini tu je ulogu dijelio s djeverom, što su potvrdila i novija istraživanja u Medviđi u Bukovici (ibid. 1991:38; ibid. 2010-2011). Prema kartografskim podatcima kum je tu ulogu najčešće dijelio s djeverom jer je to zapravo izvorno uloga svojstvena djeveru na ovome području i šire (usp. Černelić 1991:81, 203). Arhivska građa potvrđuje tu kombinaciju časnika u ulozi nevjestina čuvara u Dalmaciji (gdje je djever katkada zamjenjivao kuma u toj ulozi nakon vjenčanja), u zapadnoj Hercegovini i na Livanjskom polju.⁷⁶ U Širokom Brijegu kum je čuvao nevjestu, a u selu Humac u zapadnoj Hercegovini kum je bio odgovoran ako djever nije dobro čuvao nevjestu (Ljubić 2000; Primorac 1997). Zanimljiv je podatak iz Konavala: kum je pazio na mladenku, ali ne da bi je zaštitio, već ju je trebao zabaviti da joj ne bude dosadno (Kukica i Kurtović 1996).

Premda tek sporadični, navedeni podatci ukazuju na moguće razvojne procese uloge nevjestina čuvara još i na mogućim izvorišnim bunjevačkim područjima i u ličkih Bunjevaca, kao i izmjenjivanje časnika u toj ulozi u podunavskih Bunjevaca. Uz neznatne ostatke starijeg sloja (djever u ulozi čuvara u nekim lokalitetima u okolici Sombora i u Mađarskoj)⁷⁷, a prema podatcima iz tiskanih izvora samo s kraja 19. stoljeća, ti su procesi u podunavskih Bunjevaca bili već završeni, tako da su pretežno časnici u toj ulozi kum (rjeđe zajedno sa starim svatom) ili *stačela*. Premda je kombinacija kuma i djevera u ulozi nevjestina čuvara rijetka na prostoru njihove pradomovine, ipak upućuju na to da su u Bunjevaca procesi preuzimanja te uloge od djevera započeli još na tom prostoru. U prilog toj pretpostavci svjedoče podatci da kum tu ulogu dijeli s djeverom u Drniškoj i Sinjskoj krajini i duž dalmatinsko-hercegovačke granice prema potvrdama iz upitnica EA i arhivskoj građi. Nadalje u prilog joj ide i činjenica da je to karakteristična pojava u ličkih Bunjevaca. U većini drugih lokaliteta na tim prostorima tu ulogu ima djever (usp. Černelić 1991:81, 201). Zanimljivo je pritom istaknuti da su rijetke potvrde djevera u toj ulozi u zapadnoj Hercegovini i u Dubrovačkom primorju, a da ga na Pelješcu u toj ulozi nema. Da bi se dobio uvid u cjelovit suodnos časnika koji imaju ulogu nevjestina čuvara, trebalo bi u razmatranje uključiti i podatke o ulozi djevera i s ostalih područja. Premda nepotpuni, postojeći podatci daju dovoljno pokazatelja da je slabljenje djeverove uloge u Bunjevaca, koji su se zaputili prema sjeveru, započelo još na užem prostoru njihove pradomovine. Jedino su primorski Bunjevci zadržali tu djeverovu ulogu, što može značiti, s jedne strane, da ti procesi nisu podjednakim intenzitetom zahvatili sve bunjevačke skupine još na njihovu matičnom prostoru. S

⁷⁶ Miličić 1995; Barhamović 1996; Holjević i Lovrić 1996; Kvesić 1997; Galiot 1993.

⁷⁷ Za Bunjevce iz Mađarske taj se proces događao, čini se, nešto kasnije, premda datiranje pojava u arhivskim izvorima nije posve precizno pa se podatci mogu odnositi i na ranije razdoblje.

druge strane, mogla se ta pojava izdiferencirati u kasnijem razvojnem slijedu, pa se u primorskih Bunjevaca zadržala izvorna djeverova uloga, dok se u ličkih Bunjevaca toj djeverovoj ulozi priključio kum, koji uglavnom nije u potpunosti preuzeo ulogu nevjestina čuvara. Zanimljive su pojedinačne potvrde djevera u njegovoj primarnoj ulozi među svim podunavskim regionalnim bunjevačkim skupinama s kraja 19. stoljeća, a u nekim lokalitetima i nešto kasnije. I pored toga može se zaključiti da je kumovo preuzimanje djeverove uloge nevjestina čuvara, koju ponegdje i nadalje dijeli s djeverom karakteristična bunjevačka pojava, koja se samo kao oaza zadržala na njihovim ishodišnim prostorima. Pritom valja imati u vidu da osim kuma tu ulogu preuzima *staćela* u nekoj ranijoj fazi u podunavskih Bunjevaca, a ta pojava također svoje korijene ima u njihovoj pradomovini, o čemu saznanja postoje samo zahvaljujući starijim izvorima, Fortisu i Lovriću. Ta kombinacija uloge nevjestina čuvara nepoznata je u primorsko-ličkih Bunjevaca, kod kojih se svatovskom časniku *staćelu* gubi trag znatno ranije nego u podunavskih Bunjevaca. Potvrđena je još samo u Negotinskoj krajini i u okolici Bora u sjeveroistočnoj Srbiji među Vlasima, kod kojih je riječ o svatovskom časniku srodna naziva *strčala* (usp. *ibid.*:105, 109, 212).

Osim spomenutih primjera na prostorima s bunjevačkim stanovništvom ili njihovim tragovima, kum je čuvar zajedno s djeverom ili rjeđe sam još u dva lokaliteta na Mljetu, zapadno od rijeke Vrbas te na Uncu u zapadnoj Bosni, a pojedinačno još i na Baniji, u Pokuplju, Žumberku i istočno od Zagreba kod Vrbovca, no ovdje je kum zapravo izjednačen s djeverom. I potvrde kuma kao svatovskog starješine u Zagorju primjeri su izjednačavanja uloge kuma i djevera i kuma i *starešine*, koji su u ovom kraju važni svatovski časnici, s jednim izuzetkom. Po svoj prilici i u tom jednom slučaju radi se o istoj pojavi ili je možda kum u novije vrijeme postao važniji časnik u ovome kraju, što bi bilo u skladu s tendencijom da je kum s vremenom dobivao na važnosti i na području sjeverozapadne Hrvatske, ponajviše kao svjedok, ali pojedinačno i kao važniji časnik. U tom procesu većinom se izjednačava s djeverom, rjeđe i sa *starešinom* ili *starim svatom*, a iznimno istupa i kao novi samostalni časnik.⁷⁸

Arhivska građa potvrđuje kumovu ulogu nevjestina čuvara i na nekim jadranskim otocima (Vojnović 1984; Marijan i Sokolović 1986). Na Cresu i Lošinju nevjestin kum čuvao je do večere, a potom je tu dužnost preuzimao mladoženjin kum (Bonifačić Rožin 1953e). Zanimljive su zasad jedine potvrde te kumove uloge u okolici Našica u Slavoniji i u Moslavini (Petrović 1987; Bojić 1995).

⁷⁸ Niz je zanimljivih pojava vezanih uz ulogu kuma na širem prostoru sjeverozapadne Hrvatske, na koje su sve tri priložene etnološke karte ukazale. Neke od njih spomenute su i pri razmatranju kumove uloge vjenčanog svjedoka. Bilo bi zanimljivo baviti se tim pojavama detaljnije, potkrijepiti ih s podacima iz drugih izvora, no te su pojave izvan središnjeg interesa ove knjige. Međutim, ta bi saznanja, tek djelomice naznačena samo na osnovi podataka iz upitnica EA, mogla biti dobra osnova za cjelovitiji rad o pojavi i ulozi kuma na području sjeverozapadne (a možda i čitave kajkavske) Hrvatske.

2.1.4.3. Ostale sporadične kumove uloge

Samo u jednom mjestu, u Gornjem Sentivanu u južnoj Mađarskoj, kum je imao uz ulogu starješine svatova i ulogu njihova zabavljača. Takva njegova uloga potvrđena je nešto više samo u Lici, te u Dalmaciji kod Knina i Šibenika, a prema novijim istraživanjima samo u Stolcu pod Senjskim bilom (usp. Černelić 1991:38; Birt et al. 2003:490). Takav raspored potvrđuje i kartografski pregled te pojave, s tom razlikom što je manje potvrda u Lici, uz još jednu potvrdu kod Opuzena, gdje je kum ujedno i prvi u časti. U kontinentalnoj Hrvatskoj pojavljuje se pojedinačno u toj ulozi na Baniji, u sjeverozapadnoj Hrvatskoj kod Zeline, u Moslavini, u našičkom kraju u Slavoniji te pojedinačno u srednjoj Bosni i u istočnoj Crnoj Gori. Ponegdje se ističe i kumova uloga vođe svadbene povorke, što je na karti izdvojeno posebnim znakom. Ta je uloga katkada uključena i u ulogu svatovskog starješine.⁷⁹

2.1.5. Karta 4: Izbor kuma

Od brojnih mogućnosti izbora kuma osvrnut ću se samo na izbor krsnog za vjenčanoga kuma i/ili obvezu vjenčanoga kuma da kasnije bude krsni kum djeci mladenaca kojima je posvjedočio vjenčani čin sklapanja braka u crkvi.⁸⁰ Obratit ću pozornost i na pojavu nasljednog kumstva, što znači da se vjenčani kum treba birati u okviru višegeneracijskog sklapanja kumstva između dviju obitelji. Te bi pojave zapravo trebale biti uzajamne jer već sama obveza da krsni kum bude vjenčani i/ili obratno podrazumijeva da se ono prenosi s naraštaja roditelja na naraštaj djece. Tu pojavu gotovo da nije moguće u cjelini proučiti, ako se ne razmatraju i drugi oblici i načini sklapanja kumstva ili barem kroz suodnos krsnog i vjenčanog kumstva. S jedne strane, to je preopširna tema da bi se na taj način mogla ovim radom obuhvatiti, a s druge strane, podatci o tome najčešće su manjkavi i neprecizni, te često nije moguće utvrditi o kojoj vrsti kumstva je riječ. Primjerice, ponajviše ima nedovoljno precizno formuliranih podataka da je vjenčani kum krsni kum, što se može protumačiti barem na dva načina: da je on bio krsni kum mladoženje (rjeđe nevjeste) ili da će to tek postati djeci rođenoj u braku koji je svojim svjedočenjem pravno potvrdio, a isto tako može značiti i jedno i drugo (dvostruko kumstvo). Ako se pritom barem naglasi da je riječ o krsnom kumu mladoženje/nevjeste, već i samo tako navedeni podatak isključuje ostale mogućnosti tumačenja, odnosno može se s relativnom pouzdanošću klasificirati u odgovarajuću izbornu kategoriju. Svi ostali podatci o izboru krsnog kuma ostaju više manje neodređeni, a većina je podataka neprecizna u upitnicama EA pa i u tiskanim izvorima. Te su pojave prikazane na

⁷⁹ Taj je slučaj u sljedećim lokalitetima: dF 132; dj 412; Eh 142; fE 143; Ht 313; IH 212. Ponekad se ističe da je starješina i vođa povorke mladoženjin kum, u slučaju da postoje dvojica kumova (Eg 212; hs 333), a u jednom slučaju oba kuma imaju iste te uloge (fe 143). Treba još spomenuti i pojedine sporadične sasvim uopćene podatke da je kum časnik (ali mu se ne navodi uloga), a da u isto vrijeme nije svjedok. Tih potvrda ima na više strana i nisu razvrstane na karti: Cg 234, dE 422; de 323, dG 412, ef 141, FG 313, fH 141, HJ 431, hN 143, LJ 234, or 131, ps 133. Među njima su i dvije potvrde na području Slovenije u srpskog stanovništva u Beloj krajini i tri potvrde u Muslimana u Bosni (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁸⁰ O ostalim mogućnostima izbora kuma na bunjevačkim područjima više vidi u: Černelić 1991:33-36; 184.

karti br. 4: *Izbor kuma*⁸¹, na kojoj su prikazane još poneke moguće kombinacije izbora krsnog ili krizmanog kuma te krsnog i/ili šišanog kuma. Kao što je to bio slučaj i s prethodnim kartama, podatci za bačke Bunjevce prikupljeni terenskim istraživanjem uvršteni su na kartu.

Ranija istraživanja pokazala su u podunavskih Bunjevaca vrlo šarolike mogućnosti kada je riječ o izboru kuma, kako u okviru srodničke tako i nesrodničke obitelji. Čini se da je u prošlosti važan kriterij pri izboru bilo višegeneracijsko kumstvo odnosno nasljedno kumstvo u okviru kojega su se mogle izabrati različite osobe iz obitelji s kojom je kumstvo bilo sklopljeno, ovisno i o tome radi li se o srodničkoj ili nesrodničkoj obitelji. Obje su mogućnosti bile ravnopravno zastupljene u bunjevačkim skupinama u okolici Baje i Sombora, dok je samo u subotičkom kraju prevladavao izbor kuma iz srodničke obitelji (usp. Černelić, 1991:32-36, 184). Premda podataka o nasljednom kumstvu nema u svim ispitanim mjestima među podunavskim Bunjercima, trag toj pojavi vodi do svih regionalnih skupina, osobito je prisutan u somborskom kraju gdje se posebno naglašava da je takav izbor u prošlosti bio obvezatan (usp. *ibid.*:35, 185). Te činjenice mogu upućivati na mogućnost da je ta varijanta izbora u prošlosti bila više zastupljena i u drugim bunjevačkim sredinama u Podunavlju. Nadalje, moguće je pretpostaviti da su široke mogućnosti izbora proizlazile iz takvog načina sklapanja kumstva jer se unutar kumovske obitelji mogao za vjenčanoga kuma izabrati bilo koji član obitelji. Ovakav tradicijski način izbora postupno je gubio na značenju, mogućnosti izbora prenosile su se i na krug izabranih izvan takve obitelji i postupno su sve više bivale prepuštane osobnom odabiru samih mladenaca. Za ilustraciju te šarolikosti izbornih mogućnosti unutar kategorije nasljednog kumstva navodim podatke sakupljene pri terenskom istraživanju u Somboru i okolici:

U Nenadiću se nekada gledalo da kum bude od najbližeg roda, sad se već na to ne gleda. Osim toga kazivačica Marija Firanj istaknula je da kum može i ne mora biti rod; a može biti čak i rođeni brat. Dijapazon izbora kuma ovdje je prilično širok; kriterij izbora bila je obitelj u okviru koje se zasniva i održava kumstvo, a nije se isključivo uzimalo u obzir srodstvo, iako se čini da je imalo prednost, a i unutar ove kategorije izbor je bio široko postavljen, počevši od rođenog brata pa do bližeg roda, bez preciznog određenja koji bi srodnik imao prednost. Svi su podjednako u tim relacijama dolazili u obzir. Slično se potvrdilo i u Gradini i Lugovu, gdje su kazivači naveli da nije obavezno morao biti rod (nekome bliži, nekome dalji), i isticali da se nekada više sklappalo kumstvo s nesrodničkom obitelji; ovdje je za razliku od Nenadića i pored široko postavljenih okvira prednost imala nesrodnička obitelj. U Matarićima i Lemešu

⁸¹ Podatci o izboru kuma navode se u dijelu pitanja 4 (Upitnica IV, tema 122): ... *Bira li se za kuma krsni ili šišani kum?* Ostala pitanja vezana uz druge mogućnosti izbora kuma i drugih svatovskih časnika nisu se koristila za izradu ove karte. O svim ostalim mogućnostima izbora kuma ima malo podataka tako da bi se mogao dobiti samo njihov fragmentaran prostorni raspored. Samim tim nije moguće utvrditi njihovu ukupnu zastupljenost u okviru razmatranog prostora, što je jedan od razloga što se ostale mogućnosti izbora kuma niti ne razmatraju posebno.

potvrđeno je samo da je bilo važno da kumstvo bude staro bez obzira radi li se o srodničkoj ili nesrodničkoj obitelji. U Strilićima se gledalo da se biraju *najrođeniji*; isto to je potvrdila i kazivačica Janja Bošnjak (Josići, Gradina, Obzir), s tim da je precizirala da se najviše birao stric ili ujak za kuma. U Džinićima se za kuma birao netko iz rodbine, bliže ili dalje, s kim su se bolje slagali. U Somboru, Gradini, Lugovu, Matarićima i Lemešu kazivači su potvrdili da je vjenčani kum kasnije trebao biti i krsni kum (ibid. 1986a).

Ta je pojava u bačkih Bunjevaca vezana uz nasljedno kumstvo, najviše u somborskom kraju. U subotičkom kraju samo je u Tavankutu naglašeno da je kumstvo neobavezno moglo biti nasljedno, a kum je mogao, ali nije morao, biti krsni kum djeci mladenaca. Citirani podatci pokazuju da izbor krsnoga kuma zapravo nije bio alternativan izboru bilo koje druge osobe, već da će osoba izabrana za ulogu kuma u svadbi u isto vrijeme s mladencima uspostaviti neku vrstu vezanoga kumstva, na taj način što će njihovoj djeci postati krsni kum. U bunjevačkim naseljima u Mađarskoj i u Đurđinu kod Subotice ima nešto podataka o izboru mladoženjina krsnog za vjenčanog kuma. Druga je pak mogućnost da se u dijelu podunavskih Bunjevaca ne bira krsni kum, već on samim izborom za vjenčanog kuma to postaje. U drugim se mjestima u ostalih regionalnih bunjevačkih skupina u Podunavlju ističe izbor mladoženjina krsnog kuma, tako u Đurđinu i u Tavankutu kod Subotice prema podacima u upitnici EA te u Kačmaru, Bikiću i Čavolju u južnoj Mađarskoj. Zanimljivo je da u Tukulji kod Budimpešte krsni kum trebao biti i krizmani i vjenčani kum, dok je u Bikiću jedan kazivač naveo da je krsni kum kasnije bio krizmani ili vjenčani kum. U oba ta bunjevačka mjesta riječ je nasljednom kumstvu (ibid. 1983; ibid. 1984a). Najnovija istraživanja u bunjevačkim naseljima u Mađarskoj donose nove moguće kombinacije izbora vjenčanog kuma iz kruga rodbine: kum se birao za vjenčanog kuma u okviru nasljednog kumstva, kasnije je imao obvezu biti krsni kum djeci mladenaca (Čavolj, Kačmar); vjenčani kum, koji se birao iz kruga najbliže rodbine imao je obvezu biti krsnim kumom (Čikerija); krsni kum je bio vjenčani kum, kasnije više nije bio kum djeci (Vancaga); u Gari je bilo uobičajeno, ali ne i obavezno, da se za kuma bira netko od dalje rodbine koji je kasnije bio krsni kum, jedni drugima bili su i vjenčani i krsni kumovi, kazivači su tu pojavu označili kao *vraćeno kumstvo* (ibid. 2012).

Niti jedan drugi svatovski časnik nema kasnije obvezu biti krsni kum djeci mladenaca, a isto tako se niti mladoženjin krsni kum ne bira za, primjerice, *staroga svata*. Nađe se pojedinačnih primjera i takvoga izbora *staroga svata*, no oni su toliko rijetki da se može govoriti samo o prenošenju određenih elemenata vezanih uz kumovu ulogu na *staroga svata* (usp. ibid. 1991:196).

I drugi narodi (Mađari, Srbi) u Bačkoj i šire u Vojvodini poznaju pojavu izbora krsnog kuma (ibid. 1991:35; Dimitrijević 1958:241) i u okviru nasljednog kumstva (Bosić 1989-1990:262; Popov 1969-1970:52). Bački Šokci za vjenčanog kuma biraju krsnog ili krizmanog kuma (Bosić 1991:41). Ponekad se krizmani kum javlja u kombinaciji izbora krsnoga kuma za vjenčanog i u nekim bunjevačkim naseljima u Mađarskoj. Na karti su svega dvije potvrde takvog alternativnog izbora u Bilogori i u podravskoj Slavoniji. Ta je kombinacija potvrđena i u okolici Novske i u Vrpolju kod

Đakova (Škrbić 2000-2001:195, Schneider 1998). Ta mogućnost postoji i na otocima zadarskog arhipelaga (Marijan i Sokolović 1986). I na širem panonskom prostoru ima rijetkih potvrda izbora krsnog za vjenčanog kuma: u Retkovicima kod Vinkovaca te u Šokaca i Bošnjaka u mađarskoj Baranji (Filakovac 1906:116; Sarosác 1969:112).

Zbog nepreciznih podataka u većini ostalih izvora nije moguće pouzdano utvrditi suodnos izbora krsnog kuma za vjenčanoga i obveze da vjenčani kum kasnije bude i krsni kum. Ovakav način izbora kuma jasno pokazuje da u dijelu podunavskih Bunjevaca izbor krsnog kuma nije bio alternativan nekom drugom načinu izbora, što ujedno upozorava da pri razmatranju ove pojave valja biti oprezan i ne izjednačavati te dvije različite načine izbora kuma. Oni dakako mogu biti i isprepleteni pa krsni kum koji je bio vjenčani ima obvezu krstiti dijete rođeno u tom braku ili tu obvezu može preuzeti njegov sin, što ujedno znači da je riječ o nasljednom kumstvu. Nažalost, podatci o svim tim podvarijantama izbora krsnog kuma vrlo su rijetki, što ne mora značiti da su te pojave rijetkost, već da je malo precizno navedenih podataka. Te pojave svakako treba razmatrati u okviru ili usporedo s proučavanjem pojave nasljednog kumstva, no ona su nužno ograničena zbog fragmentarnosti podataka koji su na raspolaganju, koji su često nedovoljno precizno i jasno formulirani.

Izbor krsnog kuma za vjenčanoga poznat je i primorsko-ličkim Bunjercima. U Krmpotama je izbor krsnog kuma bio moguć, ali nije obavezan, a kumstvo se držalo kao rod (Černelić 1986b). Novija istraživanja na prostoru primorskih Bunjevaca potvrđuju ovu pojavu. Pod Senjskim bilom nije bilo obavezno uzeti krsnog ili krizmanog kuma, ali je bilo takvih slučajeva, a tako uspostavljeni odnos nazivao se *duplim kumstvom*, što znači da su jedni drugima bili kumovi nekoliko puta u okviru višegeneracijskog (nasljednog) kumstva, samo u Žuklju je potvrđeno da je vjenčani kum bio kum svoj djeci rođenoj u tom braku (Birt et al 2003:489). Na području Krivoga Puta samo su stariji kazivači u Panjčićima potvrdili da je vjenčani kum mogao biti i krsni kum djeci, ali da to nije bilo obavezno (Černelić 1999). Najnovija istraživanja na Krivome Putu nisu potvrdila ovu pojavu, što znači da se ovome načinu izbora kuma izgubio trag još u prvoj polovini 20. stoljeća (Lončar i Dačnik 2009). Zanimljiv je detalj u Bakru i okolici u Primorju da je vjenčani kum krsni kum trećem djetetu, ako ga bude (Rihtman 1954). Prema istraživanjima na području Pazarišta u Lici utvrđeno je više varijacija. Pojedini kazivači u Aleksinici naglasili su da je u *prvanja vremena* (što baš nije precizno vremensko određenje, ali označava dalju prošlost) moglo biti nasljednog kumstva, te da je tri do četiri naraštaja ista osoba vjenčavala i krstila djecu, što bi značilo da je riječ o dvostrukom odnosno lančanom kumstvu. Kumstvo se sklapalo s nesrodničkom obitelji i pritom se isticalo *kumstvo rodstvo* i postojala je zabrana sklapanja braka s kumom i članovima njegove obitelji (Černelić 1996).⁸² U Velikoj Plani, Popovači i u Kalinovači naglašeno je da

⁸² Takav odnos prema kumu potvrđen je u mnogim krajevima u kojima kum ima posebno važnu ulogu i čast. Kod Bunjevaca ta pojedinost nije posebno naglašena pri ispitivanju, s izuzetkom Đurđina, gdje, međutim, kazivači ne znaju za takav odnos prema kumu i prema njegovoj obitelji. Slično vrijedi i za pojavu oslovljavanja kuma s Vi i/ili s posebnom titulom, s tom razlikom da o tome u različitim izvorima jedva da ima podataka. Iz tih razloga s tim pojedinostima vezanim uz kumovu ulogu neću se baviti. Ta pojava prema određenim pokazateljima također pripada predslavenskom kulturnom sloju. Bilo bi zanimljivo istražiti ima li ipak traga takvome odnosu prema kumu u primorskih i podunavskih Bunjevaca.

je kumstvo bilo nasljedno, dok je u Vranovini, Dubravi, Dragi i Muharevu Bregu vjenčani kum često bio krsni (Bekavac 1996). U Sv. Roku je u pravilu vjenčani kum bio i krsni kum prvorodnom djetetu, što su potvrdila i novija istraživanja u Lovincu uz mogućnost da krsni kum bude i vjenčani te da kasnije krsti djecu (Japunčić 1998:274; Černelić 2010). I u drugim krajevima Like potvrđene su sve ove mogućnosti, nerijetko se pritom ističe da se kumstvo prenosilo iz naraštaja u naraštaj (usp. Lasić 1999:134-135). Čini se da je to pravilo vrijedilo na širem prostoru primorsko-ličkih Bunjevaca, ali je u nekim krajevima ranije, a u nekim kasnije to čvrsto pravilo slabilo i izbor kuma prepuštao se sve više samim mladencima, što je slučaj i u podunavskih Bunjevaca.

Zanimljivi su načini sklapanja vjenčanog kumstva i na prostoru Gorskog kotara. Tako je u Srba u Moravicama u Gorskom kotaru zabilježeno je pravilo koje se poštivalo pri sklapanju kumstva između dvojice dobrih prijatelja: onaj od njih koji se prvi oženio uzeo je prijatelja za vjenčanog kuma, dok bi on svom vjenčanom kumu zauzvrat bio krsni kum njegovu prvom djetetu (Vondraček-Mesar 1986). U Hrvata se ističe da je krsni kum vjenčani, no postoji obveza uzajamnog i uzvratnog kumstva, bez bližeg objašnjenja na koji se način uzvraća (Poljaković 1997). U selu Krivac kod Delnica krsni kum je vjenčani pa ponovno krsni kum, što bi značilo da je riječ o dvostrukom kumstvu (Amegatcher 1993). Nešto je drukčije u Mrkoplju: mladoženja bude krsni kum djetetu svojega vjenčanoga kuma, a njegovo kumče bude njegovu djetetu krizmani kum itd. (Černi 1996). U okolici Delnica potvrđen je izbor krsnog kuma u okviru nasljednog kumstva (Šajbinger 1993). Navedeni primjeri mogli bi se označiti suvrsticama isprepletenog kumstva, premda nije svaki put sasvim jasno i precizno opisan način sklapanja kumstva.⁸³ Vrlo se rijetko u izvorima ističe obveza vjenčanoga kuma da kasnije bude krsni kum. Potvrde iz Gorskog kotara mogle bi biti suvrstice te pojave u primorsko-ličkih Bunjevaca.

U arhivskim izvorima ima nešto potvrda ove pojave i na širem jadransko-dinarski graničnom prostoru: u Ravnim kotarima, Kninskoj krajini, na otoku Pašmanu (ponekad), u Dubrovačkom primorju i u Konavlima.⁸⁴ Novija istraživanja potvrdila su ovu pojavu i u Ravnim kotarima i Bukovici. U Tinju je krsni kum često bio i vjenčani, a vjenčani kum može biti i krsni kum najviše samo prvorodnom djetetu; u Kruševu kazivači naglašavaju da nije bilo nasljednog kumstva, ali je u prvoj polovici 20. stoljeća vjenčani kum mogao biti krsni kum; neki kazivači naglašavaju „nije obavezno, ali je običaj...” (Manda Jurjević, r. 1993.); u Otišini je potvrđen isti podatak, ali u okviru nasljednog kumstva; u Medviđi neki kazivači kažu da je vjenčani kum bio krsni kum samo prvorodnom djetetu, a drugi da može biti i ostaloj djeci, ali da to nije bilo obvezno (Černelić 2010-2011).

Vjenčani kum ima obvezu biti i krsni kum u selu Klokočevac u Bilogori, u Posavini kod Siska i u okolici Čazme, gdje se opisuje kao isprepletano, recipročno kumstvo.⁸⁵

⁸³ U jednom mjestu u zapadnoj Bosni kod Srba spominje se u okviru nasljednog kumstva pojava prepletenog kumstva, međutim o tome nema bližeg objašnjenja (hH 321).

⁸⁴ Dilas 1986; Rapo 1989; Šlogar i Vrančić 1997; Bonifačić Rožin 1962; Franić 1987; Nakić 1994.

⁸⁵ Ivančan i Lovrenčević 1969:36; Nožinić 1986a; ibid. 1986b; Fištrek 1987.

Prema podacima za Slavoniju iz 19. stoljeća vjenčani kum se držao u velikoj časti tek kada bi postao krsni kum, ne i prije (Stojanović 1881: 240). Novija istraživanja u okolici Novske potvrdila su da se krsni kum birao i za vjenčanoga kuma i da je kasnije nerijetko bio i krsni kum djeci (Škrbić 2000-2001:195). Arhivska građa dopunjava prostorni pregled izbora vjenčanog kuma za krsnog kuma, no zasigurno bi tek precizna i temeljitija istraživanja dala potpuniju sliku njezine zastupljenosti.

Primjera o obvezi vjenčanog kuma da kasnije bude krsni kum ima i na priloženoj karti, uglavnom pojedinačno razasutih potvrda (Posavina, zapadna Bosna kod Jajca, istočna Bosna, Dubrovačko primorje, istočna Crna Gora, južna Makedonija i sjeverna Srbija). Potvrda prema starijoj literaturi ima u Matićima u Bosanskoj Posavini i u Konavlima (Draganović 2014:590-591; Liepopili i Danilo 1892:213).⁸⁶

U upitnicama EA najviše podataka ima o izboru krsnoga kuma uopće, što zapravo znači da oni nisu sasvim precizni pa se mogu protumačiti na već spomenute načine. Čini se da tako navedeni podatak znači izbor mladoženjinog ili rjeđe nevjestinog krsnog kuma za vjenčanog, no to nije moguće s potpunom sigurnošću tvrditi. Najveća je zastupljenost upravo takvih, nedovoljno preciznih, podataka. Većina potvrda odnosi se na izbor jednog krsnog kuma. U tom slučaju on se bira s mladoženjine strane, no dosta često se podatci o tome ne navode. Samo se u jednom slučaju bira nevjestin krsni kum kod Muslimana u Crnoj Gori (Mm 423). Područja rasprostranjenosti ovih potvrda preklapaju se dobrim dijelom i s područjima na kojima ima preciznije formuliranih načina izbora krsnog kuma kako prema kartografskim podacima, tako i prema drugim izvorima.

Najviše potvrda ima u Srbiji i Makedoniji. Dosta ih je i u Srba i izvan teritorija Srbije, što znači da su migracijama prema zapadu mogli prenijeti tu pojavu i na područje Bosne i Hercegovine. Takav izbor nije ograničen samo na Srbe u tim zemljama. Ima dosta potvrda i u Hrvata, a poneka i u Muslimana, ravnomjerno na tom prostoru, no ukupno uzevši statistički najviše je tih potvrda u Srba i Makedonaca u upitnicama EA. Prostorna zastupljenost te pojave u Hrvata prema kartografskim podacima upućuje da se pojava izbora krsnog kuma po hrvatskom etničkom prostoru mogla proširiti u vrijeme migracija uzrokovanih turskim prodiranjem s istoka. Nešto više podataka ima za Liku, za Slavoniju na više strana (osobito u zapadnoj Slavoniji s Bilogorom, u požeškom kraju i u okolici Đakova), te u zapadnom Srijemu i u Baranji. Osim u Bunjevaca u Bačkoj krsni kum se kao izborna mogućnost javlja u Srba u Potisju i u graničnom pojasu Bačke i Srijema. Izbor krsnog kuma poznat je još sporadično po čitavoj Bosni i Hercegovini, i u Crnoj Gori, nešto gušće na jugoistoku. Arhivska građa donosi pojedinačne potvrde na više strana po panonskom arealu, u Gorskom kotaru i u srednjoj Dalmaciji.⁸⁷

⁸⁶ Zahvaljujem Jakši Primorcu što mi je dostavio skenirani tekst ovih autora kao i nekoliko drugih koji mi ranije nisu bili dostupni.

⁸⁷ Cvar s.a.; Pejić 1982; Žepčević 1986; Nožinić 1986b; Holy 1994; Vondraček-Mesar 1987b (Vrata); Škrabalo 1993; Maras 1995 (Kijevo).

Rjeđe su potvrde izbora krsnog kuma kada postoje dvojica kumova odnosno mladoženjin i nevjestin kum. I u tom slučaju većinom se za krsnog kuma bira samo mladoženjin krsni kum, dok o izboru nevjestina kuma nema podataka. Druga je mogućnost da se krsni kum bira i s nevjestine i mladoženjine strane. Te su razlike u podacima na karti označene razlikovnim oznakama. Zanimljivo je da je u tom slučaju izbor mladoženjina kuma rijedak u području najgušće zastupljenosti izbora krsnog kuma, u Srbiji i u Makedoniji, a istovremeni izbor nevjestina i mladoženjina krsnog kuma tek se pojedinačno javlja na čitavom tom prostoru. Ta je pojava u skladu s rijetkom pojavnošću dvojice kumova uopće u istočnim dijelovima južnoslavenskog prostora. I u Hrvatskoj i Bosni i Hercegovini češće se za kuma bira samo mladoženjin krsni kum sa sporadičnim potvrđama izbora obojice krsnih kumova. Ova varijanta nešto je više zastupljena u Hrvatskoj, što je u skladu s češćom pojavom dvojice kumova u Hrvata, osobito u zapadnijim dijelovima Hrvatske, počevši od zapadne Slavonije, preko Podravine, dijelom po Zagorju i Žumberku, a pojedinačno i u Pokuplju, sisačkoj Posavini te uz istočnu granicu s Bosnom (kod Bosanskog Novog, Cetingrada i Ličkog Petrovog Sela). Nadalje je još jedna potvrda u Lici kod Korenice. U Lici je inače češći izbor krsnog kuma kao jedinoga kuma, s nešto potvrda alternativnog izbora krsnog ili šišanog kuma, uz po jedan takav zabilježen slučaj u Gorskom kotaru i u srednjoj Dalmaciji. Alternativni izbor krsnog, šišanog i krizmanog kuma potvrđen je u nekim krajevima Like i prema tiskanim izvorima (usp. Lasić 1999:134-135). Nešto više potvrda takve alternativne izborne mogućnosti ima u porječju Unca u zapadnoj Bosni, sporadično i drugdje po Bosni i u Slavoniji, uz pojedine potvrde i u istočnim južnoslavenskim zemljama. Ponekad je pak krsni kum ujedno i šišani kum, što je na raznim stranama zabilježeno samo u pojedinačnim lokalitetima (Gorski kotar, sjeverna Bosna, središnja Srbija, nekoliko potvrda u Makedoniji). U jednom lokalitetu u sjeveroistočnoj Srbiji i u sjevernom Povardarju u Makedoniji istovremeno se radi i o nasljednom kumstvu.

Kartografski podatci pokazuju da je izbor krsnog kuma često povezan s pojavom nasljednog kumstva, što bi značilo da se na takav način sklapa kumstvo između dvije obitelji kroz više generacija. U slučajevima kada te dvije pojave nisu povezane, može to značiti da je riječ o izboru krsnog kuma samo u okviru jedne generacije, odnosno daljnji naraštaji nisu više obavezni izabrati kuma iz kruga iste obitelji. No, to istovremeno može značiti da podatci o tome nisu uvijek potpuni, što je, čini se, čest slučaj. Osim toga, moguće je i da se radi o starijem stanju tradicije, koje se s vremenom moglo postupno gubiti, pa su stoga podatci o tome polovični ili ih niti nema. U prilog izvornoj povezanosti tih pojava govori i činjenica da se nasljedno kumstvo i kada je neovisno o izboru krsnog kuma javlja u istim krajevima u kojima takav način izbora prevladava, s pojedinim iznimkama. Razlikovnim oznakama na karti prikazana je pojava nasljednog kumstva povezana s izborom krsnog kuma i neovisno od tog izbora. Naizgled izolirane pojedinačne pojave u nekim krajevima (zapadna Srbija, istočna i zapadna Bosna, istočna Slavonija, središnja Crna Gora, pojedinačno i sjeverna Dalmacija, Bačka, Moslavina, Zagorje) po svoj su prilici rezultat nepotpunosti podataka o načinu sklapanja vjenčanoga kumstva. Inače je

povezanost izbora krsnog kuma i nasljednog kumstva uočljiva na istim područjima u kojima ima znatno više podataka samo o izboru krsnog kuma, što je također indikativno i govori u prilog mogućoj široj povezanosti tih pojava nego što to kartografski podatci pokazuju. Kada je riječ o dvojici kumova ponekad se naglašava da je izbor oba krsna kuma iz okvira nasljednoga kumstva, npr. u Dalmatinskoj zagori (iG 421). Zanimljiv je specifičan slučaj u istočnom Srijemu kod Srba gdje je mladoženjin kum krsni kum, samo se nevjestin vjenčani kum bira iz okvira nasljednog kumstva (em 444). Taj primjer pokazuje da izbor krsnog kuma nije povezan s nasljednim kumstvom, no istovremeno su potvrđena oba načina izbora vjenčanog kuma, neovisni jedan od drugoga. U pojedinim upitnicama potvrđena je pojava nasljednog kumstva kada se radi o dvojici kumova, no nema preciznih podataka odnosi li se taj podatak na obojicu ili samo jednoga od njih.⁸⁸

Dakle, polazim od pretpostavke da su pojave izbora krsnog kuma i nasljednog kumstva izvorno bile u uzročno-posljedičnoj vezi. Nedoumice o tome stvaraju nedovoljno jasno formulirani i nepotpuni podatci. Takvih nedostataka ima i u tiskanim izvorima.⁸⁹

Nadalje ću pokazati kako se ta saznanja mogu potkrijepiti i dopuniti rezultatima prethodnih istraživanja i podacima iz ostalih izvora. Za podunavske i primorsko-ličke Bunjevce to je već u ovome poglavlju prikazano. Ma koliko oskudni ti podatci bili ipak potkrepljuju pretpostavku o povezanosti izbora krsnog kuma i pojave nasljednog kumstva. Pokazatelja o oblicima te povezanosti niti u tim izvorima uglavnom nema. Prethodna istraživanja dijelom su obuhvatila i ovu temu, no bez posebnog osvrta na spomenute razlike u nijansama. Kartografski pregled izbora krsnog kuma na područjima podunavskih Bunjevaca, Like, Primorja, Gorskog kotara, Dalmacije, jugozapadne Bosne i Hercegovine nadopunjavaju vrlo rijetke potvrde iz drugih izvora za Lič u Gorskom kotaru, te područja Donjeg Lapca i Gračaca u Lici i Cetinsku krajinu u Dalmaciji na temelju rukopisne građe. U tiskanim izvorima o tome mogu se naći rijetki podatci u Livanjskom polju, na području Kleka i Dubokog na ušću Neretve, u Lastvi u Boki kotorskoj, te u Ljubovu kod Trebinja, a u istočnoj Hercegovini uopće kao neobavezan izbor; ponekad se izbor krsnog kuma javlja u okviru rijetkih potvrda o nasljednom kumstvu (usp. Černelić

⁸⁸ Ti su slučajevi na karti razvrstani pod znakom za nasljedno kumstvo, stoga navodim signature tih upitnica da se mogu jasnije odvojiti razlike u nijansama među takvim ne sasvim preciznim podacima (DH 343, el 111, eM 112, IH 211, jL 242, jR 234, pt 334, DI 14, OS 221, OS 214). U jednom slučaju ujedno je riječ o izboru krsnog kuma (Hg 214). Po Srbiji ima još pojedinačnih drukčijih oblika izbora vjenčanoga kuma. Tako se ponekad izboru krsnog kuma kao alternativa javlja izbor ranijeg vjenčanog kuma mladoženjinih roditelja (Hr 231, hr 223, hS 142, IS 142, JR 212). Ponegdje takav izbor nije alternativan izboru krsnog kuma (gS 133, jS 133, js 132), a katkada je alternativan nasljednom kumstvu (IS 333, Jp 423, JS 123) (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁸⁹ Sustavnih istraživanja o kumstvu nije bilo, a od usputnih istraživanja u okviru drugih tema ne mogu se niti očekivati dovoljno precizni podatci. Fragmentarna saznanja do kojih se na osnovi takvih podataka može doći mogu biti dobro polazište za osmišljena istraživanja i dobro pripremljena terenska istraživanja, što bi bio jedini način da se ta pojava pravilno i u potpunosti istraži.

1991:35-36; 184). Arhivska građa potvrđuje izbor krsnog kuma u okviru nasljednog kumstva u Baranji i po Slavoniji.⁹⁰ I po Bosni ima potvrda o izboru krsnog kuma, većinom također u okviru nasljednog kumstva, uključujući Hrvate u okolici Banje Luke, Bosni i na području Usore, uz već spomenute potvrde u jugozapadnoj Bosni i Hercegovini utvrđene prema prethodnim istraživanjima.⁹¹ Poneki izvori ističu samo pojavu nasljednog kumstva po Slavoniji, u Hrvata u istočnom Srijemu, na otocima Braču i Hvaru i u Sinjskoj krajini.⁹²

Slijedom pretpostavke o pripadnosti svatovske časti kuma uopće u predslaven-skom kulturnom sloju potrebno je razmotriti poznaju li ovu pojavu starosjedilački balkanski narodi, budući da karakterističan raspored pojava nasljednog kumstva i izbora krsnoga kuma upućuje na takvu mogućnost. Kod Vlaha u Samarini u sjevernom Pindu kum je ili prijatelj mladoženje ili neki stariji čovjek koji sudjeluje u obredu vjenčanja (što uključuje razmjenu prstenja i krune) i koji bi kasnije trebao biti krsni kum njegovoj djeci (Wace i Thompson 1972:114). U Epiru na sjeveru Grčke nema sasvim preciznih podataka o izboru kuma, no naglašava se poseban odnos koji se uspostavlja između *koumbáros*a i njegova kumčeta, tim nazivom jedan drugoga kasnije oslovljavaju i takav se odnos širi i prema svim članovima njegove obitelji i na taj način stvara se umjetno srodstvo koje se vrlo cijeni (Rennel Rodd 1968: 91). Obveza da vjenčani kum kasnije bude krsni kum poznata je u okviru nasljednog kumstva u nekim vlaškim područjima u sjeveroistočnoj Srbiji: u Negotinskoj i Timočkoj krajini i u Homoljskom kotaru (Pantelić 1970:132; Đorić et al. 1977:127; Milosavljević 1913:145). Krsni kum mladoženje bira se za vjenčanoga kuma u okviru nasljednoga kumstva u ostalim vlaškim krajevima.⁹³ Nešto podataka o izboru krsnog kuma ima i u drugim krajevima Srbije (Blagojević 1984:248; Mijatović 1907:14;), kao i o obvezi vjenčanog kuma da kasnije bude krsni kum (Rajković 1982b:137; Knežević-Jovanović 1958:89). U aleksinačkom Pomoravlju vjenčani kum dvostruki je krsni kum: on je mladoženjin krsni kum i bit će krsni kum njegovu djetetu (Antonijević 1971:145). Katkada ima podataka samo o nasljednom kumstvu (Reljić 1965:74). U Maleševu u istočnoj Makedoniji vjenčani kum bit će krsni kum prvom djetetu, a stari svat drugome (Pavlović 1928:232). Katkada se ističe nasljedno kumstvo neovisno o izboru kuma (Rajković 1982a:125; Filipović-Tomić 1955:79). Novija istraživanja u Boki kotorskoj potvrdila su da se za vjenčanoga kuma bira o krsni kum i da je kasnije mogao biti krsni kum djeci (Dronjić 2009). Nešto potvrda o nasljednom kumstvu ima i po južnim krajevima Crne Gore; u Katunskoj nahi-

⁹⁰ Lukić 1924:323; Toldi 1987:79; ibid. 1994:118, 122; Šalić 1990:87; Španiček 1986; Pejić 1982; Demir 1994; Vuković 1994; Kuzman 1995; Bajsić 1995; Fezi 1995; Kegalj 1996; Premuž 1996; Mijaković 1997; Škrbić 2000-2001:195.

⁹¹ Kajmaković 1963:80; ibid. 1962:151; ibid. 1974:78; ibid. 1975-1976:47; Škaljić 1951:108; Rapo 1987a; Dronjić 2011:176.

⁹² Petrović 1985; Balen 1996; Krečak i Paun 1996; Štiglmayer 1996; Adžaga 1997; Schneider 1998; Andrić 1999; Bašić 2000; Đurčević s. a.; Lasić 1997; Vojnović 1984; Barhanović 1996.

⁹³ Bošković-Matić 1962:142, 161; Pantelić 1971:63; ibid. 1975:130-131; ibid. 1978:365.

ji navodi se: „obećano kumstvo ne smije se prekršiti“ (Pavićević 1933:165; *ibid.* 1936:20; Vukmanović 1952:591; Spasojević 1999:38, 212). U hercegnovskom kraju obično se birao krsni kum za vjenčanoga (Vukmanović 1969:142). U Bugarskoj je kum krsni kum mladoženje u okviru nasljednog kumstva (Vakarelski 1985:178; Genčev 1987:48-49; Elčinova 1989:16; Vakarelski 1935:365). Spominje se i dužnost njegovih potomaka da krste djecu mladenaca (Genčev 1987:48).

Ponekad se u upitnicama EA ističe da osim krsnog kuma vjenčani kum može biti i njegov sin ili netko drugi iz njegove obitelji, što ukazuje na povezanost izbora krsnog kuma za vjenčanoga u okviru institucije nasljednog kumstva.⁹⁴ Za cjelovit uvid u zastupljenost ove pojave valjalo bi potražiti podatke o običajima vezanim uz sklapanje krsnog kumstva, dijelom i uz druge oblike kumstva, kao što su pojave krizmanog i šišanog kuma. Svi ti oblici sklapanja kumstva u pojedinim slučajevima povezani su i s vjenčanim kumstvom. I pored toga što je ovaj pregled zasigurno nepotpun iz već spomenutih razloga, ipak daje dobru osnovu za pretpostavku o predslavenskom podrijetlu svatovske časti kuma i razvijenijih oblika sklapanja kumstva uopće u sprezi s kršćanskim obrednim elementima. Kulturni doticaji doseljenih slavenskih naroda sa starosjedilačkim romanskim (a možda i drugim) skupinama, doveli su do stvaranja određenih specifičnih pojava. I podunavski i primorsko-lički Bunjevci sačuvali su među ostalim i izvorna vlaška obilježja izbora kuma, kao i njegovu ulogu svatovskog starješine. Ta su tradicijska pravila o izboru kuma s vremenom labavila, no i prema novijim i najnovijim istraživanjima u primorsko-ličkih i podunavskih Bunjevaca, bilo im je moguće ući u trag, kao i na bunjevačkim područjima u Dalmaciji (Ravni kotari, Bukovica).

Zanimljivo je usporediti kartu o izboru kuma s kartom općih podataka o kumu jer postoji djelomična podudarnost kumove uloge svatovskog starješine i izbora krsnog kuma na zapadnim i sjevernim stranama hrvatskog područja. Vlaškim seobnim strujanjima te su pojave prvotno preko Makedonije i Crne Gore prodirale u dinarske krajeve. Traga im ima u zapadnoj Hercegovini i duž Jadrana. Pojedini karakteristični elementi kumove uloge u podunavskih i primorsko-ličkih Bunjevaca i u nekim drugim krajevima u Bosni i Hrvatskoj, tek su neznatno zastupljeni na mogućim izvorišnim bunjevačkim prostorima. Međutim, dovoljan je samo trag i „rijetki kamenčići po putu“ da bi se mogao utvrditi kontinuitet određene pojave koja sasvim sigurno svoje korijene, kada je riječ o hrvatskom stanovništvu, mora imati u jadransko-dinarskim graničnim krajevima, možda čak i sve do onih područja prema jugoistoku u kojima je bilo hrvatskih tragova, a u nekima ih ima još i danas. Na čitavom tom širokom dinarsko-jadranskom graničnom prostoru bili su mogući u to vrijeme i kasnije izravni doticaji s vlaškim skupinama koje su se kretale u pravcu zapada (usp. Skok 1919; *ibid.* 1928; Mirdita 2004; *ibid.* 2009).

⁹⁴ Takvi slučajevi nisu posebnim znakom istaknuti pa navodim signature lokaliteta u kojima se i taj detalj naglašava: ei 442, GI 222, JK 434, MI 231, Mm 222, mR 442, Mt 131, Mt 343, mT 143, oR 344 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

Izbor krsnog kuma znatno je raširenija pojava na istočnim južnoslavenskim stranama, gdje su vlaško-slavenska prožimanja morala biti intenzivnija nego na dinarskim prostorima (u ranoj fazi vlaško-slavenskih doticaja). Ti procesi nisu podjednako zahvatili sve slavenske narode pa je tako kumova uloga svatovskog starješine više izražena na zapadnim stranama, a na istoku nešto više u Makedoniji i Bugarskoj, za razliku od izbora krsnog kuma. Kasnijim hrvatskim i srpskim migracijama, te su se pojave širile prema zapadu. Samo izrazito čakavska područja nisu bila zahvaćena širenjem pojave izbora krsnog kuma, premda je kumova uloga svatovskog starješine zahvatila i dio tog područja. Na temelju ovih pokazatelja moguće je pretpostaviti da su bunjevačke seobe prema zapadu i sjeveru dobrim dijelom zaslužne za takav razmještaj uloge svatovskog starješine i njegova izbora za krsnog kuma u svadbenim običajima Hrvata i na hrvatskim etničkim prostorima uopće. Već i dosadašnja razmatranja pojedinih elemenata kumove uloge pružaju dobru osnovu za tu pretpostavku.

2.1.6. Kumova pratilja: kuma

Pojava kumove pratilje nije prikazana posredstvom etnološke karte iz više razloga. Jedan od razloga je činjenica da su podatci o tome nepotpuni, tako da za mnoga područja ostaje dvojbeno je li takva uloga uopće postojala ili nije. Stoga će se uzimati u obzir samo postojeće potvrde kumove pratilje. Kuma se rijetko javlja u nekim krajevima kao svjedokinja uz kuma, o čemu je bilo riječi u poglavlju o kumovoj ulozi svjedoka. Ona često samo figurira ili joj se uloga svodi na to da bude kumova družbenica. U dijelu upitnica EA naglašava se da je riječ o kumovoj ženi, no većinom o tome nema podataka. Može se smatrati da su podatci ove vrste manjkavi, kao i podatci o kumovu bračnom statusu, budući da se vrlo rijetko navodi tko je kuma u slučajevima kada kum nije oženjen. Kao osoba bez posebne uloge u svadbenim običajima nije osobito poticajna za istraživanje ove vrste, no i sam prostorni razmještaj njezine pojave može biti zanimljiv, kao i okvirni prikaz sudjelovanja u svadbenim običajima. Površni osvrt na pojavu kume mogao bi nas navesti na krivi zaključak da je općenito riječ o novijoj pojavi ili da je ona poznata i karakteristična samo za određene krajeve, osobito panonske. U dinarskim krajevima čini se da udane žene, prema starijem stanju tradicije, koja se održala ponegdje sve do Drugog svjetskog rata, nisu imale pravo sudjelovati u svadbenim običajima, što bi značilo da niti kuma nije imala to pravo, ako je ona kumova žena. Ponekad su se one mogle priključiti svatovima, ali tek kasnije u odgovarajućem trenutku kada ta zabrana prestaje.

Na području romanskih starosjedilaca na jugu Balkana i drugdje kum također ima svoju pratilju. Nije bilo obavezno da kum bude oženjen, tako da je kuma odnosno *nuna* mogla biti i njegova majka (Wace i Thompson 1972:116). Budući da polazim od pretpostavke da je svatovska čast kuma romanskog podrijetla, znači da i podrijetlo pojave kume treba tražiti na prostorima njihova obitavanja. I na svom izvorištu kuma nema značajniju ulogu u svadbenim običajima, barem prema podacima kojima o tome raspolazem. U Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji potvrđen je naziv

naša za kumu, izvedena od naziva *naš* za kuma (Pantelić 1970:140). Ako bi se uloga kume podrobnije razmatrala trebalo bi je usporedo proučavati s pojavom nevjestine pratilje/pratilja i uopće s ulogom žena (udanih ili neudanih) u svadbenim običajima jer se često uloge različitih ženskih osoba u svadbenim običajima isprepliću, tako da neke dužnosti koje negdje mogu imati nevjestine pratilje drugdje ima kuma ili *starosvatica*, a ponegdje možda sve one ili neke od njih zajedno. Katkada je upravo kuma u istovremeno i nevjestina pratilja. To potvrđuju i pojedini nazivi za kumu, koji su inače nazivi za nevjestinu pratilju u određenim područjima.⁹⁵ U ovome prikazu ograničit ću se na pojavu kume i njezinu prostornu zastupljenost prema podacima iz upitnica EA, uz poseban osvrt na pojedine karakteristične pojave u Bunjevaca, vezane uz pojavu kume u svadbenim običajima.⁹⁶

U podunavskih Bunjevaca kuma kao kumova žena opće je poznata pojava, jedino je u Tavankutu zabilježena mogućnost da u slučaju da kum nije oženjen kao kuma nastupa njegova sestra ili najbliža rođakinja. U Bikiću i Gari u južnoj Mađarskoj i u Đurđinu kod Subotice, kum također ne mora biti oženjen i u tom slučaju kume nema. Kuma postoji i kod šokačkih Hrvata, Srba i Mađara u Bačkoj (usp. Černelić 1991:28).

Tek je poneka potvrda u Gorskom kotaru, nešto ih je više u Lici, i u nekim mjestima s prisutnom bunjevačkom komponentom, ali ne i u izrazitim bunjevačkim sredinama (usp. *ibid.* 28-29). To ne mora značiti da kuma ne postoji, već da je nevažna pa se kao takva niti ne spominje. Tek na izričit upit o kumi u Pazarištima u Lici, kazivači potvrđuju da i ona postoji i da ne mora biti kumova žena, budući da kum nije morao biti oženjen, dok se u Lovincu naglašava da je kuma novija pojava i da nije bila kumova žena, već bi je nevjesta sama izabrala (*ibid.* 1996; *ibid.* 2010). I u primorskih Bunjevaca kuma se u svadbenim običajima pojavljuje tek iza Drugog svjetskog rata. Ako je prije toga kum i bio oženjen, njegova žena nije imala nikakvu ulogu, niti pravo sudjelovanja u svadbi. Takav odnos prema kumi u okviru odnosa prema udanim ženama uopće u svadbenim običajima potvrdila su i istraživanja u Pazarištima (Černelić 1986b; Birt et al. 2003:488; Černelić 1996). Kuma se kao svjedokinja na vjenčanju uz kuma u primorskih Bunjevaca pojavljuje tek krajem sedamdesetih godina 20. stoljeća, ako je kum bio oženjen kuma je prisutna na vjenčanju, sjedi uz njega, ali bez neke posebne uloge. Na području Senjskog bila ima nešto više podataka o kumi: u Stolcu se spominje da je kum, ako je bio neoženjen, mogao povesti svoju djevojku kao kumu, poneki kazivači ističu da je pomagala nevjesti kod odijevanja i pazila na nju tijekom čitave svadbe; u Liskovcu je donosila

⁹⁵ Takav obuhvatan pristup mogao bi se postići samo u okviru posebnog rada o toj temi. Bio bi to dosta zahtjevan i složen posao, koji bi dodatno otežavali i dosta manjkavi i oskudni podatci o svim tim pojavama. Bilo bi nužno precizno tipološki utvrditi i razvrstati prema ulozi i položaju razne kategorije žena i utvrditi suodnos njihovih uloga vezanih uz nevjestu, mladence ili uz njihove partnere, kada je riječ o pratiljama određenih časnika (kuma, starosvatica, djeveruša ili njoj srodna ženska osoba koja nerijetko nastupa ujedno i kao pratilja djevera i nevjestice, itd.).

⁹⁶ Na ostalim izvanbunjevačkim prostorima ne razmatra se posebno uloga kume prema arhivskim i tiskanim izvorima jer bi to iziskivalo dodatna istraživanja.

košaru s kolačima i častila svatove, a u Rončević Dolcu bila je dužna donijeti malo vredniji dar (Birt et al. 2003:488-489; Lončar i Dačnik 2009:127). Neki od ovih elemenata uloge kume pod Senjskim bilom ukazuje na to da je ona mogla neke obveze preuzeti od ostalih neudanih nevjestinih pratilja *svatica*, u čijoj je nadležnosti bila briga o nevjesti i pomoć pri odijevanju. Ostalo stanovništvo Primorja ima sasvim suprotan odnos prema kumi, gdje ona kao udana žena ima važnu ulogu u svadbenim običajima (usp. Černelić 1991:91; Birt et al. 2003:494).

U području čitave Dalmacije, jugozapadne Bosne i Hercegovine vrlo se rijetko pojavljuje kuma kao kumova žena, samo iznimno u sjevernoj Dalmaciji, Livanjskom polju, u okolici Imotskog i Dubrovnika, dok je nešto više potvrda kume kao kumove pratilje prema prethodnim istraživanjima, no ipak svega u 16 lokaliteta na tako širokom prostoru. Većina tih podataka potječe iz drugih izvora, dok ih u upitnicama EA ima vrlo malo, osobito o kumi kao kumovoj ženi. Na Livanjskom polju kod Hrvata ikavaca naziv za kumu je *jenga*, koja se u dinarskom prostoru javlja kao nevjestina udana pratilja, pa i šire, ali ne uvijek jasno označenoga bračnog statusa (usp. Černelić 1991:28-29, 181). Taj je naziv za kumu potvrđen prema kartografskim podacima još u Dalmatinskoj zagori (ig 233) i sporadično po istočnoj Bosni prema upitnicama EA (GL 211, hM 431, iM 122). Nekoliko je pojava usporedne pojave naziva *kuma* i *jenga* za kumovu pratilju bez oznake njezina bračnog statusa kod Hrvata i Muslimana u srednjoj Bosni.⁹⁷

U upitnicama EA, kako sam već naglasila, rijetko se navode podatci o kumovu bračnom statusu i ujedno o kumi kao njegovoj ženi. Nešto podataka o tome ima u Podravini kod Virovitice, te razasuto duž Save (kod Siska, te s bosanske i slavonske strane Save), u istočnoj Slavoniji, zapadnom Srijemu i u Baranji. Ima još pojedinačnih razasutih potvrda u Pokuplju, na Baniji, kod Dubice na Uni, u Primorju, Lici, srednjoj Bosni, zapadnoj Srbiji i dvije potvrde u Makedoniji.⁹⁸ Izdvajam dva slučaja pojave kumove žene u sjeveroistočnoj Srbiji kod Vlaha, gdje se ona naziva *našica* (fS 241, GS 412) i u Makedoniji s nazivom *nunka* (oP 223).⁹⁹

Najviše potvrda o kumi ima u Hrvatskoj po čitavome panonskom arealu sve do pojedinačnih potvrda u sjeverozapadnoj Hrvatskoj, zatim u Pokuplju, Istri i Lici, na pojedinim sjevernojadranskim otocima, dok u ostalim područjima ima tek pojedinačnih potvrda. Nešto ih je više u sjevernoj, srednjoj i jugoistočnoj Bosni, uz pojedinačne potvrde u ostalim dijelovima Bosne i Hercegovine. Prema upitnicama EA sporadičnih podataka o kumi ima u Vojvodini, uglavnom u srednjem Potisju i Srijemu, zatim u

⁹⁷ Riječ je o lokalitetima sa sljedećim signaturama: hj 124, HK 414, hK 223, hK 323, hK 443, hk 421(v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁹⁸ Budući da ova pojava nije kartografski prikazana navodim signature lokaliteta u kojima je kuma kao kumova žena potvrđena: ci 222, ci 421, cJ 131, dF 111, dF 313, dg 441, dH 334, dh 441, DL 323, ed 311, EG 121, eg 142, eH 224, eI 213, ei 233, Ej 233, eJ 323, EL 122, EL 212, El 323, el 241, EM 341, fJ 221, gD 111, gf244, gO 212, hK 334, Ie 442, ig 233, Mt 343, OU 412 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

⁹⁹ Taj je naziv u Makedoniji nešto češći, no bez podataka o njezinoj bračnoj povezanosti s kumom. Ako kum nije oženjen kuma može biti njegova sestra (EL 122, El 323) ili majka (dh 441, eJ 323) pa i njegova djevojka (DL 323) (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

sjeveroistočnoj Srbiji i Pomoravlju. Više podataka o kumi ima u jugoistočnoj Crnoj Gori i zapadnoj Makedoniji uz poneku potvrdu i u sjeveroistočnoj.¹⁰⁰ U Hrvatskoj se kuma većinom javlja u Hrvata, ali je poznaju i Srbi u mješovitim sredinama, a u Bosni i Hercegovini i jedni i drugi, uz sporadične potvrde i u Muslimana. U Bugarskoj je kuma kao kumova žena opće raširena pojava (Vakarelski 1985:177).

Osim spomenutog naziva *jenga* za kumu, postoje još i drugi regionalni nazivi. Ponekad se po Slavoniji i Vojvodini kuma naziva *debelom kumom*,¹⁰¹ pa i *tankom kumom* (EI 232). Prema kartografskim podacima u Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji naziv za kumu je *našica* (fS 241, GS 412), *kalimana* (OV 143) i *nunka* u Makedoniji¹⁰²

Kako sam već i na početku razmatranja pojave kumove pratilje naglasila, moguć je samo pregled rasprostranjenosti te pojave. Poznaju je svi bunjevački ogranci, iako je u primorsko-ličkih Bunjevaca ona tek novija pojava. U tim se bunjevačkim krajevima štoviše ističe da udane žene (pa tako i kuma, ako je kumova žena) nemaju pravo sudjelovati u svadbi (u Pazarištima, primjerice, dolazi tek s *pohoda-nima*, nevjestinom rodbinom, na pir). Usporedi li se ta pojava sa sudjelovanjem žena u svadbenoj povorci u Bosni - prema poglavito starijim izvorima, i u istočnoj Hercegovini (i u Srba i Hrvata) moglo bi to značiti da je riječ o karakterističnoj dinarskoj pojavi, koja je u nekim krajevima dulje opstala (Kajmaković 1963:83).¹⁰³

¹⁰⁰ Navodim signature ostalih lokaliteta u kojima ima potvrda o pojavi kume, bez podataka, izdvojenih u prethodne dvije napomene: bG 114, Cf 421, cF 332, Ch 114, Ch 134, cH 144, ch 321, ci 242, de 223, de 343, Dg 442, dG 414, dg 213, dg 332, DH 343, dh 144, DI 124, DI 144, DI 342, Di 241, Di 314, di 331, dJ 324, dJ 432, dK 124, dL 143, dL 313, dL 342, dL 433, dn 112, dn 223, dn 441, EB 424, Eb 324, eB 232, EC 414, eC 314, ec 131, ED 232, eD 241, Ee 142, EF 211, EF 311, ef 221, Eh 433, EI 323, EI 443, Ei 231, ei 343, Ej 212, ej 423, ej 214, ej 342, ej 414, ej 431, ek 142, ek 243, EL 432, eL 231, eL 323, eL 432, eN 232, EO 322, Fb 142, fc 421, fc 432, FE 212, Ff 431, fF 232, Fg 244, fH 324, Fi 232, Fi 331, fi 241, fi 332, fi 414, FJ 341, Fj 412, FL 214, Fl 332, fl 333, fB 441, fr 414, fS 133, fU 321, Cd 212, gD 441, Ge 134, gF 141, gF 412, gf 113, gG 242, gl 342, gi 341, GJ 132, GK 333, Gk 143, Gk 344, gK 114, gK 212, GL 434, gR 221, He 411, Hf 224, hF 321, hF 333, HG 334, hG 341, hG 414, hg 332, HH 422, hH 321, hI 421, hj 124, HK 414, hK 223, hK 323, hK 443, hk 421, HL 334, Hn 242, Hr 231, hR 411, hr 342, hS 142, HT 322, Ie 214, IF 132, Ih 442, IJ 443, iJ 241, ij 212, ij 223, IK 223, iK 313, IR 232, IS 142, IS 421, Jg 144, JI 113, Ji 231, jK 334, JI 324, jr 234, js 132, ki 442, KJ 323, KJ 421, kM 243, kr 241, KS 114, KS 343, LJ 433, Li 123, li 414, LM 311, Lm 332, IM 331, IN 314, IR 232, IR 441, MI 422, MM 233, MM 241, MM 321, MM 343, MM 442, Mm 222, Mm 323, Mm 343, mM 113, mM 241, MT 423, Mt 342, Mt 441, mT 143, mt 313, MU 333, nR 443, NT 244, Nt 424, NU 321, Nu 111, nU 222, OV 324, pr 412, rr 223 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

¹⁰¹ To su sljedeći lokaliteti: ci 314, DG 123, Dn 433, Ei 311, Ej 344, Ek 311, EP 131. Ostali regionalni nazivi za kumu su sljedeći: *prikuma* u Bilogori i kod Srba u Lici (cH 232, gf 244, gf 414); *podsmehalja* u Podravini (sign ch 242); *posnikalja* (dF 313) ili *posnašica* (DF 323, dF 413) u Pokuplju; *posneš* u Moslavini (dH 211); *kumova svatica* (dk 334), *prva svatnica* (Fb 442), *kumare* (eb 113), *comare* (Talijani) (Fb 114), *botra* (dB 443, Eb 414) i *batra* (eb 412) u Istri; *kumovska enga* (cn 442, Dn 233) ili *kumov(s)ka devojka* kod vojvođanskih Srba (EN 441, en 114, FN 212) (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997). Ovim se podatcima mogu pridružiti i nazivi *soljača* i *svadbica* za kumu u Primorju, gdje je njezina uloga dosta značajna, i gdje ona zapravo nastupa kao udana nevjestina pratilja (Černelić 1991:28). Neki od spomenutih naziva za kumu karakteristični su regionalni nazivi za nevjestinu pratilju u određenim područjima, što je potvrda prožimanju različitih pojava, kao što je bio slučaj i u primorskih Bunjevaca.

¹⁰² oP 223, OR 141, Or 232, Or 443, PR 432, pS 431, pt 313, RR 212. (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

¹⁰³ Ta je pojava svakako vrlo zanimljiva kao polazište za daljnje istraživanje. U tom bi se slučaju pojava kume i njezina uloga morala promatrati u suodnosu s pojavom nevjestine pratilje ili više njih, udanih i/

Nešto je više potvrda o pojavi kume u panonskim krajevima, prema drugim izvorima, gdje je ona sudjeluje aktivno u nekim običajima, premda je u osnovi njezina uloga podređena ulozi kuma, pa kuma zapravo nastupa kao izvršiteljica određenih kumovih obveza prema nevjesti ili mladencima ili svatovima uopće.¹⁰⁴ Ta bi nas činjenica mogla navesti i na zaključke da je riječ o tipično panonskoj pojavi (uz kumu tu je karakteristična pojava i *starosvatica*, žena staroga svata). Međutim, kuma kao njegova žena ili pratilja poznata je i u drugim krajevima, pa tako i na ishodišnom području kumove svatovske časti. O tome se može govoriti kao o sasvim izvjesnoj činjenici koju ću dodatno potkrijepiti u daljnjem pregledu elemenata kumove uloge. Stoga bi u romanskom predslavenskom sloju valjalo tražiti njezine korijene. Zanimljivo je da je, uz stasanje kume u panonskim prostorima u značajniji svatovski lik nego što je ona to po svoj prilici na svojem ishodišnom prostoru, opstala istovremeno i *starosvatica*, kao dio slavenskog tradicijskog naslijeđa. Čini se da je dio njezine izvorne uloge preuzela kuma. Možda se upravo u činjenici manje značajne kumine uloge u njezinu ishodišnom prostoru može tražiti i objašnjenje za spomenutu pojavu njezina nesudjelovanja u svadbenim običajima u primorsko-ličkih Bunjevaca sa stanovitim naznakama takvoga odnosa prema kumi (i udanoj ženi uopće) i na širem dinarskome prostoru. Relativno mali broj podataka o kumi na tom prostoru kao i u širem jadransko-dinarskom graničnom pojasu možda i nije znak samo površnosti ispitivača, premda bi više precizno iznesenih podataka o postojanju kume, uključujući i negativne podatke, dalo znatno bolju osnovu za pravilno određivanje mjesta i uloge kume u hrvatskim svadbenim običajima uopće. Slaba zastupljenost podataka o kumi može istovremeno značiti upravo obvezu njezina suzdržanog ponašanja. To su potvrdila terenska istraživanja u Lici i Primorju među Bunjevcima, koji su takav odnos prema kumi mogli prenijeti sa svojega matičnog ishodišnog područja i sačuvati ga i u novoj sredini. U podunavskih Bunjevaca pod utjecajem različitog odnosa prema kumi i ženama uopće u svadbenim običajima u širem panonskom okruženju pojava marginaliziranja kume, ako je i prenesena u novu sredinu, nije imala izgleda za opstanak. Takva razmišljanja mogu biti polazište za pretpostavku koju bi tek trebalo provjeriti i potkrijepiti. Dakle, čini mi se da bi razliku u odnosu prema kumi u primorsko-ličkih i u podunavskih Bunjevaca trebalo bi tražiti u jačem panonskom utjecaju na ovaj bunjevački ogranak, premda i u podunavskih Bunjevaca kuma ima manje više samo „dekorativno“ značenje, svakako u sjeni kuma čija je pratilja. Ponegdje ona sudjeluje u nekim običajnim postupcima, tako, primjerice, u Tavankutu zajedno sa *starosva-*

ili neudanih, kako sam već naglasila. Podatci o tome uglavnom su nepotpuni pa bez novih terenskih ispitivanja gotovo da ne bi bilo moguće tu pojavu pravilno istražiti. Postojeće naznake su u svakom slučaju zanimljive i korisne. Možda takvih zabrana ima i u drugim krajevima u kojima je potvrđeno postojanje kume. No, budući da se podatci uglavnom svode samo na potvrđivanje pojave, bez drugih preciznijih podataka o njezinom sudjelovanju u običajima, to pitanje ostaje otvoreno.

¹⁰⁴ Na ulogu kume izvan bunjevačkih područja neću se detaljno osvrtnati. Ovu bi pojavu trebalo razmatrati kao posebnu temu kako dijakronijski tako i sinkronijski jer je riječ o pojavi različite starine u različitim prostorima njezine pojavnosti, što iziskuje složenu usporednu analizu podataka, da bi se u konačnici dobila pravilnim postupkom utvrđena sinteza.

ticom sudjeluje u oblačenju nevjeste, a u bunjevačkim naseljima u južnoj Mađarskoj priprema i nosi kumov kolač nevjesti. Tako i u sjevernijim vlaškim krajevima ima naznaka o njezinom sudjelovanju u češljanju nevjeste, opremanju svadbenog oglavlja i poduzimanja odgovarajućih zaštitnih mjera s time u vezi (Negotinska krajina) ili u zamjeni svadbenog oglavlja oglavljem udane žene u okolici Bora (Pantelić 1970:140; *ibid.* 1975:143; *ibid.* 1978:372).

Sve spomenute naznake, s jedne strane, o pasivnom držanju kume u širem dinarskom pojasu, a s druge strane, o njezinoj aktivnijoj ulozi u svadbenim običajima panonske zone, ukazuju na svu složenost istraživanja te pojave kao cjeline.¹⁰⁵ I pored nepotpunih i nepreciznih podataka karakterističan prostor zastupljenosti kume, kao i putanja njezina širenja s južnih vlaških prostora prema sjeveru (Srbija, Bugarska) i prema zapadu, preko zapadne Makedonije, jugoistočne Crne Gore do dinarskih prostora (gdje doduše ima malo potvrda, ali ih ipak ima), ne može se smatrati slučajnim. Čini se da su migracije izazvane turskim prodiranjima razlog za slabu zastupljenost pojave kume u dinarsko-dalmatinskom pojasu, a u isto vrijeme za njezino širenje prema zapadnim stranama (Lika, Istra, Pokuplje) i prema sjeveru (Bosna i čitav panonski areal).¹⁰⁶

2.1.7. Uloga kumova pomoćnika

2.1.7.1. *Prikumak*

U ulozi kumova pomoćnika ili, sasvim rijetko, njegova zamjenika, najčešće se javlja *prikumak*, u Makedoniji *potkum(ak)* ili *podkum(ak)*. Vrlo često se ne navode podatci o kumovu pomoćniku, tako da nije uvijek jasno znači li to da ga u tom slučaju nema ili je ispitivač propustio ispitati taj detalj vezan uz kumovu ulogu uopće. Više osoba mogu obnašati tu ulogu, no najčešće je ima *prikumak*. Kako mu i samo ime kazuje, *prikumak* je vezan uz kuma uglavnom kao njegov pomoćnik, a u rjeđim slučajevima i kao njegov zamjenik. Može se pretpostaviti da je to relativno nova tradicijska pojava i da je nastao iz potrebe da se kumu nađe pri ruci osoba koja će mu pomagati u obavljanju njegovih brojnih dužnosti u svadbenim običajima. *Prikumak* se sporadično pojavljuje i u ulozi vjenčanog svjedoka, o čemu je bilo riječi u jednom od prethodnih poglavlja.

¹⁰⁵ Da bi se ona mogla potpuno istražiti trebalo bi raspolagati većim brojem podataka nego što je sada slučaj. Iz već postojećih izvora trebalo bi što temeljitije prikupiti podatke, dopuniti ih dodatnim ispitivanjem, klasificirati i nakon temeljito provedene analize, mogli bi iskrsnuti i odgovori na neka od spomenutih pitanja. Ta su pitanja zanimljiva i poticajna, no zahtijevala bi još puno rada i strpljivog „čeprkanja“ po izvorima.

¹⁰⁶ Ovakvu sliku rasprostranjenosti pojave kume prema podatcima iz upitnica EA valjalo bi dopuniti podatcima iz drugih izvora. Osim toga, detaljnijim proučavanjem njezine uloge, mogao bi se dobiti pravilniji i precizniji pregled njezine pojavnosti i karakterističnih oblika njezina sudjelovanja u svadbenim običajima u pojedinim krajevima u različitim vremenskim presjecima. Zasad oskudne naznake o kuminoj ulozi u podunavskih Bunjevaca i Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji, mogu biti polazište za daljnja istraživanja, koja bi mogla dati zanimljive rezultate. No, put od naznaka do rezultata dug je pa ga stoga zaobilazim iz već navedenih razloga.

Kada je riječ o Bunjevcima moguće je, s jedne strane, da u Bunjevaca kum nije niti imao takvog pomoćnika, budući da je u podunavskih Bunjevaca *prikumak*, a isto tako i pojava kumova pomoćnika, nepoznata pojava, samo s jednom iznimkom kada tu ulogu obnaša *stari svat* na salašima na Bezdanskom putu (Černelić 1991:197). Iako Erdeljanović elemente bunjevačkih svadbenih običaja ne određuje posve precizno (osobito primorsko-ličkih, ali i dalmatinskih ogranaka) ipak neću zanemariti ovu pojavu i barem pokušati utvrditi je li u pogledu pojave kumova pomoćnika uopće ili upravo *prikumka* u toj ulozi Erdeljanović bio u pravu (ibid. 30; usp. ibid. 2006:275-277). Doduše, niti on ne donosi nikakve određene podatke o ulozi *prikumka*, već ga samo nabraja kao jednoga u nizu među ostalim časnicima. Ako su Bunjevci izvorno i poznavali kumova pomoćnika *prikumka*, taj se svatovski lik u podunavskih Bunjevaca potpuno izgubio, što je jedan od razloga samo za okvirni prostorni pregled pojave kumova pomoćnika, kojega najčešće obnaša *prikumak*, bez kartografskog pregleda ove teme.

U upitnicama EA najčešće se navodi da je *prikumak* kumov pomoćnik.¹⁰⁷ Najviše potvrda o *prikumku* ima u panonskom arealu: u Vojvodini (najviše uz Tisu i Dunav), u Slavoniji sve do Podravine, nadalje duž Save od Siska do Jasenovca, preko Banije, Petrove gore zahvaćajući rubne dijelove Gorskog kotara do Like i sjevernodalmatinskog zaleđa; osim toga poznat je po zapadnoj i sjevernoj Bosni, rjeđe se javlja u istočnoj Hercegovini i pojedinačno u istočnoj Bosni; u ostalim južnoslavenskim zemljama ima ga u zapadnoj Srbiji, južnom Pomoravlju i u istočnoj Makedoniji, s pojedinačnim potvrđama u južnoj Makedoniji i Povardarju, drugdje po Srbiji te svega jedna potvrda u Crnoj Gori.¹⁰⁸ Ponekad je u tom slučaju kum svatovski starješina, rjeđe i vođa povorke, no najčešće nema podataka o kumovoj

¹⁰⁷ Ponekad se ne ističe njegova uloga, međutim takvi se podatci javljaju na istom području kao i podatci o kumovu pomoćniku pa se po svojoj prilici radi o površnosti ispitivača, koji je propustio označiti o kakvoj je ulozi riječ.

¹⁰⁸ Budući da pojava *prikumka* nije kartografski prikazana navodim signature lokaliteta u kojima se taj svatovski lik pojavljuje: CH 222, Ch 114, Ch 134, cH 331, CI 434, cn 422, dH 332, dh 332, dh 341, dh 441, DI 144, DI 232, dl 131, di 331, Dj 242, dJ 324, dJ 432, Dk 242, dL 231, dl 223, dl 312, dM 143, dm 244, dn 223, dn 322, eE 431, Ef 131, eF 232, ef 131, EG 324, EG 424, Eg 431, eG 441, eg 142, eg 242, eg 412, EH 344, Eh 212, eH 322, Ei 432, ei 213, ei 134, ei 442, EJ 114, EjEJ 114, EJ 214, EJ 411, EJ 444, Ej 114, Ej 312, Ej 423, ej 444, ej 141, ej 414, EK 114, EK 212, EK 441, Ek 114, Ek 224, Ek 231, Ek 311m Ek 341, Ek 412, eK 141, eK 422, eK 431, eL 432, Em 113, EN 332, EN 411, En 123, En 242, En 412, EM 133, EO 322, EP 244, fe 444, FG 224, Fg 141, Fg 314, fg 212, fg 324, FI 142, FI 442, fi 122, fi 332, fi 342, fi 414, FJ 211, FJ 414, Fj 244, fj 221, fj 144, fj 224, fj 342, Fk 122, FL 131, FL 214, FN 212, Ge 223, ge 333, GF 123, Gf 131, gF 111, gF 214, gF 412, GG 121, Gg 441, gG 134gG 142, gG 231, gG 433, gg 211, gg 321 gg 344, GH 233, gH 121, gh 142, gh 312, GI 144, GI 211, gi 213, gi 342, gi 441, gi 234, gi 442, gi 443, GJ 234, Gj 111, Gj 132, GK 333, gK 114, Gp 334, gS 234, He 241, He 333, HF 122, Hf 141, hF 122, hF 224, hF 231, hf 134, hf 313, HG 134, HG 334, Hg 132, Hg 134, hg 112, HH 323, Ho 333, ho 244, Hp 423, Ig 331, Ih 343, IM 213, IN 143, IN 224, IN 313, in 231, in 324, IP 112, iu 123, Jk 242, jr 221, jS 223, jt 333, jV 143, kk 432, kL 313, Lk 222, Lk 441, LL 133, ls 244, LT 411, LT 433, IT 434, lt 334, 113, mR 442, Ms 222, MT 423, Mt 222, Mt 244, Mt 342, Mt 343, mT 143, mT 224, mt 143, mt 221, mt 313, MU 131, MU 144, MU 333, MU 342, ;U 141, ms 221, nT 434, Os 244, Ou 111, Ou 411, ou 443, OV 143, OV 324, oV 323, pt 313, Pu 234, PV 112 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

općoj ulozi. Rjeđe se uz naziv *prikumak* javlja i suvrstica *prikum*, *prekumak*. Najviše potvrda o *prikumku* ima u Srba, pretežno izvan Srbije. *Prikumak* se usporedo javlja i u Hrvata najviše u područjima s mješovitim stanovništvom (Podravina, dijelovi Slavonije, zapadna Posavina, Banija, Lika, Bukovica). Na području Petrove gore prema podacima iz EA poznaju ga samo Srbi, što je većinom slučaj u Bosni, gdje se u Hrvata javlja samo pojedinačno u sjevernoj Bosni. Najviše podataka o *prikumku* u Hrvata ima u Slavoniji, osobito u požeškom i đakovačkom kraju, dok je u drugim dijelovima Slavonije zastupljen i u Srba i Hrvata. U Lici se *prikumak* javlja u pojedinim hrvatskim selima u Pazarištu, oko Perušića, Lovinca i u južnom velebitskom Podgorju, a u srpskim selima u graničnim područjima Like i Bosne. Dakle, potvrde *prikumka* u ličkih Hrvata dijelom obuhvaćaju bunjevačka područja, većina potvrda odnosi se na pravoslavno stanovništvo Like, kako prema kartografskim podacima tako i prema drugim izvorima.¹⁰⁹ Novija terenska istraživanja među primorskim i dijelu ličkih Bunjevaca u Pazarištima i Lovincu ne potvrđuje njegovu pojavu; jedino su kazivači u selu Popovači u Pazarištima spomenuli da se uz kuma nalazio neki momak, bez posebnog imena, koji ga je po potrebi zamjenjivao (Černelić 1996; ibid. 2010). To bi mogao biti trag toj pojavi *prikumka*, budući da se u upitnici EA za područje Pazarišta ne navodi njegova uloga, što znači da bi on mogao biti i kumov zamjenik. O ulozi kumova pomoćnika na područjima s mogućim bunjevačkim tragovima vrlo je malo podataka, većinom se radi samo o potvrđivanju pojave. Još je nekoliko razasutih potvrda takve uloge *prikumka* kod Generalskog Stola, u Makarskom primorju i zapadnoj Hercegovini u Hrvata, a kod Vojnića i u zapadnoj Srbiji u Srba.¹¹⁰

Osim tragova *prikumka* na bunjevačkim područjima u Lici ima ih nešto u Bukovici i po jedna u Dalmatinskoj zagori i na Livanjskom polju. Ako se pridruže spomenutim pojavama *prikumka* kao kumova zamjenika u Makarskom primorju i zapadnoj Hercegovini, mogle bi biti potvrdom da su i ostali Bunjevci u daljnjoj prošlosti poznavali tu pomoćnu svatovsku čast. I drugi izvori dijelom potvrđuju pojavu *prikumka* na tim prostorima, uglavnom bez oznake o kakvoj je ulozi riječ, a ponegdje se pritom ističe njegova uloga svjedoka. Za razliku od novijih terenskih istraživanja na bunjevačkim područjima u Lici i Primorju, ranija istraživanja u Jasenicama u južnom velebitskom Podgorju i u Pidrugi u Ravnim kotarima potvrdila su pojavu *prikumka*, a duž jadransko-dinarskog graničnog pojasa potvrđuju ga dijelom i drugi izvori sve do ušća Neretve.¹¹¹ Prema najnovijim istraživanjima na

¹⁰⁹ Bogišić 1874:227; Erdeljanović 1930:230; Hećimović-Seselja 1985:458-459 Bonifačić-Rožin 1955a; Mićanov Divjak, 1984; Japunčić 1998:266; Vedriš 1998; Friščić et al. 1999:203; Grčević 2000:414; usp. Lasić 1999:136-137.

¹¹⁰ Ee 142, eG 111, jI 434, KJ 222; KJ 224, gP 224. U zapadnoj Hercegovini je u ulozi kumova zamjenika u nekoliko lokaliteta potvrđen *jamak*: ji 231, ji 242, jJ 234, jJ 314. Osim toga, na raznim stranama ima nekoliko pojedinačnih potvrda pojave drugih časnika u ulozi kumova zamjenika: Ch 242, De 222, De 444, di 331, Ek 311, Ge 144, gP 224, hO 241, NM 221 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

¹¹¹ Černelić 1984b; Bucić s.a.; Bogišić 1874:242; Lulić 1983; Dobrijević 1862:113; Kajmaković 1961:211; ibid. 1959:126; Miličević 1964 (Slivno Ravno, Mihalj).

području Ravnih kotara i Bukovice spominje se *prikumak*, bez posebnog specificiranja njegove uloge (Černelić 2010-2011).

2.1.7.2. Ostali časnici u ulozi kumova pomoćnika

U toj ulozi pojavljuju se još i neki drugi svatovski časnici, no njih nema u područjima relevantnima za utvrđivanje bunjevačkih tragova u prošlosti. Osvrnut ću se i na te pojave radi cjelovitijeg uvida u raspored pojave kumova pomoćnika u svadbenim običajima prema kartografskim podacima.

U nekim mjestima u kojima postoje dvojica kumova, ponekad drugi kum nastupa kao pomoćnik glavnoga kuma koji u većini slučajeva pritom ima ulogu svatovskog starješine. Ta je pojava poznata na više strana, ali samo u pojedinim mjestima u Zagorju, Pokuplju, Moslavini, Bilogori, zapadnoj Slavoniji, u području Petrove gore, u okolici Dubice, u Lici, na otoku Rabu, te po čitavoj Dalmaciji isključivo u Hrvata, uz jednu potvrdu u jugoistočnoj Makedoniji, gdje je drugi kum zapravo zamjenik glavnoga kuma.¹¹² Nešto je češća pojava svatovskog časnika *dolibaše* ili *delibaše* u ulozi kumova pomoćnika po Bosni (u Srba i rjeđe u Muslimana), u zapadnoj Srbiji i na Kosovu.¹¹³ U Srbiji se javlja još i *kumovski momak* kao kumov pomoćnik uz pojedinačne potvrde u Vojvodini i srednjoj i istočnoj Bosni.¹¹⁴ U Pomoravlju i u pojedinim mjestima sjeveroistočne Srbije i u zapadnoj Slavoniji (jedna potvrda) kumova pomoćnica može biti i *kuma*.¹¹⁵ *Čauš* se kao kumov pomoćnik pojavljuje u pojedinim mjestima u istočnoj Slavoniji, zapadnoj Bosni i zapadnoj Srbiji.¹¹⁶

¹¹² Cg 212, df 321, df 414, DH 343, DI 124, Di 241, DJ 134, eF 132, eF 323, eh 113, EI 124, Ge 144, GF 322, HE 434, iG 421, ki 144, Lj 124, ot 234 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

¹¹³ eG 134, Ff 113, Ff 223, fK 433, Gf 333, GI 144, GI 211, Gi 311, gl 113, Hh 142, Hh 243, HI 432, hI 421, hk 334, HL 212, HM 241, hm 231, Hn 242, Ik 114, ik 244, IR 341, Ir 334, iR 123, iR 212, iR 344, IS 434, Jk 413, jk 121, Jp 423, JR 212, JR 332, Jr 114, jR 112, jR 314, Kr 343, kR 224, kr 141, kr 322, kr 343, IR 441, Mr 143, Mr 443 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

¹¹⁴ DO 311, EN 441, en 114, fl 443, fo 423, fR 232, fR 441, fr 312, fS 133, Gi 124, GJ 422, GI 133, go 421, GP 141, gP 423, gp 141, gR 221, hp 424, hs 333, ht 142, IN 412, In 312, iN 142, iN 412, io 244, io 314, Ip 121, iP 211, ip 121, Is 444, is 144, is 341, is 444, Jo 113, jR 234, jr 324, JS 344, JS 443, Js 114, Jt 443, KP 131 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

¹¹⁵ DI 342, eD 141, Hr 231, hR 411, hr 342, hS 142, IR 232, IS 142, IS 421, js 132, KS 114, IU 413 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

¹¹⁶ dk 124, dk 432, EL 321, Hh 142, KR 424. Osim navedenih mogućnosti pojedini časnici javljaju se samo iznimno u ulozi kumova pomoćnika: *dokum* u Zagorju (bf 342), *fendrija* u Žumberku (De 414), *prvi svat* u Lici i zapadnoj Bosni (Hf 224, HJ 142), *djever* na otoku Pagu (Gd 212), *kumnat de' mna* (= djever) u Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji (HT 411) i *kumov barjaktar* u Pomoravlju (Is 334, is 224). Naziv *pomoćnik kuma*, koji ujedno objašnjava i njegovu ulogu, koristi se rijetko u srednjoj i istočnoj Bosni (Hj 313, hl 211), a u nekim selima sjeveroistočne Srbije za tu ulogu nema posebnog naziva (fU 321, gU 321). Osim toga, na raznim stranama ima nekoliko pojedinačnih potvrda pojave drugih časnika u ulozi kumova zamjenika (Ch 242, De 222, De 444, di 331, Ek 311, Ge 144, gP 224, hO 241, NM 221) (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

2.1.7.3. Zaključni osvrt na ulogu kumova pomoćnika

Premda podataka za čitav taj prostor ima malo, ipak se može utvrditi stanoviti isprekidani kontinuitet pojave od područja ušća Neretve i zapadne Hercegovine pa sve do Like, što bi se moglo smatrati potvrdom da je ta pojava bila poznata Bunjevcima i na njihovu matičnom ishodišnom području, no u isto vrijeme, čini se da ta uloga nije bila osobito važna pa je opstala samo sporadično među preostalim dalmatinskim Bunjevcima, nešto više na prostorima njihovih seoba prema zapadu (Ravni kotari, Bukovica, velebitsko Podgorje, Lika). Neobično je stoga da se je ta uloga gotovo potpuno izgubila u podunavskih Bunjevaca, tim više što je poznata i po gotovo čitavom panonskom prostoru, kao i među njihovim susjedima, Šokcima i Srbima u Bačkoj (usp. Černelić 1991:30). *Prikumak* ima ulogu svatovskog starješine u šokačkim selima Bač, Vajska, Plavna i Bođani u Bačkoj (Bosić 1992:42-43). Iako je ova pojava gotovo nepoznata u podunavskih Bunjevaca ima tek jedan trag pojavi kumova pomoćnika: na salašima na Bezdanskom putu *stari svat* pomaže kumu u izvršavanju njegovih svadbenih dužnosti. Takva uloga *staroga svata* potvrđena je još u srednjem Potisju i prema općem podatku u Bačkoj kod Srba. *Stari svat* se kao pomoćnik kuma pojavljuje još samo u Pridragi kod dalmatinskih Bunjevaca. U Skradu u Gorskom kotaru i u Novom Vinodolskom *stari svat* u svadbi zamjenjuje kuma (usp. Černelić 1991:66). *Stari svat* ima ulogu kumova pomoćnika i u drugim krajevima, prema podacima iz upitnica EA, no uglavnom je riječ o pojedinačnim potvrđama u raznim krajevima: po Slavoniji, u zapadnoj i srednjoj Bosni, u porječju Krke u srednjoj Dalmaciji, u zapadnoj i sjeveroistočnoj Srbiji uz nešto više potvrda u sjeveroistočnoj Makedoniji. To su ujedno zanimljivi primjeri „degradacije“ uloge *staroga svata* (što je inače karakteristična pojava za podunavske i primorsko-ličke Bunjevce), koji od svatovskog starješine postupno u nekim krajevima i u nekih etničkih skupina postaje tek pomoćnik novome svatovskom časniku kumu.¹¹⁷

Pojava posebnog kumova pomoćnika nije posebno naglašena u starosjedilačkog romanskog stanovništva na jugu Balkana, iako se spominje da kum u Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji ponegdje ima svoje *kumovske momke* (Milosavljević 1913:152; Pantelić 1970:132; ibid. 1978:367). Zanimljiva je pojava u Vlaha u Samarini da kum ima svoje svatove, a oni mogu biti njegovi rođaci i prijatelji koje on želi pozvati za svoje goste (Wace i Thompson 1972:114). Premda nema pokazatelja o povezanosti te pojave i uloge kumova pomoćnika, vlaška pojava da kum poziva u svatove svoje posebne goste poznata je i u Bugarskoj. Zanimljiva je pojedinost u Bugara da je jedan od naziva za te svatove *podkumnici* (Vakarelski 1985:184; Genčev 1987:48). U Đevđelijskoj Kazi u Makedoniji također se spominje „kumova grupa“, koja se sastoji od *kuma*, *kume*, *podkumnika* i *podkumice* (Tanović 1927:168). I u nekim selima brodske Posavlja i Đakovštine naglašeno je da se kum i *prikumak* biraju iz iste obitelji (kuće), s kojom je sklopljeno kumstvo; tako su primjerice u Beravcima *kum*

¹¹⁷ Di 442, DJ 332, Dk 324, dK 323, eJ 241, fH 244, Gf 224, gi 123, hn 421, HT 321, Ht 313, IG 144, iP 433, Ms 433, Mt 222, mT 143, mt 444, Nt 424, nt 122, Nu 321, nU 112, Os 421 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

i *prikumak* mlađi članovi te obitelji, dok se njezini stariji članovi nazivaju *debelim kumovima* (Toldi 1987:79; Premuž 1996; Perić 1995). Bački Šokci u Baču, primjerice, za *prikumka* biraju nekoga iz kumove rodbine, njegova bratića ili sina, a u Srba u Srijemu *prikumak* je kumov sin (Bosić 1992:43; *ibid.* 1989-1990:262). Podataka o izboru *prikumka* u izvorima uglavnom nema. Bilo bi zanimljivo podrobnije istražiti povezanost pojave kumovih svatova, oblike sudjelovanja kumove obitelji u svadbenim običajima, kao i mogućnosti izbora *prikumka*, što bi možda dalo novu osnovu za proučavanje uloge kumova pomoćnika i naziva *prikumak* za tu i sličnu ulogu.¹¹⁸

2.1.8. Specifični elementi kumove uloge

Nakon razmatranja općih podataka o kumu, s osvrtom na njegove prateće i pomoćne dužnosnike, slijedi pregled određenih specifičnih elemenata vezanih uz njegovu ulogu svatovskog starješine. Ponekad su ti elementi sastavni dio kumove uloge i kada on to nije, a nerijetko podatci o njegovoj općoj ulozi nisu niti navedeni. S jedne strane, razlog tome može biti upravo nedostatak takvih preciznih podataka, ali isto tako i gubljenje pojedinih elemenata uloge kroz određeno vrijeme i na određenim područjima pa vremenski i prostorni kontinuitet svakoga od tih elemenata kumove uloge nije moguće uvijek pratiti. S druge strane, određeni elementi mogli su se priključiti kumovoj ulozi kroz procese adaptacije i akulturacije, a da on u cijelosti nije izrastao u vodećeg časnika. Prenošenje nekih specifičnih elemenata kumove uloge na ulogu staroga svata, zanimljivi su pokazatelji takvih procesa. Već sam u prethodnim istraživanjima utvrdila da ta dva časnika imaju srodnu osnovu, no određeni sastavni elementi takve srodne uloge na općoj razini nisu karakteristični za izvornu i izvršnu ulogu staroga svata. Budući da kum i *stari svat* istovremeno sudjeluju u svadbenim običajima većine južnoslavenskih naroda, elementi njihovih uloga u raznim su se krajevima na različit način doticali i preplitali.

Još su razmatranja opće kumove uloge ukazala na različite zanimljive oblike njegova visokog rangiranja na časničkoj ljestvici odabranih svatova. Počast i poštovanje kumu iskazuje se na određene karakteristične načine, koje ću u narednim poglavljima nastojati pratiti od njihovih mogućih ishodišnih prostora, prateći liniju kontinuiteta i opstojnosti u pojedinih bunjevačkih ogranaka, do neke bliske prošlosti ili sve do sadašnjeg trenutka, budući su neki od tih elemenata opstali sve do danas.

2.1.8.1. Pozivanje kuma

Jedan od specifičnih načina iskazivanja poštovanja prema kumu je pozivanje kuma u okviru tradicijskog pravila o redoslijedu pozivanja svadbenih sudionika

¹¹⁸ Vrlo oskudni i manjkavi podatci, kao i površnost u ispitivanju, ne pružaju mogućnost da se o tim pojavama i njihovu suodnosu donesu odgovarajući zaključci. Ipak, tih nekoliko zanimljivih pojedinosti mogu biti poticajni za daljnje istraživanje te pojave. Pritom bi trebalo krenuti skoro od početka, pažljivim traženjem i pronalaženjem podataka u svim dostupnim izvorima, a zasigurno i novim terenskim istraživanjima. Činjenica da je premalo podataka i da bi ih tek trebalo prikupiti, ne daje puno izgleda za temeljito istraživanje i utvrđivanje ishodišta pojava kumova pomoćnika, iako već i na temelju iznesenih oskudnih podataka postoje određene naznake o tome.

prema njihovu mjestu u svadbenoj hijerarhiji. U nekim krajevima u kojima kum ima na toj ljestvici istaknuto mjesto poštuje se pravilo po kojemu ga se mora prvoga pozvati u svatove. Nerijetko se ta pojava stapa s pojavom izbora kuma ili njegova potvrđivanja, zapravo u izvorima nije uvijek sasvim precizno navedeno ima li taj dolazak kumu svrhu da se od njega zatraži pristanak za obnašanje ove uloge ili znači da u hijerarhijskom redosljedju pozivanja on ima prvenstvo ili možda i jedno i drugo u isto vrijeme. Ukoliko je riječ samo o pozivanju kuma u svatove, to bi značilo da je on već prihvatio tu ulogu ili kroz već obavljene određene (ne)formalne dogovore (o takvim pojedinostima u izvorima uglavnom nema podataka) ili se sve već unaprijed zna prema tradicijski reguliranom načinu izbora kuma u okviru sklapanja višegeneracijskog kumstva između dvije obitelji. Zanimljivo je u vezi s takvim ne sasvim precizno formuliranim razlikama spomenuti primjer s terenskih istraživanja u Pazarištima. Na upit treba li kuma prvoga pozvati u svatove, većina kazivača odgovara potvrdno, da bi se u kasnijem razgovoru s nekim od njih pojašnjalo da se radi o dogovoru o sklapanju kumstva i da se u tom smislu zaista dolazi prvo k budućem kumu. Kasnije kada se pozivaju ostali svatovi, kuma se više posebno ne poziva (Bekavac 1996; Černelić 1996).¹¹⁹ U pojedinim izvorima ne ističe se prvenstvo pozivanja kuma, ali se on poziva na osobit način (katkada i neki drugi časnici) pa tu pojavu treba razmatrati usporedo jer je to nešto drukčiji način iskazivanja poštovanja prema kumu kao vodećem (ili jednome od vodećih) časnika. Za pretpostaviti je da se u slučaju posebno svečanog načina pozivanja kuma prvenstvo u pozivanju samo po sebi podrazumijeva.

U podunavskih Bunjevaca u svim istraženim naseljima oko Sombora i Subotice potvrđeno je pravilo da kuma treba prvoga pozvati u svatove. Drugi po redu je stari svat (Černelić 1984a; *ibid.* 1986a; Firanj 2016:116). Nešto podataka o tome ima i u Bunjevaca u Mađarskoj, tako u Čavolju, Kačmaru, Aljmašu i u Tukulji (Mandić 1975:118; Batinkov 1977; Černelić 1983). Najnovija istraživanja potvrdila su ovu pojavu još i u Vancagi i Čikeriji (Černelić 2012.) Kuma i *staroga svata* pozivaju časnici koji su inače zaduženi za pozivanje svatova, a oni su različiti u sve četiri regionalne skupine podunavskih Bunjevaca: u okolici Subotice poziva *mastalundžija*, u somborskom kraju *diver*, u južnoj Mađarskoj *čauš*, a u okolici Budimpešte *buklijaš* (*ibid.* 1991:149). U Tukulji su, slično kao i u Pazarištima terenska istraživanja pokazala da se pozivanje kuma izjednačava sa svečanim odlaskom kumu s upitom prihvaća li se ove uloge. Budući da se on bira iz okvira nasljednog kumstva, takav je pohod dio formalnog tradicijskog ceremonijala jer je njegov pristanak unaprijed zajamčen. I u bačkih Šokaca kuma treba prvoga pozvati, a za njim i starog svata. Prvi put to čini svekrva, ponekad zajedno sa svekrom (nije li to zapravo dogovor?), a drugi puta pozivači (Bosić 1992:34-35). Obaveza da se kuma prvoga pozove, a

¹¹⁹ Dakle, dogovor s potencijalnim kandidatom za kuma ujedno može značiti i pozivanje u svatove te je on zapravo na taj način prvi pozvan. Riječ je o razlici koja lako može biti zanemarena jer će neki kazivači takav upit samo potvrditi i ta će njihova potvrda u osnovi biti ispravna, ali ne uvijek i precizna. To znači da i pitanje upućeno kazivaču treba biti preciznije, što nije uvijek slučaj, pa su stoga podatci često nedovoljno jasni.

za njim i *staroga svata* poznata je srpskom stanovništvu Vojvodine (Dimitrijević 1958:240; Popov 1969-1970:49; Petrović 1931:98). Zanimljiv je detaljniji opis načina pozivanja u Srba u Srijemu. Prvo pozivanje ujedno je i znak pitanja budućem kumu prihvaća li se kumstva. Poziva ga se tri puta. Prvi put to čine svekar i svekrva i nose mu jabuku i piće na dar. Drugi put mu nose pogaču i kao znak prihvaćanja kumstva, kuma je dužna zamijesiti drugu i poslati je roditeljima mladoženje, a treći put to čini mladoženja s čuturom vina. Na isti način poziva se i *stari svat* i *baša* (djever) (Bosić 1989-1990:257).

Potvrda o prvenstvu pozivanja kuma ima i po Slavoniji (Lovretić 1897:334; Markovac 1935:45; Škrbić 2000-2001:179). Nakon kuma poziva se *stari svat*, a u Sikirevcima se ujedno radi o dogovoru o prihvaćanju kumstva (Ilić Oriovčanin 1846:43; Filakovac 1906:115; Marković 1986:29). U Vrbici kod Đakova obratan je redoslijed pozivanja (Šalić 1990:93). U području bivše brodske i gradiške pukovnije pozivanje kuma u isto vrijeme je i odlazak po kuma (Bogišić 1874:235). Kuma pozivaju stari svat i mladoženjin otac posebnim ceremonijalom u selu Klokočevac na južnim obroncima Bilogore (Ivančan i Lovrenčević 1969:34). I arhivska građa potvrđuje ovaj običaj po Slavoniji i u istočnom Srijemu.¹²⁰ Rijetkih podataka o tome ima u Posavini i okolici Banje Luke i na području Usore u Hrvata i u zapadnoj Bosni u Srba.¹²¹ Osim već spomenute potvrde u Pazarištima, terenska istraživanja u Ribniku i Lovincu te u selima pod Senjskim bilom i na području Krivoga Puta potvrdila su da se osim na ličkim bunjevačkim područjima i u primorskih Bunjevaca poštivalo pravilo da se kuma prvoga poziva.¹²² Arhivska građa donosi potvrde i za drugi kraj Like, za okolicu Ogulina i za Mrkopalj u Gorskom kotaru (Pascuttini 1996; Černi 1996). To su vrlo značajne potvrde i stoga što u drugim izvorima o tome nema podataka za ta područja, a ujedno je potvrda postojanosti te pojave i među ovim bunjevačkim ogrankom.

U Ravnim kotarima ta je pojava potvrđena prema terenskim istraživanjima u Pridragi i u Kruševu (zaseoci Jurice, Ribnica i Otišina) u Bukovici (Černelić 1984b; ibid. 2010-2011). Na širem jadranskom prostoru traga joj ima tek u Boki kotorskoj i u Crnogorskom primorju.¹²³ Zanimljive su neizravne potvrde za Crnogorsko primorje. U Paštrovićima se kum poziva osam dana prije svadbe, ako je „nepotpuna“ svadba, a ostali se svatovi pozivaju četiri dana prije; ako je „potpuna“ svadba pozivaju se svi svatovi istoga dana, ali se pritom kum nabraja kao prvi među pozvanima. U Spiču ga također kao prvoga posebno poziva barjaktar ako je „nepotpuna“ svadba, ako je pak „potpuna“ ne treba ga posebno zvati, već samo njegove ukućane (Vukmanović 1960:302; ibid. 1952:591). Premda od područja Boke kotorske pa sve do sjeverne Dalmacije nema prostornog kontinuiteta toj pojavi, rijetki tragovi upravo na područjima zahvaćenim bunjevačkim seobama prema zapadu nisu zanemarivi.

¹²⁰ Petrović 1985; Demir 1994; Marković 1994; Vuković 1994; Sinožić 1995; Balen 1996; Kegalj 1996; Premuž 1996; Štiglmayer 1996; Adžaga 1997; Mijaković 1997; Lasić 1997.

¹²¹ Janjić 1959-1960; Rapo 1987a; Dronjić 2011:175; Lilek 1898:29; Stanković 1887:42.

¹²² Černelić 1992; ibid. 2010; Birt et al. 2003:488; Lončar i Dačnik 2009:122.

¹²³ Vukmanović 1976:73; ibid. 1960:302; ibid. 1952:591; Spasojević 1999:211.

Kuma treba prvoga pozvati u svatove i ponegdje po Srbiji, a za njim i *staroga svata* (Mijatović 1907:14; Đorđević 1958:448; Pantelić 1967:118). Kuma se prvoga pozivalo s posebnom pogačom i pićem većinom u vlaškim krajevima Srbije. Stari svat se ne spominje kao slijedeći na redu.¹²⁴ I u ostalim vlaškim područjima sjeveroistočne Srbije kuma se prvoga pozivalo u svatove; u Timočkoj krajini to je ujedno i odlazak po kuma, a u Zlotu kod Bora kao drugi po redu poziva se stari svat.¹²⁵ Jedino se u Boljevačkom kotaru prvoga poziva staroga svata, a za njim kuma, a tim se redoslijedom pozivaju i u Šumadiji (Grbić 1909:155; Knežević-Jovanović 1958:92). U aleksinačkom Pomoravlju istočno od Morave stari svat ima prvenstvo u pozivanju, a zapadno od Morave kum. Ovdje se ta dva časnika također pozivaju s posebnom pogačom, a tako se pozivaju i u nekim krajevima bez posebnog isticanja prvenstva jednoga od njih (Antonijević 1971:145; Petrović 1948:275; Đorđević 1958:445).

Ova je pojava poznata i u Bugara, a u zapadnoj Bugarskoj kuma se pozivalo drugoga po redu nakon staroga svata (Genčev 1987:70; Roideva 1978:25). Prvi se pozivao kum, a za njim *dever* i *starojko* i po Makedoniji.¹²⁶ Poseban način pozivanja kuma zabilježen je u Đevđelijskoj Kazi, gdje se posebno ne ističe prvenstvo pozivanja, a poziv je ujedno bio dogovor i potvrđivanje kumstva. *Pobratim* i mladoženja donosili su kumu *kulak*, poklonili su se tri put pred njim prije nego što su mu predali kolač, večerali i pili rakiju s kojom je mladoženja pozvao kuma, potom je kum blagoslovio kumstvo, a za njim i ostali njegovi ukućani, a na kraju je to učinio i *pobratim* govoreći: „Kumstvo du veka!“ (Tanović 1927:160). Podatci o posebnoj ceremoniji pozivanja, dogovaranja i darivanja kuma kolačem zanimljivi su i stoga što su neki od tih oblika pozivanja već zabilježeni i na drugim područjima. Svi spomenuti osnovni elementi poznati su u Srba u Srijemu. Posjećivanje kuma sa svrhom dogovora i poziva u isto vrijeme poznato je i u podunavskih (Tukulja) i ličkih Bunjevaca (Pazarišta) i ponegdje po Slavonskoj Posavini. Kolač kao poseban znak pozivanja česta je pojava u vlaškim područjima Srbije, a u drugim krajevima uključuje i staroga svata (u Makedoniji i djevera). U Vlaha u Samarini u sjevernoj Grčkoj poseban kolač *kulaku* nosio se kumu kada ga se pozivalo u svatove. Taj se kolač nosio i djeverima i djeverušama u posebnoj košari prekriven izvezenim platnom kao znak poziva. Pozvani je primao kolač i u košaru stavljao rižu ili slatkiše i počastio pozivače jelom i pićem. Ne ističe se prvenstvo kuma pri pozivanju, na što bi ipak moglo upućivati prvo mjesto kuma u nabranju osoba koje se na taj način pozivaju u svatove. Ostali sudionici pozivaju se kasnije i na drugi način (Wace i Thompson 1972:112).

Navedeni oblici pozivanja kuma u svatove ukazuju na različite načine širenja vlaških utjecaja na razne narode s kojima su dolazili u doticaj. Važna zajednička spona u svim potvrdama te pojave jest iskazivanje počasti kumu, a način na koji se to čini razlikuje se u pojedinostima. Nošenje posebnog kolača uz uobičajeno piće

¹²⁴ Milosavljević 1913:152; Pantelić 1970:130-131; ibid. 1975:129; ibid. 1978:364; Rajković 1982a:128.

¹²⁵ Stanojević 1925:85; Đorić et al. 1977:130; Bošković-Matić 1962:161; Reljić 1965:70.

¹²⁶ Filipović 1939:424; Hadživasiljev 1930:373, 379; Pavlović 1928:226-227; Leibman 1972:126.

pri pozivanju kuma osobito je zastupljena pojava u Srbiji i dijelom u Makedoniji i izvan izričitih vlaških krajeva. Dok je u Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji takav oblik pozivanja uglavnom ograničen na kuma, u Samarini u sjevernoj Grčkoj odnosi se i na ostale časnike, kao što je to slučaj i u drugim krajevima Srbije i gotovo u svim ostalim krajevima u kojima je poznata pojava da nakon kuma treba pozvati *staroga svata*, s izuzetkom Like, Gorskog kotara i Ravnih kotara. U nekim krajevima Srbije i Slavonije prvenstvo se daje *starome svatu*, što je sukladno važnijoj ulozi *staroga svata* u tim krajevima. Slijedom takvih podataka moguće je krenuti od sljedeće pretpostavke: specifična vlaška tradicija vezana uz njihova glavnog časnika (*nunu* ili *naš*) u procesu nastajanja i oblikovanja kuma prvo je postala sastavni element običaja vezanih uz kumovu ulogu, da bi se u kasnijoj razvojnoj fazi taj element kumove uloge prenio i na ulogu *staroga svata*. Taj je časnik prije pojave kuma bio svatovski starješina u gotovo svih slavenskih naroda. U nekoliko narednih poglavlja pratit će se tragovi tih procesa i na primjeru drugih elemenata pretpostavljene izvorne kumove uloge koji su nastali u doticaju i prožimanju s vlaškom tradicijom vezanom uz njihovog glavnog svatovskog časnika *nuna*.

2.1.8.2. Odlazak po kuma i kumov dar

Svečani odlazak *rad kuma* na dan vjenčanja sa svrhom da ga se dovede na mjesto okupljanja svatova, kao oblik iskazivanja poštovanja i počasti, poznat je u pojedinim bunjevačkim naseljima u Podunavlju: na salašima na Bezdanskom putu i Nenadiću, u Somboru i u Bajmoku kod Subotice, u Aljmašu u južnoj Mađarskoj, te u Erdu (Handžabegu) i Tukulji u okolici Budimpešte (usp. Černelić 1991:43, 137, 187). *Rad kuma* se išlo iz mladoženjine kuće, u nekim se mjestima ističu pojedinci kojima je to bila dužnost, tako u Erdu sam mladoženja, u Tukulji *enge*, dva momka i tamburaši. U Aljmašu po kuma dolaze *čauši*, pozivači svatova, a kuma ih dočekuje pečenom prasetinom, *pletanim kolačem* i rakijom; oni su ujedno došli „rad kuminog dara, da vidi svit ko je kum i kuma“; u Tukulji se išlo i po *starog svata* (Černelić 1983). Najnovija istraživanja u bunjevačkim naseljima potvrdila su ovu pojavu i u Gari, no kazivači napominju da su prvo išli po *staroga svata*: „Rad kuma su išli cili svatovi, a onda rad đuvegije iz mijane ... sad dođe sam“ (ibid. 2012). U bačkih Srba u Somboru i u selima srednjeg Potisja, i u bačkih Šokaca također se išlo i po *staroga svata*, i u Šokaca po *diverove*. Po kuma su odlazile *enge* i *deveruše* ili u selima na sjeveru Bačke *čauš* s *deverušama* (Černelić 1991:43; Bosić 1992:54). Odlazak po kuma i *staroga svata* poznat je i drugdje po Vojvodini.¹²⁷ Nadalje se takav običaj prakticirao po panonskom prostoru u Baranji, zapadnom Srijemu, pretežno po istočnoj Slavoniji s Posavinom, do požeškog i gradiškog kraja, rjeđe u zapadnoj Slavoniji (u okolici Pakraca i Novske) i u Bilogori, po Bosni (Bosanska Posavina, okolica Banja Luke, Livanjsko polje) u hrvatskog stanovništva; u nekim se krajevima spominje samo odlazak po kuma bez detaljnijih podataka o samome običaju, ponekad samo

¹²⁷ Bota 1954:132; Dimitrijević 1958:242, 244; Popov 1969-1970:54-55; Cvar s.a.; Stefanović Karadžić 1867:308, 319; Lasić 1997.

tek drugog dana svadbe pri ponovnom okupljanju svatova ili više puta, ovisno o tome koliko su se puta svatovi sastajali.¹²⁸ Drugi izvori potvrđuju da se prvo odlazilo po kuma, pa po starog svata (Njikoš 1970:49; Lukić 1924:324, 332), čak i po *prekumka* (Krpan 1990:199). Katkada to ujedno znači i odlazak po kumov dar kojega će tom prigodom donijeti kuma. Tako se u nekim baranjskim selima naglašava da je kuma išla naprijed s kumovom granom, u Otoku se također nosio *kravalj*, grana zatakuta u kolač, a u selu Klokočevac u Bilogori išlo se po *debelu kumu*, koja će donijeti kumov prilog u hrani na svadbu (Mihaljev 1976:39; Lovretić 1897:453; Ivančan i Lovrenčević 1969:46). U Koritni i Đurđancima kod Đakova po kuma se išlo tri dana zaredom, prvi put se ujedno dolazilo i po *kumovu čast* (Perić 1995).

Znatno je više potvrda pojave da se za vrijeme pira ili tek drugi dan svadbe odlazi po kumov dar, kojega u pravilu donosi kuma, no taj običaj većinom nije vezan uz svečani odlazak po kuma jer se kum u to vrijeme već nalazi među ostalim svatovima. Te su dvije pojave povezane i u bunjevačkom selu Aljmaš u južnoj Mađarskoj. Prema starijem izvoru za Bunjevce u okolici Budimpešte također se na dan svadbe ide po *kumovinu*, no podatci nisu sasvim precizno navedeni pa nije jasno je li to ujedno i odlazak po kuma. Sporadičnih tragova običaju odlaženja po kuma ima i na ostalim područjima s bunjevačkim tragovima, tako u Novom Vinodolskom, u Liču i u Mrkoplju u Gorskom kotaru. U tim mjestima postoje dva kuma, pa treba otići po obojicu, u Novom mladoženja u ženskoj pratnji prvo odlazi po svojega kuma, a potom po nevjestina kuma kojega vodi njezinoj kući (usp. Černelić 1991:43). Istraživanja su taj običaj potvrdila u Ribniku, dok je u Pazarištima nepoznat (Černelić 1992; *ibid.* 1996). Na području Senjskog bila jedino je kazivač Grgo Nekić potvrdio da se početkom 20. stoljeća samo bogatije obitelji u Žuklju odlazile po kumove i njihove obitelji (drugi kum je ovdje *diver*), koji su tom prigodom donosili vino, *pečenku* i kolače (Birt et al. 2003:508). Iako tek iznimke, ovi podatci su osobito značajni jer su to jedini tragovi ovih običaja u primorsko-ličkih Bunjevaca. Ove rijetke potvrde pokazuju da je ovaj običaj morao biti poznat i ovome bunjevačkom ogranku, ali je, čini se, već u daljnjoj prošlosti u većini bunjevačkih krajeva na ovom prostoru napuštan. Prema najnovijim istraživanjima na području Bukovice u Kruševu samo rijetki kazivači spominju da se po kuma išlo s barjacima još u prvoj polovini 20. stoljeća (Černelić 2010-2011). Na njihovu mogućem izvorišnom prostoru nema mu traga, ali je značajna potvrda te pojave u Škaljarima u Boki kotorskoj, kao važna karika u tom, čini se još u davnijoj prošlosti, prekinutom lancu (*ibid.* 1991:137).

Na vlaškom području u sjeveroistočnoj Srbiji također se svečano odlazilo po kuma i starog svata, katkada i ponovno drugoga dana svadbe (usp. Černelić 1991:137). Većinom je to bila dužnost mladoženjina oca. Samo u Gornjoj Resavi prvo se išlo po *starojka* i s njim zajedno po kuma (Bošković-Matić 1962:153, 165).

¹²⁸ Brdarić 1988:9-10; Španiček 1986; Lechner 1980:67; Filakovac 1906:125; Vinkešić 1967-1991:21, 23; Bogišić 1874:235; Toldi 1906:125; Igić 1986:91; Petrović 1985; Demir 1994; Bajsić 1995; Marinković 1995; Matoković 1995; Odrčić 1995; Škrbić 2000-2001:199; Perić 1995; Balen 1996; Kegalj 1996; Premuž 1996; Adžaga 1997; Mijaković 1997; Schneider 1998; Draganović 2014:575; Rapo 1983; Galiot 1993.

Obratno je u selu Zlot kod Bora, gdje su prvo odlazili mladoženja s roditeljima i užom rodbinom po kuma i zajedno s njim i po *staroga svata*, nevjestina kuma (Đorić et al. 1977:131). U okolici Bora u isto vrijeme nosio se i kumov dar u hrani (Pantelić 1978:140). U Negotinskoj krajini i ovom se prigodom (kao i kod pozivanja kuma) nosio kumu dar u hrani (Pantelić 1970:133, 138, 144). Običaj odlazak po kuma i *staroga svata* karakterističan je za sjeveroistočnu Srbiju i nije poznat u središnjoj i jugozapadnoj Srbiji (Pantelić 1981:213). Nešto potvrda ove pojave ima i izvan užih vlaških područja u istočnoj Srbiji (Mihailović 1971:100; Nikolić 1910:213, 226-227, 232; Đorđević 1958:451, 455, 481).

Odlazak po kuma uobičajen je i u Bugara. Tu dužnost je imao mladoženja, *pobratim* u istočnim, a djever u zapadnim krajevima; ponegdje im je kum, kod kojega su se već okupili i njegovi gosti, pripremao *malu trpezu* (Vakarelski 1985:183; ibid. 1935:365; Bogišić 1874:254). U nekim krajevima Makedonije dužnost je svatova bila otići po kuma obično drugog dana svadbe, a u selu Dvorište u Maleševu u isto su vrijeme kum i kuma donosili svoje darove na pir (Pavlović 1928:232, 242; Leibman 1972:138). U Đevđelijskoj Kazi u isto vrijeme se pozivalo kuma i vodilo ga u mladoženjinu kuću gdje su se okupljali svatovi još dan prije svadbe, što se ponavljalo na dan svadbe, drugoga i trećega dana (Tanović 1927:168, 170, 184).

U Vlaha u Samarini u sjevernoj Grčkoj mladoženjini svatovi su također odlazili po kuma u pratnji žena koje su stvarale buku. Kod kuma su već bili okupljeni svatovi koje je on osobno pozvao. Kumovi svatovi išli su iza svirača u povorci, na čijem čelu je bio dječak koji je vukao prikolicu u kojoj je bilo pet voštanih svijeća, jedna truba platna za nevjestu, krune za obred vjenčanja u crkvi (kao neobavezan dar) te nešto slatkiša izmiješanog s ječmom i rižom (Wace i Thompson 1972:114). U ovih Vlaha povezani su običaji odlaženja po kuma i nošenja kumova dara nevjesti. U tom obliku potvrđen je na ovim prostorima još samo u jednom selu u Maleševu i u nekim udaljenim panonskim krajevima (Bilogora, istočna Slavonija, baranjska sela Draž, Gajić, Podolje, Topolje i Duboševica i bunjevačko selo Aljmaš u južnoj Mađarskoj). Čini se da je izvorni običaj svečanog dolaska po kuma ujedno imao svrhu da se istom prigodom odnese njegov dar namijenjen nevjesti. Zanimljivi tragovi te pojave na više strana, gdje su i na širem prostoru kao odvojene ceremonije potvrđene obje ove tradicije, govore u prilog takvoj pretpostavci. Već sam spomenula da se po takav dar u većini slučajeva odlazilo kasnije i posebno, a ponekad se niti ne ističe poseban dolazak po dar, već samo obveza kume da donese kumov dar. Najčešće se takav dar sastojao od hrane i pića (sadržaj može biti različit), a ponegdje je sadržavao i tekstilne predmete i/ili kumovu granu. Potvrde te pojave bez obveze odlaska po kuma znatno su češće, što pokazuje različit razvojni put pojedinih elemenata kumove časničke uloge. Nošenje kumova dara nevjesti u Slavoniji, u bačkih Hrvata i Srba razvio se u osobito važan i ceremonijalan običajni postupak, pa se može pretpostaviti da se uslijed takvog razvojnog procesa razdvojio običaj odlaženja po kuma od običaja nošenja kumova dara u dva zasebna običaja, koji se u svadbenim običajima događaju pretežno neovisno jedan od drugoga u različito vrijeme. Nošenje kumova dara većinom, ali ne i isključivo, odgađalo se do drugoga dana svadbe. Izuzetak su

već spomenuti tragovi povezanosti tih dviju pojava koje su se, čini se, održale više manje u svom izvornom obliku. Slično je ta pojava nošenja kumova dara postala sastavni dio uloge staroga svata, a dosta često i svih ostalih svatova, tako da se u drugim krajevima s manje istaknutom kumovom ulogom ne razlikuju prilozi kuma i ostalih časnika od priloga običnih svatova. Zanimljiv je spoj vlaške tradicije, koja se izvorno vezala uz kumovu ulogu, i tradicija koje čine dio slavenskog kulturnog naslijeđa, kao što je svatovska grana i preuzimanje naziva *kravalj* za takav prilog u hrani, što je zanimljiv primjer prožimanja tradicija različitog podrijetla u jedinstven i osebujan običajni postupak, koji je na svom razvojnem putu poprimio, može se reći, gotovo regionalne značajke. Taj običaj je u takvom obliku karakterističan za panonski areal, premda svoje korijene, na temelju spomenutih pokazatelja, ima daleko na jugu u predslavenskom kulturnom sloju. Elementi slavenske tradicijske baštine priključili su se izvornom vlaškom običaju i iz tog spoja nastao je osebujan i karakterističan običaj, napose u panonskih Hrvata. Ta je pojava prisutna i na drugim dinarskim i nekim drugim južnoslavenskim prostorima, no upravo je na panonskim prostorima dobila na značenju, razvila se u specifičan običajni postupak i najdulje opstala kao važan i karakterističan element običajnog tradicijskog naslijeđa. Već su i prethodna istraživanja ukazala na zastupljenost te pojave u svih regionalnih skupina podunavskih Bunjevaca, s određenim razlikama u sadržaju, pa i nazivima za takav dar. Uz najčešći naziv *kravalj* u somborskih i dijela subotičkih Bunjevaca još se javlja i naziv *kumin dar* u Gari i Aljmašu u južnoj Mađarskoj i u Lemešu kod Sombora te *kumovina* u bunjevačkim naseljima u okolici Budimpešte, kao stariji naziv. *Kravalj* je inače raširen naziv za takav prilog u hrani (ne isključivo samo *kumovski* i *starosvatski*) po istočnim panonskim prostorima (usp. Černelić 2006:257-259). Za regionalnu skupinu podunavskih Bunjevaca u južnoj Mađarskoj karakterističan dar namijenjen nevjesti je kumov i kumin kolač uz koji su vezani određeni običajni postupci, a nošenje posebnog *kumova kolača* potvrđen je i u nekim drugim mjestima. U Bajmoku kod Subotice i u Matarićima kod Sombora kum u kuma nose kolač tjedan dana prije svadbe, a na sam dan svadbe nose i poseban dar u hrani i piću *kravalj*, u Bajmoku još i *darovinu* (ruho za nevjestu), a kod bogatijih je kum davao i živo janje ukrašeno *pantljikama* (ibid. 1986a). Zanimljiva je pojava obje varijante kumova dara (kolač i posebno prilog u hrani) koje se u ta dva mjesta javljaju usporedo, dok je u drugim regionalnim bunjevačkim skupinama potvrđen ili samo *pletan kolač* kao dar (južna Mađarska) ili prilog u hrani i piću na ostalim područjima podunavskih Bunjevaca. Jedino je u bunjevačkoj regionalnoj skupini u okolici Budimpešte svatovska grana sastavni i ukrasni dio *kumovine*, kumova dara nevjesti (usp. ibid. 2006:258). Dakle, nošenje kumova dara karakteristično je za čitav panonski prostor, osobito za istočne dijelove od požeškog kraja uz odvojenu potvrdu u Bilogori. Običaji u tom međuprostoru zapravo su nepoznanica, budući da svatovski običaji u tom dijelu Slavonije nisu istraženi, s iznimkom okolice Pakraca i Novske, gdje međutim ovaj segment običaja nije zabilježen. U selima Rajić i Gornji Bogičevci spominje se da su svirci, koji su došli po kuma, bili bogato pogošćeni (Škrbić 2000-2001:138). Sadržaj kumova dara u hrani i piću razlikuje se od mjesta do mjesta, no najčešće je kumov kolač njegov sastavni dio. Takav

dar nerijetko uključuje i kakav tekstilni predmet, a u bačkih Šokaca, u Baranji i većinom u Slavoniji i svatovsku granu, koja se ponegdje nosi i odvojeno. Osim već spomenutoga naziva *kravalj* u Vojvodini, dosta je čest naziv *kumova čast* u Baranji i po Slavoniji, a katkada se javlja i u Banatu i Srijemu usporedo s nazivom *kravalj*.¹²⁹ Potvrda o posebnu kumovom daru u kolaču i piću ima još i u Srba na Baniji, a dosta je takvih potvrda i po Bosni, kod svih skupina stanovništva.¹³⁰

Poseban kumov prilog u hrani i piću potvrđen je još prema prethodnim istraživanjima u Lici u Žitniku, u Novom Vinodolskom, u Kninskoj krajini, u nekim mjestima Vrličke krajine te prema Erdeljanoviću u Kninskoj i Vrličkoj krajini, nadalje u Livanjskom polju, Mostaru i na Pelješcu. U nekim krajevima ističe se samo starosvatski, ne i kumov, prilog u hrani i piću: u Stonskom primorju, Konavlima i u gornjoj Hercegovini. Na području moguće bunjevačke pradomovine i u Lici za tu pojavu nema puno potvrda (usp. Černelić 1991:139). Ni novija ispitivanja u Lici nisu je potvrdila, jedino se u Ribniku ističe da su svi svatovi bili dužni donijeti prilog u hrani i piću. Arhivska građa dopunjava podatke za Liku i Livanjsko polje: u Brlogu je kum bio obavezan darivati janje, a u selima ispod Plješevice spominje se samo novac kao njegov dar; u nekim selima Livanjskog polja kum je također donosio janje, a u drugima pršut na dar.¹³¹ I na otoku Mljetu ističe se da kum mora dati najvredniji dar (Stojanović s.a.). Prema općim podacima za Boku kotorsku, Crnu Goru i Hercegovinu i u Paštovićima u Crnogorskom primorju potvrđen je poseban kumov dar u hrani: novac je zataknut u kruh na *bardaku* vina (Vrčević 1883-1888:206; ibid. 1891:80).

Ta je pojava inače šire zastupljena na gotovo čitavom prostoru jugoistočne Europe, s izuzetkom zapadnih hrvatskih krajeva i Slovenije, no osim na spomenutim područjima ne ističe se pritom poseban kumov dar u hrani. Budući da, na osnovi navedenih pokazatelja, polazim od pretpostavke da ta pojava u osnovi pripada izvorno predslavenskom kulturnom sloju, morala bi ona svoje rasadište imati upravo u dinarskim ili dinarsko-jadranskim graničnim prostorima, odakle se posredstvom migracija u ranom novom vijeku širila, osobito prema sjevernim krajevima, preko Bosne. Tragovi tog pojavi, makar ona i nije karakteristična za dinarsko-dalmatinski granični pojas dovoljan su pokazatelj da je ona na ovim prostorima bila poznata. Zanimljive su sporadične potvrde o nazivu *kumova sofa/sopra* za hranu koju kum donosi na pir i njome časti prisutne u Vrličkoj i Kninskoj krajini

¹²⁹ Dimitrijević 1958:243; Petrović 1931:106; Bogišić 1874:320; Bosić 1989-1990:262; ibid. 1992:42; Brdarić 1988:11; Mihaljev 1976:39; Španiček 1986; Ilić Oriovčanin 1846:69; Stojanović 1881:237; Vinkešić 1991:22; Matasović 1991:30-31; Šalić 1990:98; Markovac 1935:253; Marković 1986:31; Lukić 1924:3; Toldi 1987:79-80; ibid. 1994:122; Demir 1994; Matoković 1994; Perić 1995; Kegalj 1996; Premuž 1996; Adžaga 1997; Mijaković 1997.

¹³⁰ Begović 1887:174; Lilek 1898:30, 41; Kajmaković 1974:78; ibid. 1975-1976:47; Š...ć 1888:83; Janjić 1959/60; Draganović 2014:575; Hnilička 1935:202-203; Divić 1935:207; Rađenović 1937:232; Stanković 1887:42; Horak 1939:204; Kulijer 1934:155; ibid. 1901:611; Klarić 1897:700; Kajmaković 1962:152; SLB 1910:139; Mirković 1887:378; Škaljić 1953:215, 217; Rakita 1985:237; Horak s.a.; Filipović 1949:169, 172; ibid. 1960:226, 231, 239; Drobunjaković 1937:87; Dronjić 2011:176.

¹³¹ Krauesel 1956; Barišić 1997; Caliot 1993; Duvnjak 1996.

prema Erdeljanoviću te u Livanjskom polju i u Imljanima u Bosni. *Kumovom sofrom* završava svadbeni pir (usp. Černelić 1991:139; Kajmaković 1963:88). U selima pod Dinarom kum je donosio određenu hranu koja se naziva *kumovom večerom*, koju je posebno jeo, a istim nazivom označava se kumov prilog u hrani i piću i u Brlogu u Lici (Čulinović-Konstantinović 1989:173; Krauesel 1956). Slična varijanta kumova dara potvrđena je u Bugara kao *kumova trpeza*, a odnosi se na kumovu dužnost da počasti jelom i pićem svatove i svoje goste kada dođu po njega; osim toga, kumovom trpezom završavao se svatovski pir u nekim krajevima Bugarske (Vakarelski 1985:183; Genčev 1987:49, 60, 62, 98). Taj je detalj potpuno isti pojavi *kumove sofre* na spomenutim dinarskim područjima. Sličan je običaj potvrđen i kod Hrvata u okolici Banja Luke, gdje je kum pripremao *male goste* (doručak) za svoju rodbinu i susjede u vrijeme kad je mladoženja dolazio po njega (Rapo 1983). Zanimljivo je da pojava u tom obliku nije potvrđena u Vlaha, s iznimkom okolice Zaječara gdje se ističe da je kum postavljao svoju trpezu kada su ga svatovi drugog dana svadbe posjećivali (Pantelić 1978:375). U drugim krajevima ne ističu se takve pojedinosti i posebni nazivi, no nerijetko je kum po panonskom prostoru dužan počastiti osobe koje dolaze po njega i/ili po njegov dar. Spomenuto je također da je kumov dar u hrani i piću, u čijem je sastavu većinom obavezno i kolač, dosta česta pojava i u Bosni. Čini se da je ta pojava svojim širenjem prema sjevernim krajevima preko Bosne dobivala sve više na značenju, što je osobito izraženo u panonskom prostoru. Po čitavom dinarskom i na ostalom južnoslavenskom prostoru gotovo je opće raširena pojava da svi svatovi nose dar u hrani. Ta bi pojava, kako je već spomenuto, mogla biti rezultat kombinacije slavenskih i predslavenskih običajnih elemenata iz koje se razvio osebujni običaj nošenja priloga u hrani. Elementi darivanja hrane, poznati pojedinim slavenskim narodima, pojavljuju se u obliku davanja ispomoći i toj pojavi jedva da ima traga u takvom izvornom obliku, samo u nekim zapadnim i sjeverozapadnim hrvatskim krajevima (usp. Komorovský 1976:238-240; Gavazzi 1979). U Vlaha u sjevernoj Grčkoj bogat prilog u hrani i piću dužni su bili donijeti nevjestini rođaci na pir, ne i svi ostali svatovi, pa u toj pojavi zajedno s pojavom kumova dara treba tražiti korijene osobito zastupljenoj pojavi nošenja priloga u hrani svih sudionika svadbe na većem dijelu južnoslavenskoga prostora. Zanimljivo je da je upravo takva varijanta nošenja priloga u hrani od strane nevjestinih roditelja i rodbine potvrđena u Pazarištima u Lici (Černelić 1996). Taj običaj poznat je i u drugih starosjedilačkih balkanskih naroda, Grka i Albanaca, u Epiru u sjevernoj Grčkoj i u južnoj Albaniji (Rennel Rodd 1968:92; Hahn 1853:144).

Nošenje kumova dara uobičajeno je i u vlaškim područjima sjeveroistočne Srbije. Većinom je u isto vrijeme i stari svat dužan dati svoj dar u hrani. I u ovim je krajevima najčešći naziv za kumov prilog u hrani *kumovska čast* (usp. Černelić 1991:139). Ponegdje se također posebno odlazilo po *kumovsku čast*. U okolici Bora taj je običaj povezan s odlaskom po kuma drugoga dana svadbe (Pantelić 1978:140). U selu Zlot kod Bora ističe se da su nakon dolaska u mladoženjinu kuću svatovi s mladoženjom odlazili kod kuma i starog svata po poklone (Đorić et al. 1977:132). U nekim vlaškim krajevima u sjeveroistočnoj Srbiji ističe se i poseban kumov kolač, kojega je kum nosio nevjesti na dar. Taj se kolač lomio i dijelio među svatove (Bošković-Matić 1962:166; Pantelić 1975:140; ibid. 1978:137). Čini se da je ta pojava krajem 19. sto-

ljeća bila zastupljena na čitavom ovom vlaškom području (usp. Pantelić 1981:212). Identična pojava potvrđena je u regionalne skupine podunavskih Bunjevaca u južnoj Mađarskoj i u nekim mjestima u okolici Sombora, a na ostalom bunjevačkom području jedva da ima traga toj pojavi. Samo se u Lici kao opći podatak spominje *kumov krov* zvan *buklija* i u Dabru kod Sinja kod srpskog stanovništva (usp. Černelić 1991:55, 191-192).

Sve spomenute pojave, kao i njihovo različito i katkada višestruko ispreplitanje ukazuju na vrlo zanimljive razvojne procese. Tako je primjerice odlaženje po kuma povezano s nošenjem njegovoga dara u hrani u podunavskih Bunjevaca potvrđeno samo u Aljmašu, u Baranji i u Slavoniji, u nekim vlaškim područjima u sjeveroistočnoj Srbiji i u Vlaha u sjevernoj Grčkoj. Na istom području usporedo te dvije pojave mogu biti i neovisne jedna o drugoj, s izuzetkom vlaškom područja u Grčkoj. Osnovna je razlika samo u tome da se nije moralo uvijek ići posebno po taj dar, već ga ponekad sama kuma (i *starosvatica*) donosila, a takvih suvrstica ovoga običaja u podunavskih Bunjevaca ima najviše. Osim već spomenutog spajanja običaja odlaska *rad kuma* i donošenja njegova dara, još se samo u bunjevačkim selima okolice Budimpešte posebno išlo po *kumovinu* na dan svadbe, a to je dar u hrani kojega je pripremala kuma i koji se ukrašavao svatovskom granom (Berkity 1839: 326). Novije potvrde te pojave na istom području pokazuju njezinu pojednostavljenu varijantu i naziv *kravalj* za priloge svih svatova u hrani i piću. Takve su potvrde većinom i u ostalim bunjevačkim mjestima u Bačkoj. Samo u Lemešu, Žedniku i Tavankutu za taj kumov dar nema posebnog naziva. Stariji izvori za subotičke Bunjevce potvrđuju naziv *kravalj* za priloge svih svatova i posebno se ne ističu kumovski i starosvatski *kravalj* (usp. Černelić 2006:258). Činjenica da na graničnom dinarsko-dalmatinskom prostoru ima manje potvrda te pojave govori u prilog masovnijeg bunjevačkog napuštanja tih prostora. Ta je pojava sasvim sporadična i na područjima obuhvaćenim njihovim seobama prema zapadu, ali na to čitavom prostoru ima nešto više potvrde pojave nošenja priloga u hrani i piću uopće, pa ti podatci uključuju i priloge kuma i staroga svata, s tom razlikom da se oni posebno ne ističu kao različiti ili možda obilatiji od priloga ostalih svatova. Takav razvojni proces ove pojave zahvatio je veći dio prostora jugoistočne Europe, dok pojava kumova posebnog dara kao karakterističnog elementa predslavenskog kulturnog sloja, osim u Vlaha na sjeveru Grčke i u sjeveroistočnoj Srbiji najviše potvrda ima po Bosni, zapadnoj, središnjoj i sjevernoj i po panonskom prostoru. Katkada se svatovska grana javlja kao zaseban *kumov dar*, a ponekad i kao dio njegova priloga u hrani. Zanimljiva je i pojava *kumove sofe* u zapadnoj i jugozapadnoj Bosni i u Vrličkoj i Kninskoj krajini, koja je analogna pojavi *kumove trpeze* u Bugarskoj. Karakterističan prostorni raspored pojave kumova dara upućuje na prenošenje te pojave preko Bosne u sjeverne panonske krajeve, gdje su se razvili osebujni oblici, koji, međutim, pojedine analogne elemente imaju i u južnim dinarskim krajevima i u istočnim i jugoistočnim vlaškim područjima. Običaj svečanog odlaska po kuma ponekad je izravno povezan s nošenjem kumova dara, no većinom se preklapa s sličnim prostornim rasporedom kao odvojena pojava, ali sa znatno manje tragova osobito na prostoru Bosne.

2.1.8.3. Praćenje kuma

Običaj praćenja kuma na kraju pira, a ponekad i narednih dana ako je riječ o višednevnoj svadbi, još je jedan od specifičnih elemenata običaja vezanih uz kumovu ulogu. Već su prethodna istraživanja pokazala prostorni razmještaj te pojave u okviru razmatranog prostora. Stoga ću krenuti od već utvrđenog činjeničnog stanja da bih potom pokušala utvrditi ukupnu zastupljenost toga običaja na prostoru jugoistočne Europe.

Običaj praćenja kuma poznat je u svih regionalnih bunjevačkih skupina u Podunavlju: u Tukulji u okolici Budimpešte, u Kaćmaru i Gornjem Sentivanu u južnoj Mađarskoj, u Tavankutu i Bajmoku u okolici Subotice i u Matarićima, Lugovu i Gradini u okolici Sombora, kao i prema pojedinim starijim izvorima za subotičke Bunjevce. Taj običaj poznaju i druge skupine u Bačkoj: Srbi u srednjem Potisju i Šokci u svim mjestima u Bačkoj. Nakon kuma ispraća se i *stari svat* (usp. Černelić 1991:51, 190; Bosić 1992:86). Najnovija istraživanja u Mađarskoj potvrdila su običaj da su mladenci u pratnji tamburaša pratili kuma i u drugim bunjevačkim naseljima: Čavolju, Gari i Vancagi, gdje se još spominje da ih je kum i počastio (Černelić 2012).

U primorskih Bunjevaca u Krmpotama i na Krivome Putu u Kosovoj Buljimi mladenci su pratili kuma dio puta, a u Alanu i Mrzlom Dolu svirači do kuće (ibid. 1986); Ivić 2009:175). U nekim selima pod Senjskim bilom također kazivači ističu da su mladenci kuma pratili dio puta (Žukalj, Liskovac), a u Rončević Dolcu sve do kuće ako je bila blizu, gdje ih je kum tom prigodom malo i pogostio (Birt et al. 2003:524). Tek su novija istraživanja potvrdila taj običaj i u ličkih Bunjevaca. U Pazarištima samo su pojedini stariji kazivači potvrdili da su kuma ispraćali svirači, tako da je taj običaj još u prvoj polovini 20. stoljeća počeo izostajati iz običajne procedure. U Ribniku su kuma pratili *oženja* i *diver* (Černelić 1992; ibid. 1996).

Na prostoru sjeverne i srednje Dalmacije ima tek sporadičnih potvrda ove pojave. U Sinjskoj krajini nevjesta je pratila kuma dio puta (Radan 1970). U Kijevu kod Knina svekar, svekrva i mladenci pratili su kuma do njegove kuće na kraju pira ili dio puta ako daleko stanuje (Jurić-Arambašić 2000:303). Na području Ravnih kotara i Bukovice taj se običaj prakticirao do Drugog svjetskog rata: u Tinju je dužnost nevjeste bila ispratiti kuma do vrata, u Medviđi su mladenci ispratili kuma dio puta i darivali ga ručnikom ili čarapama (ibid. 2010-2011). Traga ovoj pojavi ima i u Bosanskoj Posavini (Draganović 2014:588). Na Livanjskom polju kod Srba ijekavaca svatovi su ispratili kuma; u Stonskom i Dubrovačkom primorju pratio ga je mladoženjin rod do kuće, te u Boki kotorskoj u Perastu do kraja dvorišta, u Orahovcu dio puta, a u Risnu do kuće. Nadalje, još je jedna potvrda prema dinarskoj unutrašnjosti u Muslimana i Arbanasa kod Kuća u Crnoj Gori (usp. Černelić 1991:55, 137; Stefanović Karadžić 1867:145). Podrobnijim proučavanjem ove pojave utvrđeno je da je ona poznata još i u Gornjoj Lastvi i u Dobroti u Boki kotorskoj i u Crnogorskom primorju te prema općem podatku za Crnu Goru. Nevjesta ga je pratila do kuće i tom ga je prigodom darivala u Spiču pogačom i nekuhanom plećkom od ovna, a prema općem podatku košuljom od

svile.¹³² Arhivska građa potvrdila je tu pojavu i u hrvatskim selima Livanjskog polja (Galiot 1993). Novija istraživanja u Boki kotorskoj potvrdila su da je nevjesta ispratila kuma do praga dio puta:

„Kum je morao otići za vrijeme dana, tj. morao je napustiti slavlje prije nego što bi pao mrak, a mladenci bi ga (u pojedinim slučajevima isključivo djevojka) ispratili. Kum bi tom zgodom sa sobom ponio tortu (u starije doba pogaču) i darove koje je dobio od djevojke prilikom darovanja, ali se nakon nekog vremena vraća na pir i može ostati koliko ga je volja. Zanimljivo je da postoje indicije kako u neko nedefinirano davno vrijeme ovaj običaj nije funkcionirao na isti način, tj. kako se kum nije mogao vratiti nakon što je otišao prije prvoga mraka.“ (Dronjić 2012:38-39).

Traga ovoj pojavi ima i u Konavlima: mladenci u pratnji barjaktara prate kuma do kuće i nevjesta mu nosi dar, on ih počasti i daje uzdarje (Liepopili i Danilo 1892:212). Na širem području pretpostavljene matične bunjevačke jezgre tragova toj pojavi ima samo u Sinjskoj krajini, u Livanjskom polju, no niti potvrde jugoistočno od toga područja, od Stonskog primorja do Boke kotorske, Crnogorskog primorja i jugoistočnih dijelova Crne Gore, ne bi trebalo zanemariti kao trag prema mogućem starijem ishodišnom bunjevačkom području.

Prethodna su istraživanja utvrdila postojanje ovoga običaja u Vlaha sjeveroistočne Srbije, gdje se kao i u Bačkoj katkada ispraćao i *stari svat*. Srbi u Gornjoj Resavi ispraćali su samo *staroga svata*, a Vlasi i jednoga i drugoga časnika (usp. Černelić 1991:137-138; Reljić 1965:73). Običaj praćenja kuma poznat je i u Vlaha u Samarini. Nakon dolaska iz crkve u mladoženjin dom svatovi su prvo ispraćali nevjestine goste do kuće, potom su se svatovi razdvojili, pratioci su se vratili u mladoženjin dom, a nakon toga su mladenci ispraćali kuma odnosno *nuna*, a ponekad ga je mladoženja pratio i do kuće (Wace i Thompson 1972:121). I u Albanaca su se na kraju pira pratili gosti, a zadnjega među njima ispratili su *whlama*, glavnom svatovskog časnika (Hahn 1853). U širem međuprostoru između tih vlaških krajeva, dakle u Makedoniji, Srbiji i Bugarskoj, također ima traga ovoj pojavi. U Makedoniji kuma je trebalo ispratiti u Đevđelijskoj Kazi, u selu Peštani na Ohridu i u Maleševu ispraćao se i *stari svat*, a u Skopskoj Crnoj gori djever.¹³³ U Srbiji izvan vlaškog područja ima potvrda o praćenju *staroga svata*, a tek za njim i kuma u vranjskom Pomoravlju (Stojančević 1974:449).

Kao što je to bio slučaj i kod prethodno razmatranih specifičnih elemenata kumove uloge, put koji povezuje običaj praćenja kuma kod podunavskih Bunjevaca s ostalim njihovim ograncima duž dinarsko-jadranskog graničnog pojasa do Crnogorskog primorja uz sporadične potvrde u međuprostoru sve do vlaških naselja na sjeveru Grčke pružao se preko Bosne, Slavonije i Baranje sve do Bačke, Srijema, Banata i sjevernog Podunavlja u Mađarskoj. Kad je riječ o Bunjevcima, mogao

¹³² Novotni 1908:14; Vukmanović 1970:236; Jovović 1896:92; Vukmanović 1952:607; ibid. 1960:326; ibid. 1969:153; Spasojević 1999:235; Martinović 1867:61.

¹³³ Tanović 1927:170; Leibman 1972:128; Pavlović 1928:237; Petrović 1907:477.

je započeti na području Sinjske krajine u srednjoj Dalmaciji i Livanjskog polja u jugozapadnoj Bosni preko središnje Bosne zahvaćajući dijelom i zapadnu, a osobito Posavinu, odakle se preko Save širi dalje po panonskom prostoru. Na tom čitavom prostoru u nekim se mjestima ili krajevima ističe samo praćenje kuma.¹³⁴ Drugdje se osim kuma ispraćao i *stari svat*, a u Kreševu i u Srba u Srijemu i Banatu ispraćao se još i djever.¹³⁵ Izvan panonskog prostora i Bosne podataka o ispraćaju kuma ima na Baniji u Srba (Begović 1986:178).

Ponegdje su kum (i stari svat) počastili jelom i pićem ili samo pićem svoje pratiteljice, čiji je sastav varirao od kraja do kraja, no najčešće su to bili mladoženja (katkada mladenci zajedno) i svirači, a nerijetko i svi svatovi. Tom prigodom je katkada kum dužan počastiti goste, no ta je pojava više istaknuta prigodom posjećivanja kuma na kraju višednevne svadbe ili određeno vrijeme nakon svadbe, o čemu će biti riječi u sljedećem poglavlju.

2.1.8.4. Prvi posjet nevjeste kumu

U većine podunavskih Bunjevaca nevjesta je posjećivala kuma nakon svadbe. Karakteristična je pojava vezana uz taj posjet bila njezina dužnost da mu pritom opere noge. U većini mjesta posjećuje i *starog svata* kome je također trebala oprati noge. Taj običaj nije poznat samo u Bajmoku i ne potvrđuje ga niti većina izvora za subotičke Bunjevce, a u Somboru i u većini okolnih naselja, te u Kaćmaru i Erčinu u Mađarskoj taj je postupak bio sastavni dio nevjestina pohoda kumu. U nekim izvorima spominje se samo nevjestin posjet kumu u okolici Budimpešte (prema Berkityu), u Aljmašu i Subotici prema jednom izvoru. Ponegdje su ti posjeti bili drugi dan (okolica Budimpešte, Tavankut, Žednik, Lemeš) ili u subotu iza pira (Kaćmar, Tavankut, Žednik, Đurđin, Subotica, Đinići kod Sombora), a drugdje (Sombor i okolica) kada ih kum pozove (usp. Černelić 1991:138, 190). Najnovija istraživanja u Mađarskoj potvrdila su običaj posjećivanja kuma nakon pira osim u Kaćmaru i u Čavolju („Tri nedilje od svadbe priredio im ručak“, prema riječima Jolanke Jurić), u Vancagi (uz naglasak da nije bilo obavezno, ali se išlo, kao što se posjećivalo i sve starije) u Gari („Išlo mu se zahvalit na čast, išlo se i najbližim rodovima, išlo se, jer se kum držao kao najveći rod“, Bajai Ana, r. 1938.) i u Čikeriji, a tom je prigodom *nova mlada* prala noge kumu, prema kazivanju roditelja od kazivačice Roze Petrekanić, dakle, negdje početkom 20. stoljeća. Posjećivanje kuma i pranje nogu kumu potvrđeno je i u bačkih Šokaca u Sonti, Vajskoj i u Bođanima. U Vajskoj mu je nevjesta bila dužna prati noge tri subote uzastopce, a u Bođanima se

¹³⁴ Kristić 1941:120; Aleksić 1931:41-42; Ilić Oriovčanin 1846:71; Stojanović 1881:239; Bogišić 1874:241; Kurjaković 1896:158; Toldi 1987:87; ibid. 1994:119; Pukler 1882:88 (Levanjska Varoš); Marković 1986:3; Matasović 1994:14; Njikoš 1970:57; Stojanac s.a.; Mihaljev 1976:40; Brdarić 1989:11; 30. Međunarodna... 1996:34, 36 (Beli Manastir, Bošnjaci); Španiček 1986; Čakalić1970; Petrović 1985; ibid. 1989; Matoković 1994; Bajsić 1995; Marinković 1995; Odrčić 1995; Perić 1995; Kegalj 1996; Krečak i Paun 1996; Premuž 1996; Andrić 1999; Lasić 1997; Popov 1969-1970:64-65.

¹³⁵ Lilek 1898:54; Kulijer 1931:210; Žuljić 1904-1911; Draganović 2014:588; Janjić 1959-1960; Igić 1986:92; Lukić 1924:336; Šalić 1990:101; Filakovac 1908:125; Lechner 1980:67; Mijaković 1997; Kravić s.a.; Bosić 1989-1990:274; Cvar s.a.

ista dužnost prebacuje na tri nedjelje u slijedu. Prije toga u istom mjestu drugog je dana došla kumu na doručak, trećega dana na ručak, a ujedno joj je dužnost bila i oprati noge i *starome svatu* (Bosić 1992:86-87; Kesejić 1950).

Nevjesta je odlazila kumu na doručak ili na ručak drugoga ili trećega dana svadbe ili rjeđe određeno vrijeme nakon svadbe i u drugim panonskim krajevima; u nekim slučajevima to je ujedno značilo da se nastavlja pirovanje kod kuma u sklopu višednevnih svadbi.¹³⁶ Katkada je nevjesta posjećivala i *staroga svata*.¹³⁷ Pritom je njezina dužnost da opere noge kumu, a katkada i *starome svatu*, potvrđena samo u pojedinim izvorima.¹³⁸ Zanimljiv je podatak u baranjskim selima Draž i Gajić o nevjestinu posjećivanju kuma drugog i trećeg dana svadbe; kod kuma se zapravo nastavljalo pirovanje tzv. *kumovanje*, održavalo se u planini, gdje kumova rodbina pripremila paprikaš za svatove, i s tog mjesta kasnije prate kuma kući (Španiček 1986).

Potvrda o običaju posjećivanja kuma većinom također drugoga dana svadbe ima sporadično po čitavoj Bosni.¹³⁹ R. Kajmaković u opisu svadbenih običaja u Bosni i Hercegovini navodi da se u posjet kumu išlo nakon svadbe samo u Srba, bez navođenja izvora u kojima bi o tome bilo podataka (1963:88). Međutim, prema ostalim izvorima, taj je običaj podjednako bio zastupljen i u Hrvata u sjevernoj Bosni, kod kojih se u Varcar-Vakufu i u Derventi posjećivalo i *staroga svata*.¹⁴⁰ Kod Hrvata u Bosni prema općem podatku prilikom posjeta kumu nevjesta je njemu i njegovim ukućanima polijevala ruke, a u toliškom kraju mu je prala noge (Buconjić 1908:99; Nedić 2014:213). Taj je običaj poznat u Mostaru u Hercegovini i u području Neuma u Bosni. U Mostaru se posjećivalo i djevera, a u Tomislavgradu spominje se samo posjet djeveru (Černelić 1991:51). Najnovija istraživanja potvrdila su da je posjećivanje kuma bilo neobavezno i na području Usore (Dronjić 2011:198). U Brnazama kod Sinja nevjesta je bila dužna nakon svadbe posjetiti *kuma*, a prema starijim podacima dužna mu je tom prigodom oprati noge u Sinjskoj krajini (prema Lovriću) i u Vrličkoj i Imotskoj krajini (prema Erdeljanoviću) (Černelić 1991:50-51). Kum je nakon svadbe pripremio ručak za mlade i na nekim jadranskim otocima prema novijoj arhivskoj građi (Vojnović 1984; Šlogar i Vrančić 1997). Samo pojedini kazivači prema najnovijim istraživanjima u Ravnim kotarima (Tinj) potvrđuju da se do Drugog svjetskog rata išlo u posjet kumu nakon pira (Černelić 2010-2011). Nešto više potvrda o posjećivanju kuma nakon svadbe ima još u okolici Imotskog i na južnom Jadranu: na Pelješcu, u Stonskom primorju, u Dubrovačkom primorju i Župi Dubrovačkoj, u Orahovcu, Škaljarima i u Dobroti u Boki kotorskoj, u Crnogorskom primorju i u jugoistočnoj Crnoj Gori.¹⁴¹

¹³⁶ Matišek 1979:171; Lechner 1980:67; Lovretić 1897:455; Vinkešić 1991:23; Kolić-Klikić 1987:48; Igić 1986:90; Ivančan i Lovrenčević 1969:49; Marković 1994; Matoković 1994; Marinković 1995; Odrčić 1995; Perić 1995; Kegalj 1996; Lasić 1997.

¹³⁷ Bosić 1989-1990:271; Bogišić 1874:253; Filakovac 1909:127; Šalić 1990:102; Kurjaković 1896:158.

¹³⁸ Dimitrijević 1958:245; Petrović 1931:107; Lukić 1924:331; Ilić Oriovčanin 1846:72; Mijaković 1997; Đermanović 1947; Janjić 1959-1960.

¹³⁹ Lilek 1898:31, 41; Buconjić 1908:99; Filipović 1960:236-237; Kajmaković 1975-1976: 8, 65; Nedić 2014:213; Klarić 1897:702; Kajmaković 1962:153.

¹⁴⁰ Klarić 1897:702; Kajmaković 1975/76:65; Janjić 1959/60.

¹⁴¹ usp. Černelić 1991:51, 138, 190; Buljan i Štefanek 1998; Vukmanović 1970:236; ibid. 1969:154; Spasojević 1999:237.

Običaju nevjestina posjećivanja kuma ima traga i u Lici: u Ribniku, Pazarištima, u Lovincu i u Sv. Roku (Černelić 1992; *ibid.* 1996; *ibid.* 2010; Japunčić 1998:274). U Primorju je taj običaj prema ranijim istraživanjima bio potvrđen samo u Novom Vinodolskom (Černelić 1991:51). Novija su istraživanja ušla u trag ovoj pojavi i u primorskih Bunjevaca: pod Senjskim bilom u Rončević Dolcu, Liskovcu i Žuklju (Birt et al. 2003:526). Potvrda o tom posjetu ima i u Mrkoplju u Gorskom kotaru (Černi 1996). Sve su to značajne potvrde kontinuiteta (doduše isprekidanoga) ove bunjevačke tradicije na svim prostorima s bunjevačkim stanovništvom i njihovim tragovima.

I ovu pojavu moguće je pratiti sve do njezina ishodišta u vlaškim naseljima sjeverne Grčke, odakle su se vlaški utjecaji širili njihovim seobama prema zapadu i sjeveru pa je tako ta pojava poznata i u vlaškim područjima sjeveroistočne Srbije. U Samarini je nevjesta posjećivala kuma više puta, nedjeljom i na veće blagdane, u pratnji svekrve i još poneke žene, a također je posjećivala i djevere i djeveruše i svima nosila dar. Kumu je darivala košulju i sokne, a on je njezin dar uzvraćao novcem; djeverima sokne, s njihovim majkama par čarapa; djeverušama također čarape, a zauzvrat je od njih dobila pet komada *piastre*, nema objašnjenja što bi to bilo (Wace i Thompson 1972:124-125). Nevjesta je posjećivala kuma u Gornjoj Resavi, u Boljevačkom kotaru (gdje mu je ujedno pospremala kuću) i Zagrađu u okolici Zaječara (gdje su međusobno izmjenjivali darove); u Timočkom kotaru je posjećivala samo *starojka* (pomela mu je kuću i donijela vode s bunara) i u Homoljskom kotaru, gdje mu je tri dana za redom prala noge. Isključivo kuma posjećivala je u pojedinim vlaškim naseljima i u području s obje strane rijeke Morave (ponegdje mu je pritom prala noge) i u Negotinskoj krajini (usp. Černelić 1991:138). Potvrda o posjećivanju kuma nakon svadbe u Srbiji ima još u Leskovačkoj Moravi (Đorđević 1958:448; Stojančević 1974:451). Običaj je poznat i u Đevđelijskoj Kazi u Makedoniji i u Bugarskoj.¹⁴²

Već su i prethodna istraživanja pokazala da je u Mostaru u zapadnoj Hercegovini i na prostoru od Pelješca do Boke nevjesta prilikom posjeta nosila dar kumu. Najčešće je to bio dar u hrani (često je u sastavu dara kolač ili torta u novije vrijeme). Kum je uzvraćao dar, najčešće u novcu, no ponegdje bi i on davao uzvratni dar, tako je u Risnu nevjesta kumu darivala tobolac i maramu, a on je njoj uzvratio s dvije boce vina, „somunom kruha“ i pečenim mesom. U Župi Dubrovačkoj nevjesta je nosila kumu pun *košćak* slatkiša, tortu, *pandišpanj* (u koji je bila usađena grana masline ukrašena rupcima, *bječvama*, podvezama i sličnim ukrasima), pileće pečenje i bocu vina. Kuma ju je počastila kavom, rakijom i komadom torte, a na odlasku kum bi joj stavio novac u *košćak*. U nekim od tih mjesta ističe se da je nevjesta posebno slala kumu dar: u Mostaru, u Dubrovačkom primorju, u Župi Dubrovačkoj u novije vrijeme i u Boki kotorskoj. Ponegdje nema podataka o nevjestinom posjetu kumu, već se samo navodi nevjestina dužnost da mu pošalje dar, tako u Čibači u Dubrovačkom primorju, u Cavtatu i u Risnu u Boki kotorskoj. Darove je nevjest

¹⁴² Tanović 1927:192; Vakarelski 1935:401; *ibid.* 1985:191; Genčev 1987:104.

tom prigodom nosila i na području južne Crne Gore (usp. Černelić 1991:53-54; 138, 191). Novija arhivska građa potvrđuje nošenje dara kumu (bomboni djeci i kolač *padišpanja*) i u okolici Imotskog (Buljan i Štefanek 1998).

U primorsko-ličkih Bunjevaca nema podataka o darivanju kuma tom prigodom, međutim, ističe se u Krmpotama i Krivom Putu da je još na piru mladoženjina kuća darivala kuma velikim okruglim kolačem s rupom u sredini u koju se stavljala glava janjca s jabukom (Černelić 1986b). Sličan podatak dobiven je i u Pridragi u Ravnim kotarima, gdje je nevjesta darivala kuma na piru u istovremeno kad su se dijelili darovi i ostalim svatovima. Uz košulju, maramicu i slično, darivala bi ga tvrdim *ukuvanim* kolačem, omotanim podvezicama, a na njemu je bila *kita*, namije-njena kumi; kum joj je uzvratio dar u novcu (ibid. 1984b). Nевјesta je nosila kumu piće, a za kumu kolače, kavu i liker u Ribniku u Lici (ibid. 1992). Poneki kazivači u Pazarištima navodili su da se pri posjetu kumu nije nosio dar jer ga je on već na piru dobio od nevjeste, dok su drugi isticali da mu se dar ne daje na piru, već mu se donosi pri prvom posjetu nakon svadbe (ibid. 1996). U Lovincu se kuma posjećivalo deset dana nakon svadbe, nevjesta mu je tom prigodom nosila dar: košulju, ručnik i čarape, piće i kolače (ibid. 2010). Ovi su podatci zanimljivi premda različiti od podataka o darivanju kuma prilikom nevjestina posjeta (s izuzetkom Ribnika) jer se posebno ističe važnost darivanja kuma, a dio tog dara čini kolač (primorski Bunjevci) ili kolač u kombinaciji s tekstilnim predmetima (Lovinac, Pridraga) bilo da ga daruje na piru ili prilikom prvog posjeta nakon vjenčanja.

Tekstilni predmeti karakterističan su dar kumu, ali i drugim časnicima i gostima na piru i u mnogim drugim krajevima. Nевјesta je nosila kumu dar prilikom posjeta i ponegdje po Bosni.¹⁴³ Kod Hrvata u Bosni prema općem podatku nevjesta nosila dar ako su kum, stari svat i djever imali djecu (Buconjić 1908:99).

2.1.8.5. Posjećivanje i darivanje kuma na važnije kalendarske blagdane

Kumu se dar katkada nosio tek u dane Božića i/ili Uskrsa, katkada ga se tom ga se prilikom prvi put posjećivalo. Ponekad se pritom kumu nosio dar. Uz već spomenute primjere u Banatu i Baranji, nevjesta nosila kumu i *starom svatu* na prvi Božić iza svadbe *bukaricu* vina začepljenu guščjim ili pačjim batakom, a od njih je dobila veliki *pletен kolač* u Tavankutu kod Subotice (Černelić 1986a). Ima i nešto novijih potvrda, ali ih ističu samo pojedini kazivači uglavnom po predaji. U Starom Žedniku spominju da se kumu išlo čestitati Božić i Uskrs, ali ne spominju obvezu nošenja dara tom prigodom, već naglašavaju da to „nije bio običaj“. Neki kazivači Bikova i Gornjeg Tavankuta čuli su za taj običaj („ima di to ima, samo nije svud“), a poneki tvrde da je taj običaj bio poznat u Srba (Jaramazović 2011). Prema najnovijim istraživanjima u bunjevačkim naseljima u Mađarskoj potvrđeno je da su kuma posjećivali na Božić i Uskrs u prvoj polovini 20. stoljeća u Čavolju, Čikeriji i u Gari (ibid. 2012).

U selima beogradskog Podunavlja iznosi se podatak da je nevjesta drugog dana Božića prala noge kumu. U sjevernom Banatu to je bio nevjestin prvi posjet kumu

¹⁴³ Lilek 1898:31; Filipović 1960:236-237; Kajmaković 1962:153; ibid. 1975-1976:65.

iza svadbe, a u Baranji ga je ona posjećivala i na Uskrs. Prilikom tih posjeta nevjesta je darivala kuma, što nije slučaj na ovome širem prostoru kada je riječ o posjetu neposredno nakon svadbenog pira (Petrović 1931:107; Popov 1969-1970:52; Brdarić 1989:11). Običaj je poznat i ponegdje po Slavoniji: u Retkovicima i Varoši nevjesta je darivala kuma o Božiću i o Uskrsu, a prema općim podacima iz 19. stoljeća, spominje se dar u kolaču, jabukama, jajima i drugim darovima i za kumove ukućane (Filakovac 1906:127; Lukić 1924:336; Stojanović 1881:105). Nešto potvrda ima i u arhivskoj građi: u Vođincima kod Vinkovaca na Božić nevjesta je nosila kumu i svim njegovim ukućanima *pletenu kolač*, a u Šaptinovicima kod Našica nosila mu je *mišoću*: veliki *kruv*, za kumu dar u tekstilu, a za ostale ukućane male kruhove, sir, jaja i piće tjedan dana iza Uskrsa (Đermanović 1947; Petrović 1987).

Značajna je potvrda međusobnog posjećivanja kuma i mladenaca u božićnom razdoblju u prvoj godini braka u primorskih Bunjevaca u selima Rončević Dolac i Žukalj pod Senjskim bilom, pritom je nevjesta donosila kumu darove: vino, kekse, rakiju i šećer. Jedino je Grgo Nekić iz Žuklja spomenuo da je pritom donosila kumu *pletenicu* (okrugli kolač s rupom u sredini); tom je prigodom zasjekla kolač i dijelila svim prisutnima po komadić tog kolača. Isti kazivač potvrđuje da su mladenci posjećivali kuma i na prvi Uskrs nakon vjenčanja kada mu je nevjesta darivala cvijeće, piće i jaja (Birt et al. 2003:526). U ličkih Bunjevaca samo je u Lovincu potvrđeno da su mladenci posjećivali kuma na prvi Uskrs i Božić tijekom prve godine braka (Černelić 2010). I na području Ravnih kotara u Tinju potvrđeno je da se do Drugog svjetskog rata događalo da su mladenci na prvi Uskrs i Božić nakon vjenčanja posjetili kuma (ibid. 2010-2011).

Ta je pojava bila dobro poznata i u južnim jadranskim područjima, a dijelom i u susjednom dinarskom zaleđu. Na području Zete u Crnoj Gori nevjesta je posjećivala kuma na blagdan Mratinjskih poklada (Spasojević 1999:42). U Boki kotorskoj je nosila dar kumu: u Škaljarima je na Badnjak donijela dvadeset naranči i slatko u obliku srca i na Veliku subotu dvadeset jaja i tortu, u Orahovcu o prvom Uskrsu kumu je nosila dvanaest, a ostalim svatima po pet do šest šarenih jaja (Vukmanović 1960:13; ibid. 1976:286). U Bogdašićima je nevjesta posjećivala kuma za vrijeme nekog blagdana nakon svadbe i donosila dar njemu i članovima njegove obitelji (Marović 1998:170). U Konavlima je nevjestin rod o Uskrsu među ostalim slao u nevjestin dom darove, od kojih je kumu i djeveru bilo namijenjeno po šest jaja i sir, a oni su njoj uzvraćali darom u tekstilnim predmetima, jajima i siru (Vukmanović 1980:286). Slično tome u nekim mjestima Konavala prema drugim izvorima i u Dubrovačkom primorju nevjestina je majka slala na prvi Uskrs nakon vjenčanja kćeri jaja, kojima je ona trebala darivati kuma, susjede i ostale muške svatove (Nakić 1994; Kukica i Kurtović 1996; Bonifačić Rožin 1963). Za isto područje ima i nešto drukčijih podataka. Za Uskrs bi nevjesta od kuma dobila dar i novac, a ona bi njemu darivala trideset i šest jaja, od kojih je dvanaest crvenih i dvanaest bijelih (Raguž 1994). Na Popovu polju u istočnoj Hercegovini donosila je o Uskrsu u crkvu više crvenih jaja, koje je dobila od svoje rodbine, i dijelila ih je svatovima, najviše kumu, a ako ga slučajno nije bilo u crkvi po nekome mu je poslala (Mićović

1952:201). Ta je pojava poznata i na području ušća Neretve: u selu Blace je o prvom Uskrsu nakon svadbe nevjesta darivala kumovima *bičve* i jaja, a u selu Mliništa je svim svatovima poklanjala bojana crvena jaja kod crkve: kum je dobio šest jaja, a ostali po tri (Milićević 1964). U Česvinici i Dolima na Pelješcu nevjesta je nosila kumu na dar *kolendu*, maslinovu granu s nanizanim smokvama zabodenu u naranču na prvi Uskrs ili prvu Novu godinu ako je svadba bila iza Uskrsa (Bonifačić Rožin 1964b). *Kolendu* je nevjesta darivala kumu na prvi Božić nakon svadbe i u Čilipima (Uskoković 1994). Sličan dar potvrđen je i u Dubrovačkom primorju. Na prvu Novu godinu iza svadbe nevjesta je nosila kumu dar: na šesnaest maslinovih grančica nanizane suhe smokve i zabodene u naranču, vezane crvenom vrpcom, a na to se stavljao *sirac* ili velika jabuka i košulja; isti dar dobila je i kuma (Raguž 1994). Na tom istom području i nešto šire ima više podataka o obvezi nevjestininih roditelja, katkada i njezina roda, o darivanju nevjeste i njezinih ukućana na prvi Božić i/ili Uskrs nakon svadbe, a ta je pojava katkada povezana i s nevjestinom obvezom pohoda i darivanja kuma na glavne vjerske blagdane (Popovo polje, Konavli).

Nevjesta je posjećivala kuma na važnije kalendarske blagdane drugi put nakon svadbe u Đevdelijskoj Kazi u Makedoniji i u Bugarskoj.¹⁴⁴ Prvi put je tu dužnost imala na prvi dan Božića u vranjskom Pomoravlju, a u području Lužnice i Nišave i o Uskrsu i pritom mu je nosila prigodne darove (Stojančević 1974:451; Nikolić 1910:245).

2.1.8.6. Zaključna razmatranja o časničkoj ulozi kuma

Pokazatelji prostorne zastupljenosti časničke uloge kuma, u prvom redu njegove uloge svatovskog starješine (ali i nevjestina čuvara), načina njegova izbora i specifičnih elemenata njegove uloge, upućuju da bi prostor oblikovanja kumove časničke uloge mogao biti u graničnom prostoru Dalmacije i susjedne zapadne Hercegovine i zapadne Bosne, a osim toga brojni su pokazatelji da bi taj prostor mogao biti i južnije i istočnije od tih područja, na širem južnojadransko-dinarskom graničnom pojasu. Naime, potvrda tih pojava ima duž čitave te granice, od Sinjske krajine i Livanjskog polja, preko područja ušća Neretve, Pelješca i čitave južne Dalmacije sve do Boke kotorske i Crnogorskog primorja sa zaleđem. Na tim je prostorima malo potvrda o kumu kao starješini svatova i nevjestina čuvara, što nije neobično, budući da je to dio šireg okruženja u kojemu te uloge imaju drugi svatovski časnici: *stari svat* i *diver*. Upravo takav razmještaj pojava karakterističnih za podunavske i primorsko-ličke Bunjevce i za veći dio panonskoga areala bio bi neobičan, da se ne zna da bunjevačku pradomovinu valja tražiti upravo na tom prostoru. Postojeći tragovi potkrepljuju te spoznaje. Takav raspored elemenata kumove uloge daje dobru osnovu za pokušaj njihove rekonstrukcije.

Dakle, može se na temelju razmatranja u prethodnim poglavljima krenuti od pretpostavke da je časnička uloga kuma, izrasla iz njegove primarne uloge vjenčanog svjedoka, nastala i oblikovala se u susretu i preplitanju predslavenskog, sla-

¹⁴⁴ Tanović 1927:192; Vakarelski 1935:401; ibid. 1985:191; Genčev 1987:104.

venskog i kršćanskog kulturnog sloja, ograničena na prostor jugoistočne Europe. S jedne strane, unutar tog širokog prostora razvijao se taj časnik na različit način na istočnim i na zapadnim stranama jugoistočne Europe. Ta je razlika osobito uočljiva, ako se ima u vidu njegova primarna uloga vjenčanog svjedoka, koja je potvrđena na čitavom tom prostoru, ali u različitim kombinacijama s drugim časnicima, odnosno njegovim udvostručavanjem upravo za potrebe obnašanja primarne uloge svjedoka. S time u vezi zanimljiva je i pojava razlikovnih naziva za dvojicu kumova, uglavnom na zapadnim stranama jugoistočne Europe. S druge strane, neki specifični elementi njegove uloge potvrđeni su na raznim stranama jugoistočne Europe, poglavito na istočnim, ali s tendencijom njihova postupnog širenja prema zapadu. Predslavenski kulturni sloj imao je znatnog udjela u oblikovanju ovoga svatovskog časnika kako na istočnim stranama Europe (Bugarska, Makedonija, dijelovi Srbije, ne računajući krajeve naseljene romanskim stanovništvom), tako i u njegovu zapadnom dijelu (Crna Gora, poglavito južni i jugoistočni dijelovi, Boka kotorska i dinarsko-dalmatinski granični pojas, približno do Livanjskog polja i Sinjske krajine). Ovdje nije riječ o pozicioniranju ovih prostora na zemljovidu, već imam u vidu kao središnje područje sjevernu Grčku s većim postotkom vlašskog odnosno romanskog stanovništva. Iz te središnje jezgre širili su se vlaški utjecaji posredstvom stočarskih kretanja prema zapadu (preko Crne Gore do dinarskih prostora) i prema sjeveru sve do nekih sjevernih slavenskih zemalja. Kum se kao svatovski časnik ukorijenio na određenim prostorima jugoistočne Europe, a u nekim užim područjima postao je i glavni stožer svadbenog ceremonijala, kako se o njemu izrazio jedan kazivač iz Pazarišta opisujući kumovu ulogu. Budući da je takav slučaj u podunavskih i primorsko-ličkih Bunjevaca, moguće je slijediti trag tim procesima na širem području potencijalne bunjevačke pradomovine, na kojemu su se od dolaska Slavena na jug pa do turske okupacije odigravala višestruka etnokulturna preslojavanja. Naravno da su se takva preslojavanja na drugi način odvijala i nakon tog vremena, no za pokušaj utvrđivanja etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca važni su upravo procesi u tom razdoblju i na tom dijelu dinarsko-jadranskog prostora. Te procese ipak treba promatrati u širem kontekstu jugoistočne Europe da bi se oni pravilno uočili i razumjeli, budući da su etnokulturna prožimanja i preslojavanja zahvatila sve doseljene slavenske narode, čija je nacionalna diferencijacija započela kasnije, kada su ti procesi već dobrim dijelom bili okončani. Stoga pri razmatranju i pokušaju rekonstrukcije tih nepoznatih etnokulturnih procesa tijekom njihova povijesnog slijeda valja imati na umu složene etnokulturne i povijesne prilike u okviru kojih su se oni odigravali i koji su utjecali i na njihov krajnji ishod.

Pojava svatovskih časnika *staroga svata* i djevera (ali potonjega većinom s drukčijim nazivima) dio su tradicijske baštine koju su Slaveni dolaskom na jug donijeli sa sobom kao svoje starije naslijeđe. No u doticaju sa starosjedilačkim kulturama na dijelu toga prostora dolazilo je do postupnih promjena u odnosu prema tim časnicima. Moguće je pretpostaviti da su doseljena hrvatska plemena, koja su prihvatila katoličku vjeru, dolazila u kontakt sa starosjedilačkim stanovništvom romanskog podrijetla i da su jedni od drugih postupno preuzimali određene kulturne elemen-

te. Ta pretpostavka također podrazumijeva da se dio starosjedilačkog romanskog stanovništva asimilirao s dijelom hrvatskog stanovništva tih krajeva i da je taj dugotrajni složeni proces akulturacije postupno doveo do asimilacije i postupnog stvaranja nove etnije. Kao jedan od izraza toga dugotrajnog procesa nastajao je i svatovski časnik kum. Ta svatovska čast sadrži u sebi osnovna svojstva uloge *staroga svata*, časnika slavenskog podrijetla. Ista ta svojstva ima i uloga glavnoga vlaščkog svatovskog časnika *nûna* (Wace i Thompson 1972:120). Nova etnička skupina u nastajanju postupno preuzima i prihvaća određene elemente uloge vlaščkog časnika, koju nema *stari svat*. Do promjene naziva zasigurno nije odmah došlo jer naziv *kum* relativno kasno osvaja ove prostore, a nema niti pokazatelja o tome da bi naziv *nun(u)* bilo gdje izvan vlaščkih enklava bio prihvaćen. Najbliža točka pojave toga naziva iz pravca jugoistoka prema zapadu je područje južne Crne Gore, ali izvan svadbenih običaja. Kasnijom pojavom novog elementa vjenčanoga svjedoka, nametnutom uplivom Katoličke crkve u vjenčani obred u 16. stoljeću, pojavljuje se i novi naziv *kum* u svadbenoj terminologiji južnoslavenskih naroda. I naziv *kum* i uloga vjenčanoga svjedoka po svoj su se prilici postupno širili prema istoku, gdje su prihvaćeni na tom čitavom širokom prostoru sve do Crnog mora. Čini se da je šira jezgra sudaranja istočnoromanskih i zapadnoromanskih utjecaja prostor jugozapadne Bugarske, Makedonije, sjeverne Albanije i južne Crne Gore jer su na tim prostorima oba naziva zadržana, osobito u Makedoniji i Bugarskoj, s rijetkim, ali značajnim tragovima i na ostalom spomenutom prostoru. Naziv *kum* se i u bunjevačkoj skupini (a traga mu osobito ima u primorsko-ličkih i podunavskih Bunjevaca) proširio na novu svatovsku čast koja se oblikovala iz uzajamnog prožimanja osnovnih srodnih elemenata uloge *staroga svata*, časnika slavenskog podrijetla i *nuna*, časnika romanskog (vlaščkog) podrijetla. Kao rezultat tih prožimanja nastao je i oblikovao se novi svatovski časnik, u okviru čije su osnovne uloge postupno prevladali elementi uloge vlaščkog časnika, što je uvjetovalo i potrebu za promjenom naziva. Taj proces pretapanja naziva i uključivanje nove dužnosti vjenčanoga svjedoka u tu časničku ulogu morao se odigrati u relativno kratkom povijesnom razdoblju od možda najviše jednog stoljeća. Na to ukazuje činjenica da se svatovska čast kuma u tradicijskoj baštini Bunjevaca dobro ukorijenila, što potvrđuje važnost njegove uloge i očuvanost u svih raseljenih bunjevačkih skupina.

Riječ je upravo o određenom prostoru u kojemu su se susretale srodne pojave različitoga podrijetla. Naziv *nun(ko)* prilično je često potvrđen na prostoru Makedonije, na čijem samom teritoriju ima vlaščkih oaza, a prema jugu u susjednoj sjevernoj Grčkoj ta su vlaška sjedišta nešto veća i gušća.¹⁴⁵ Veća gustoća tih potvrda u Makedoniji, kao i kumove i *nunove* uloge svatovskog starješine daju osnovu za pretpostavku da su se ti procesi odvijali već u doticaju s prvim slavenskim doseljeni-

¹⁴⁵ Usp. karta južnog Balkana u prilogu (Wace i Thompson 1972). Postoje povijesne potvrde o njihovim stočarskim seljenjima i uključivanjima u vojne postrojbe raznih potencijalnih osvajača, u prvom redu jadranskih prostora, ali i drugih teritorija prema sjeveru i zapadu, te su stoga kontakti s narodima koji tada već bili nastanjeni na tim prostorima udaljenim od njihove jezgre bili mogući (usp. Skok 1919; ibid. 1928; Mirdita 2004; ibid. 2009).

cima s kojima su Vlasi izravno dolazili u kontakt. Potvrda o takvim procesima ima i u Bugarskoj, gdje se također uz češće potvrde kuma i drugih naziva javlja i naziv *nunko*, upravo u vlaškim područjima. Osim toga, kum prevladava kao svatovski starješina u Bugarskoj, dok je *stari svat* tu svoju ulogu zadržao na manjem prostoru zapadne Bugarske, dijeleći je i tu ponegdje s kumom. Slični su procesi zahvaćali i ostala jugoistočna područja, no u Srbiji i Crnoj Gori kum je rijetko preuzimao od *staroga svata* ulogu svatovskog starješine za razliku od područja u Makedoniji i Bugarskoj. Zanimljivo je da je, uz izvorni naziv *nun(ko)*, na tim prostorima s više vlaških oaza, sa zapada prodirao naziv kum. Postupno je dolazilo do prepuštanja starješinske uloge *staroga svata* vlaškomu časniku *nunu* i preuzimanja novoga naziva *kum* za svatovsku čast koja je nastajala uslijed njihova međusobnog prožimanja. Takav raspored podataka pokazuje da je prostor na kojemu su se ti procesi odvijali morao biti dosta velik. Susret srodnih i manje srodnih kulturnih elemenata različitog podrijetla (predslavenski, slavenski, kršćanski) uzrokovao je na dosta širokom prostoru jugoistočne Europe pojavu stvaranja novoga svatovskog časnika. Dok su sastavni elementi njegove uloge pritjecali s jugoistoka (vlaška područja), naziv je dolazio u njegovoj kasnijoj razvojnoj fazi sa zapada i prodirao duboko prema istoku.

U podunavskih Bunjevaca osnovnu ulogu svatovskog starješine, pa i ulogu nevjestina čuvara, dijele kum i *stačela*; obojica časnika nastali su iz uzajamnih doticaja i prožimanja hrvatskih i vlaških skupina na određenom prostoru i postupnim slabljenjem uloge *staroga svata* i djevera doveli do njihove marginalizacije u svih bunjevačkih ogranaka. To pokazuje i pojava kuma u ulozi svatovskog starješine (katkada i nevjestina čuvara) na širem dinarsko-jadranskom graničnom prostoru, uključujući i primorsko-ličke Bunjevce, gdje su te uloge osobito istaknute. Takav njihov prostorni razmještaj jasno pokazuje da su te pojave morale nastati i oblikovati se na bunjevačkim ishodišnim prostorima. Osim ove njegove novonastale primarne uloge, tome svjedoče i specifični elementi koji su zapravo oblici iskazivanja počasti i poštovanja prema njemu, što je izrazita karakteristika vlašskog svatovskog časnika s nazivom *nun* (sjeverna Grčka, Makedonija, Bugarska) i *naš* (sjeveroistočna Srbija).

Na užem jadransko-dinarskom pojasu romanske skupine stanovništva još su dolaskom Slavena na Jadran mogle imati bliže kontakte s novim skupinama stanovništva tih prostora, koji su se kasnijim vlaškim prodorima s jugoistoka zasigurno intenzivirali. Jedan od rezultata tih kontakata je specifična pojava svatovskog časnika kuma. Novi strani naziv očito je bio najpogodniji za ulogu koja je nastajala kao rezultat tih doticaja. Možda je upravo taj prostor mjesto presijecanja zapadnih i istočnih utjecaja i mjesto prihvaćanja novoga naziva za svatovsku čast koja se postupno oblikovala na čitavom širokom prostoru susreta predslavenskih i slavenskih skupina stanovništva. Pojava takvih obilježja kumove uloge i na zapadnim i sjevernim stranama rezultat je kasnijih višestrukih migracija, uzrokovanih prvenstveno turskim osvajačkim pohodima i njihovim posljedicama (usp. Šarić 2008). Može se postaviti pitanje zašto se određeni elementi uloge vlašškoga svatovskog starješine nisu jednostavno priključili istovrsnoj primarnoj ulozi *staroga svata*. Razlog tome valja tražiti, čini se, u činjenici da je *stari svat* bio čvrsto oblikovan i

važan časnik u doseljenih Slavena da bi takav utjecaj bio moguć na općoj razini. Kada se naziv kum udomaćio u svadbenoj terminologiji uz tu se ulogu (kako je to pokazala i analiza podataka o određenim obilježjima kumove uloge) priključili mnogi karakteristični elementi uloge vlašskog časnika *nuna*, kakvih izvorno u ulozi *staroga svata* uglavnom nema. Naime, pojedini su se elementi u nekim krajevima priključili u isto vrijeme i ulozi staroga svata. U tom složenom procesu nastajanja i oblikovanja novoga svatovskoga lika, postupno je slabila uloga staroga svata, koji je pojavom novoga srodnoga časnika gubio svoju primarnu ulogu i značenje koje je ranije imao i u svadbenim običajima tih skupina stanovništva. Uloga kuma morala je znatno ojačati da bi potisnula jednu tako važnu svatovsku čast kao što je to bio *stari svat*. Nakon njegova konačnog stasanja u važnu svatovsku ličnost nisu oba ta srodna časnika mogla istovremeno dulje vrijeme zadržati podjednak status. Među dijelom stanovništva tih prostora, koji su očito bili u jačem vlaškom okruženju od ostalih, *stari svat* je postupno počeo gubiti svoje primarne časničke značajke.

Prema svim dosad izloženim pokazateljima taj su dio stanovništva morali biti današnji Bunjevci na širem dinarsko-jadranskom pojasu. Do današnjih dana *stari svat* se održao kao sporedni svatovski časnik u podunavskih Bunjevaca, a kod primorskih i ličkih Bunjevaca u Pazarištima, već ga dulje vrijeme niti nema, tek se potvrđuje u tragovima sjećanja pojedinih kazivača u pojedinim naseljima, a u Lovincu i Sv. Roku spominju ga kao sporednog svatovskog časnika podređenog kumu (usp. Lasić 1999:142; Bekavac 1996; Černelić 2010). Činjenica da ima malo potvrda o kumovoj ulozi svatovskog starješine na njihovu matičnom području ne mora nužno značiti da je ona na tim prostorima bila nepoznata. Baš naprotiv, taj se proces morao odigravati upravo na tom prostoru. To može ujedno značiti da su Bunjevci, tada već kao formirana hrvatska subetnička skupina, u većoj masi napuštali ta područja prema zapadu i sjeveru. U novoj sredini su kao kompaktna subetnička skupina zadržali dio svojih specifičnih tradicijskih obilježja, oblikovanih još u matičnom ishodišnom području. Da nije bilo tako ne bi kum zadržao ista svojstva u njihovim novim udaljenim i sasvim različitim sredinama (Lika s Primorjem i Podunavlje). Na samom ishodišnom prostoru, nakon što su ga Bunjevci većinom napustili, preostalo stanovništvo očito je i dalje pretežno sačuvalo *staroga svata*, svatovskog časnika naslijeđenog još iz slavenske pradomovine. U takvom okruženju, a po svojoj prilici i s pritjecanjem novih doseljenika na njihova napuštena kućišta u ovim prostorima, *stari svat* je zadržao svoju primarnu ulogu svatovskog starješine, koju obnaša i na ostalom dinarskom prostoru.

Druga etapa u razvoju nastupa s migracijama uzrokovanim u prvom redu turskim prodiranjima, uslijed koje su se već oblikovani kulturni elementi, koji su se ukorijenili u svadbenim običajima nove etnije u nastajanju, prenosili i u druge dijelove (sjeverne i zapadne) jugoistočne Europe. Na područjima zahvaćenim migracijama u međuprostoru, kao i na područjima naseljenim stanovništvom koje se doseljavalo, započela su nova kulturna preslojavanja sa zatečenim stanovništvom. U novom okruženju preneseni elementi oblikovani u dinarsko-jadranskom graničnom pojasu postupno su se mijenjali i poprimili nova specifična obilježja. U isto vrijeme

ostala su dovoljno prepoznatljiva (u pojedinim slučajevima gotovo preslikana) da bi im se moglo ući u trag na njihovim ishodištima. Upravo su specifični elementi kumove uloge ukazali na taj postupan razvojni proces, koji se uvjetno može podijeliti u dvije etape. Na svakom užem ili širem području na kojemu su se oni uspjeli održati, razvili su se u osebujne regionalne običaje koji su se uklopili u ukupnu strukturu svadbenih običaja određenog kraja, pa je tako većina općih i specifičnih obilježja kumove uloge postala karakteristična za svadbene običaje istočnog i dijela zapadnog panonskog areala.

Ako se samo usporede ove pojave u podunavskih i primorsko-ličkih Bunjevaca, može se uočiti da su ti elementi u osnovi isti, nekima od njih u primorskih i/ili ličkih ima manje tragova, što je ipak dostatna potvrda da su svi opći i specifični elementi kumove uloge bili sastavni dio svadbenih običaja u oba ova bunjevačka ogranka. U isto vrijeme također je razvidno da i unutar samog podunavskog bunjevačkog ogranka postoje stanovite razlike u nijansama tih običaja, no sve one svoj analogni element u ovom ili onom obliku, manje ili više očuvan, imaju u širem dinarsko-dalmatinskom graničnom pojasu, a ujedno i u svadbenim običajima predslavenskog romanskog stanovništva na prostoru jugoistočne Europe. Ti zajednički elementi nisu jednako gusto zastupljeni u njihovoj mogućoj matičnoj jezgri i na području jugoistočno od Neretve. Katkada o nekom od tih elemenata nema potvrda ili ih je vrlo malo na tom prostoru, da bi mu se trag pojavio tek u Boki kotorskoj i Crnogorskom primorju, primjerice pozivanje kuma i odlazak po kuma. Karakteristična kombinacija specifičnih elemenata kumove uloge pokazala je da i širi prostor jugoistočno od Neretve valja uzimati u obzir pri pokušaju utvrđivanja prostora i vremena etnokulturnih procesa koji su imali udjela u etnogenezi Bunjevaca.

Nakon što su se ti elementi oblikovali negdje na ovom migratornom prostornom potezu, koje zahvaća uglavnom središnje, zapadne i sjeverne dijelove Bosne, svi su ti elementi manje ili više zastupljeni. Na tim je područjima moglo i ranije doći do doticaja s vlaškim kulturnim i etničkim elementom. Čini se ipak vjerojatnijim da su migracije ranog novog vijeka bile uzrokom, ako ne baš samom nastanku takve kumove uloge, onda barem njezinome ustaljivanju i opstanku i na tim prostorima. Zahvaćenost tim pojavama čitavog istočnoga panonskoga prostora, ukazuje na svu složenost tih procesa u njihovoj, uvjetno rečeno, drugoj razvojnoj etapi. Na tom širem prostoru dolazilo je prema etnološkim pokazateljima karakterističnih obilježja kumove uloge, do etnokulturnih preslojavanja i prožimanja raznih hrvatskih skupina, u prvom redu onih koje znamo pod etničkim imenima Bunjevci i Šokci. I pored brojnih razdiobnih crta kojima su te dvije hrvatske skupine obilježene, čini se da su stjecajem povijesnih okolnosti uslijed srednjovjekovnih migracija dolazile u međusobni doticaj.¹⁴⁶ Na to upućuju etnološki pokazatelji, no ta bi zapažanja bilo nužno potkrijepiti lingvističkim i povijesnim, ali i daljnjim etnološkim istraživanji-

¹⁴⁶ Razlog tome može biti i blizina njihovih ishodišnih područja, koja su dijelom mogla biti i zajednička. Međutim, to zasad nije moguće preciznije utvrditi.

ma. Riječ je o pojavi specifičnih elemenata kumove uloge u određenim krajevima širokoga međuprostora između dalmatinskih i primorsko-ličkih, s jedne strane, i podunavskih Bunjevaca, s druge strane. Tim su procesima bili zahvaćeni i dijelovi zapadnog panonskog areala, na što upućuju pojedini karakteristični elementi kumove uloge, zasad poznati samo na osnovi podataka iz jednog štokavskog sela u Bilogori i u selima u okolici Novske i Pakraca.

Elementi kumove uloge nisu jedini pokazatelji takvih etnokulturnih preslojavanja. Slijedeći naznake o mogućim etnokulturnim procesima u prvom redu prema spoznajama do kojih sam došla proučavanjem svatovskih časnika u Bunjevaca uopće, napose uz kuma i jednog drugog osebujnog bunjevačkog svatovskog časnika *staćela*, u ovoj knjizi nastavljam s detaljnijom analizom kumove uloge u svatovskim običajima. Osobito je za to bila poticajna karakteristična kombinacija specifičnih obilježja toga svatovskog časnika na određenim područjima jadranskog, dinarskog i panonskog areala. Te više nego indikativne spoznaje potakle su me na daljnju potragu za drugim pojavama u svadbenim običajima, koje su prolazile isti ili sličan razvojni put kroz vrijeme i prostor. Na stranicama koje slijede ukazat ću na važnije među njima, sa svrhom da se uočeni procesi potkrijepe i dopune saznanja na koje je ukazalo već i proučavanje svatovske časti kuma, kao i rezultati prethodnih istraživanja, koji su dali dovoljno indicija da se iste ili neke druge pojave iz svadbenih običaja detaljnije i u širem prostornom kontekstu prouče. Sve te pojave i elemente nužno je, kao što je to bio slučaj i s kumovom ulogom, raščlaniti (analiza), utvrditi njihov prostorni razmještaj te ih ponovno povezati u jednu cjelinu (sinteza) i na temelju takvog metodičkog postupka utvrditi njihovu uzročno-posljedičnu povezanost.

2.2. Specifični oblici darivanja nevjeste

U okviru ove tematske cjeline razmatraju se specifični oblici darivanja nevjeste u predsvadbenom i svadbenom razdoblju te neki oblici darivanja nakon svadbe. U prvom poglavlju razmatrat ću karakterističan bunjevački običaj nošenja kolača i drugih darova budućoj nevjesti iz mladoženjina doma i njegova roda, a u sljedećem poglavlju drugi specifičan oblik darivanja, koji uključuje obvezu mladoženjinih roditelja da budućoj snahi daruju vjenčano ruho. Zanimljivost ovoga običaja je i u tome što se u promijenjenom obliku zadržao sve do današnjih dana u podunavskih Bunjevaca. Ranija istraživanja na području Bačke ukazala su na zanimljive suvrstice ovoga običaja, što je bio razlog da sam u suradnji s etnologinjom Biserkom Jaramazović poduzela ciljana istraživanja predsvadbenog darivanja.¹⁴⁷ Zbog niza

¹⁴⁷ Rezultati tog istraživanja objavljeni su u Zborniku radova *Identitet bačkih Bunjevaca* s istoimenog međunarodnog znanstvenog skupa održanog u Zagrebu 2008. godine (Černelić i Jaramazović 2010). Isti rad objavljen je kao poglavlje u knjizi Jadranke Grbić Jakopović *Multiplificiranje zavičaja i domovina. Hrvatska dijaspora, destinacije i identitet*, po želji autorice, str. 155-169. Pregled ovih oblika darivanja u širem prostornom kontekstu objavljen je kao izlaganje sa međunarodnog znanstvenog skupa *The Folklore and the Common Cultural Value on the Balkans* održanom na Ohridu 2006. godine u članku: „Common elements of the bridal gift-giving in the wedding customs of the Bunjevci, the Vlach and other Balkan peoples.“ *Macedonian folklore*, 64:123-142 (2007).

svrstica ovih običaja samo u podunavskih Bunjevaca, navedene pojave razmatrat će se u dva zasebna poglavlja, iako su u regionalne skupine Bunjevaca somborskoga kraja ova dva oblika darivanja nevjeste spojena u jednu cjelinu i prakticirala su se istovremeno prigodom zaruka i u daljnjoj prošlosti (saznanja o tome sežu do početka 20. stoljeća). Spomenuta novija istraživanja pokazala su da se taj proces dogodio kasnije u drugoj polovini 20. stoljeća i u Bunjevaca subotičkog kraja (usp. Černelić i Jaramazović 2010:221-222, 231-235). Iz tog razloga u posebnom poglavlju osvrnut ću se i na suodnos ove dvije vrste predsvadbenog darivanja kao i na srodne oblike darivanja neposredno nakon svadbe.¹⁴⁸ Sljedeća tri poglavlja odnose se na specifične oblike darivanja nevjeste ili mladenaca tijekom svadbe i nakon svadbe: sakupljanje novca na kolač, darivanje nevjeste novcem za poljubac, darivanje nevjeste kolačem i/ili drugim darovima nakon svadbe i na važnije kalendarske blagdane.¹⁴⁹

2.2.1. Nošenje kolača i drugih darova budućoj nevjesti u predsvadbenom razdoblju

U predsvadbenom razdoblju dvije svatovske strane međusobno se sastaju te se tom prigodom donose i darovi, među kojima se nerijetko ističe i poseban kolač. Osim u okviru tih sastanaka, obavezno darivanje buduće nevjeste, a ponegdje i njezinih ukućana, specifičan je običaj koji se izvodi u razmacima između određenih sastanaka i svadbe ili se vezuje uz oglašavanje svadbe u crkvi. Darovi su se nosili ponegdje samo jedanput, drugdje određeni broj puta, a ponekad su to vrlo česti posjeti u određene dane u tjednu. Dakle, ta bi se pojava u osnovi mogla označiti kao obveza posjećivanja mladoženjinih ukućana i/ili roda, osobito žena, sa svrhom nošenja darova budućoj nevjesti. Najčešće je to kolač, a nerijetko se uz kolač nosila i druga hrana i piće, katkada i razni odjevni predmeti, rjeđe nakit i novac. Dužnost posjećivanja i darivanja buduće snahe najčešće ima mladoženjina majka, koja joj je ponegdje i više puta donosila darove. Druga je mogućnost da se u pohodu nevjeste

¹⁴⁸ Specifični oblici darivanja i sadržaj darova katkada su gotovo identični u ovim prigodama, kao primjerice na prošnji i/ili zarukama – da spomenem samo najvažnije predsvadbene sastanke – tako da je ponekad teško razlučiti o kakvoj je pojavi riječ. Osobito je to komplicirano s obzirom na nastale promjene i reduciranje i spajanje pojedinih predsvadbenih sastanaka koji uključuju i darivanje nevjesta, pa i sami kazivači brkaju vremenske razine, osobito ako su pojedini običaji već dulje vrijeme izvan običajne prakse. S obzirom na nedovoljnu preciznost svih raspoloživih podataka, kolikogod je to bilo moguće, nastojala sam što jasnije razlučiti ove specifične aspekte predsvadbenog darivanja buduće nevjeste.

¹⁴⁹ Kao samostalne članke objavila sam dvije tematske cjeline o oblicima darivanja nevjeste u bunjevačkim svadbenim običajima. To su sljedeći radovi: „Specifičan način darivanja nevjeste u bunjevačkim svadbenim običajima“, u dva časopisa: *Etnološka tribina*, 29:113-131 (2006) i *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*, 13:39-56 (2008) i članak: „Sakupljanje novca na kolač za nevjestu.“ *Pečuški/Pécsi horizont*, 2:209-217(2008). Ove pojave bit će prikazane u posebnim poglavljima tematske cjeline o specifičnim oblicima darivanja, sa svrhom cjelovitog pristupa ovim različitim temama o darivanju nevjeste jer one zajedno čine karakteristične sastavnice bunjevačkih svadbenih običaja, a istovremeno je značajno razmotriti ih u usporedbi sa srodnim običajima na širem prostoru jugoistočne Europe s ciljem utvrđivanja njihovih ishodišnih prostora. Iz tog razloga potrebno ih je objediniti u ovoj tematskoj cjelini knjige i razmatrati ih kao dijelove iste cjeline. Prikazi ovih običaja bit će dopunjeni podatcima s najnovijih istraživanja u Bačkoj (Srbija i Mađarska), u Ravnim kotarima i u Bukovici u razdoblju od 2010. do 2012. godine.

izmjenjuju žene iz mladoženjina roda. Dar sličnog ili istog sadržaja nosio se i na obavezne sastanke poput zaruka pa u nekim opisima nije uvijek jasno jesu li se ti običaji stopili u jedno ili je riječ o obvezi darivanja samo na tim sastancima, bez takve obveze i u međurazdoblju. Većinom je ta razlika uočljiva pa se u područjima njihove gušće zastupljenosti te dvije pojave jasno odvajaju jedna od druge.

Dakle, u prvom redu, zanimaju me posjeti s darovima nevjesti, kojima je uz nošenje kolača, a ponekad i drugih darova, istovremeno nerijetko svrha da se mladoženjin rod upozna s budućom snahom. Osobito je takva svrha vidljiva kada se žene iz mladoženjina roda izmjenjuju u posjećivanju nevjeste. U takvim posjetima budući mladoženja u pravilu nije sudjelovao. Posebnu ću pozornost obratiti na nošenje svekrvina kolača, kojega je najčešće budućoj snahi donosila ona sama ili ga je slala po nekome od ukućana ili rodbine. Takav posjet može biti neovisan o naizmjeničnim posjetima žena, ali je s njima češće povezan.

U nekim regionalnim skupinama podunavskih Bunjevaca spomenute su suvrstice običaja sačuvane, no većinom samo u sjećanju pojedinih kazivača. To se odnosi ponajviše na skupinu Bunjevaca u Somboru i okolici, dijelom i na Bunjevce subotičkog kraja. Taj se običaj spominje u starijim zapisima iz 19. i s početka 20. stoljeća, uglavnom bez pojedinosti o svim elementima toga običaja i preciznijeg označavanja mjesta u kojima je poznat. Među Bunjencima u Mađarskoj, kako prema ranijim tako i najnovijim istraživanjima, nema izravnih potvrda o toj pojavi, no pojedini dosta nejasni i oskudni podatci mogli bi joj biti trag, što bi značilo da je takav običaj već dulje vrijeme napušten. I u somborskoj i u dijelu subotičke bunjevačke skupine taj je običaj bilo moguće rekonstruirati samo prema sjećanju pojedinih kazivača, a još više po pripovijedanju njihovih roditelja i djedova, na temelju kojih su oni sačuvali saznanja o tim običajima.

2.2.1.1. Sadržaj i način darivanja

Dva su osnovna oblika nošenja dara u kolaču (katkada i u jelu i piću) u predsvadbenom razdoblju u podunavskih Bunjevaca. Navodim podatke o tome sakupljene pri terenskom istraživanjima sredinom osamdesetih, na temelju kojih je moguće izdvojiti sastavne elementi te pojave, koji se donekle razlikuju u Somboru i Subotici i u okolnim naseljima. Svekrva je nosila budućoj snahi na *prsten* ili *rakiju* (zaruke) na dar *pletenu kolač* uz druge darove. Darovi su se nosili i u razmacima između prošnje i svadbe, a često su se vezivali uz dane oglašavanja svadbe u crkvi. Jedan je od načina darivanja bilo *pohođenje* zaručnice i nošenje dara u kolaču, katkada i u jelu i piću. Ponekad je taj način darivanja bio objedinjen s nošenjem odjeće i obuće nevjesti za vjenčanje pa su se darovi različitog sadržaja istovremeno donosili isprošenoj djevojci.

Spajanje tih dvaju običaja darivanja karakteristična je pojava za regionalnu skupinu Bunjevaca somborskoga kraja. U tim je naseljima okolice Sombora kao jedan od oblika predsvadbenog darivanja zabilježeno nošenje okruglog *pletenog kolača* djevojci, uz koji se najčešće nosila i okićena boca rakije, a istom prigodom donosila joj se odjeća i obuća koju će odjenuti za vjenčanje. Sve te darove donosila je svekrva na

prsten ili *rakiju* (zaruke). Kolač koji se obavezno donosio, načeo bi se prije nego što bi započeli s večerom. Drugi oblik darivanja u predsvadbenom razdoblju sastojao se samo od dara u kolaču, katkada i u pečenju i piću, kojega su donosili svekar i svekrva svake nedjelje kada su se naviještali svatovi u crkvi. Taj se dar u nekim mjestima nosio u više navrata: bilo je uobičajeno da ga prvi put donese svekrva, a sljedeće dvije nedjelje izmjenjivale su se bliže zaručnikove rođakinje. Naziv za svekrvin dar u nekim salašarskim naseljima u okolici Sombora bio je *pogača* (Strilići) ili *kravalj* (Gradina, Lugovo, Nenadić), a za žene koje su naizmjenice donosile dar u kolaču u ova tri naselja zabilježen je naziv *kolačare*. Prema tim kazivanjima u starija vremena nije bilo zaruka, već je mladoženjina rodbina samo višekratnim naizmjeničnim pohodima obilazila buduću nevjestu. Način darivanja u ovome razdoblju donekle se razlikovao u okolici Subotice. Također je potvrđeno prema starijim izvorima da se zaručnici slao kolač, katkada i pečenica, svake nedjelje kada se naviještalo vjenčanje. U pravilu su prvu nedjelju buduću *snašu* pohodili svekar i svekrva s darom, a u ostale dvije nedjelje netko od bliže rodbine (Černelić 1986a; usp. Černelić i Jaramazović 2010:216-217). Na Nenadić salašima svekrva je na zaruke donosila pleteni kolač uz brojne druge darove, kao i vjenčanu opremu za buduću snahu i odjeću u koju će se presvući (Firanj 2016:114). Pojedini stariji izvori potvrđuju tu pojavu, ali povezano s posjetom mladoženjinih sestara i rođakinja, koje su došle po buduću *snašu* da bi je vodile u crkvu. Momkova mati slala je svake subote djevojci po kolač; Szárics spominje i bocu medene rakije, a Erdeljanović još i nekoliko jabuka.¹⁵⁰ Ta je pojava pri spomenutim terenskim istraživanjima u ovom obliku potvrđena samo u Tavankutu: zaručnicu su naizmjenice svake nedjelje na navješćivanje vodile mladoženjine rođakinje sa svrhom da je upoznaju, a pritom su je i darivale (Černelić 1986a). Sličan postupak zabilježen je u starijem opisu svadbenih običaja u Subotici. Po zaručnicu je svaki put s bocom rakije namijenjenoj njezinoj majci dolazila po jedna zaručnikova rođakinja, koju je ona dočekala i poljubila, a gošća bi je darivala novcem (Prčić 1927:169).¹⁵¹

U podunavskih Bunjevaca u Mađarskoj, kako sam već spomenula, ovaj običaj nije potvrđen u ovome obliku, ali postoje određene naznake o nekim zajedničkim elementima. Tako su u Gari momkovi ukućani nosili djevojci kolač na zaruke (slično kao u somborskom kraju), samo je jedan kazivač spomenuo da joj je mladoženjina sestra nosila *pletenu kolač*, ali nije precizirao kada se to činilo. Taj su kolač dijelili

¹⁵⁰ Szárics 1842: 871; Ivanić 1842:101; Antunovics 1858:212; Iványi 1891:196; ibid. 1892:597; Meznerich 1938:25; Erdeljanović 1930:325.

¹⁵¹ Većina prikazanih običaja prakticirala se početkom ili u prvoj polovini 20. stoljeća, da bi se s vremenom postupno gubili pojedini elementi ili su se različiti oblici darivanja na predsvadbenim sastancima spajali najčešće prigodom zaruka, što su potvrdila i najnovija istraživanja u Bačkoj (usp. Černelić i Jaramazović 2010). Običaj *kolačara* nije se zadržao kao takav, iako je postojao sastanak na kojemu su se sastajale dvije svatovske strane do osamdesetih godina 20. stoljeća (*dogovor*) u okviru kojega je zadržana samo svrha boljeg upoznavanja *pretelja*, a izgubila se obveza nošenja darova, iako postoje različite suvrstice u pojedinim naseljima. Zanimljiva suvremena inačica ovoga običaja da se *pretelji* sastaju nakon nedjeljne mise u zaručnom razdoblju, nevezana uz obvezu posjećivanja i darivanja buduće snahe, potvrđena je u Gradini, salašima u blizini Sombora (ibid. 230-231).

prisutnima, koji su kušali po komadić tog kolača. U okolici Budimpešte nema podataka o takvoj pojavi, no možda se trag tome običaju može naći u podatku da je u Erčinu *kolač* naziv za sastanak na dan drugog oglašavanja u crkvi, a u Erdu su se istim nazivom označavale zaručke (Černelić 1983; Deisinger 1952a; *ibid.* 1953). Ove naznake o mogućim oblicima darivanja kao i u Bačkoj potvrdila su u tragovima i najnovija istraživanja u Mađarskoj. Tih se običaja po pričama starijih prisjećaju samo pojedini, danas također već stariji, kazivači: zaručnici se nosio kolač na dar bez pojedinosti o samome običaju i sudionicima ili se njegov trag može naći u nekoj promijenjenoj suvrstici običaja; tako je Antona Vidović (r. 1931.) iz Kačmara potvrdila da su pedesetih godina svekrva i *komšinica* nosile *snaši* cvijeće, čokoladu, *štogod iz dućana* (Černelić 2012).

S obzirom da je ovakav običaj darivanja buduće nevjeste karakterističan za panonski areal, osobito za Slavoniju, krenut ću s njegovim daljnjim prikazom od sjevera prema jugu (Slavonija, Bosna, Hercegovina, Lika, Primorje, Dalmacija). U bačkih Šokaca budućej snahi svekar je nosio vino, a svekrva kolač iza *ugovora*, a od prosidbe do svadbe svake nedjelje su joj žene iz mladoženjinina roda nosile *gibanicu*; u Baču je više puta djevojku posjećivala samo buduća svekrva; u Bođanima su dolazile bez dara i pozivale su je na ručkove; u Vajskoj su pogaču na dar donosile *diveruse*, u Baču svekrva i na pogaču je stavljala prsten, vijenac i novac za buduću snahu (Bosić 1992:32-33; Bartolović 1944:29). Stariji izvor potvrđuje da joj je svekrva i u Bođanima darivala pogaču (Kesejić 1950). U bačkih je Srba postojao sličan običaj, s tom razlikom da su nevjestu posjećivali mlađi članovi momkova roda samo jedanput i donosili joj pogaču, tortu i druge darove (Dimitrijević 1969-1970:92). Sporadičnih potvrda ima i drugdje po Vojvodini. U sjevernom Banatu svekrva je nosila djevojci kolač na sastanak zvan *jabuka*. Svekar joj je darovao dukate, a *kravalje* su donijele ostale rođake. Taj sastanak ima još i svrhu upoznavanja djevojke s mladoženjinom rodbinom (Popov 1969-1970:45). U beogradskom Podunavlju svekrva joj je nosila kolač na dan vjenčanja (Petrović 1931:101). I kod Srba u Srijemu buduću je snahu svake nedjelje posjećivala svekrva i druge žene iz momkova roda, koje su joj osim pogače i kolača darivale i neki odjevni predmet (Bosić 1989-1990:259).

U Baranji, Srijemu i Slavoniji više je suvrstica ovoga običaja. Zanimljivo je da se u općem opisu svadbenih običaja u Slavoniji i Srijemu u prošlom stoljeću ne spominju takvi pohodi, već se samo ističe darivanje u okviru službenih sastanaka i to novcem i odjevnim predmetima (Stojanović 1881:220, 223). Drugi izvori također rijetko spominju nošenje dara u kolaču na određene pre-svadbene sastanke, barem ne isključivo u tim prigodama. U Strošincima je budućej nevjesti darove nosila sva momkova rodbina na *veliku bukliju* (Bogišić 1974:166). U Retkovcima su joj svekar, stari svat i ženska rodbina nosili dar na sastanak s nazivom *reč* (Filakovac 1906:113). Ponegdje u brodskom, vinkovačkom, i županjskom kraju spominju se samo jednokratni posjeti svekrve u nekim izvorima.¹⁵² Ponegdje je dužnost svekrve bila da više puta pohodi i daruje buduću snahu kolačem. Sastav darova pritom je

¹⁵² Toldi 1994:111; Đermanović 1947; Domaćinović s.a.; Bajsic 1995.

mogao biti isti, ali i različit pri svakome pohodu. Katkada sama, a katkada u društvu svekra ili neke druge žene iz roda, a samo u Baranji spominje se da su uz njih išli i budući mladoženja, kum i stari svat. Rjeđe su to ujedno bili i službeni sastanci ili se ponekad jedan od tih posjeta preklapao s takvim sastankom.¹⁵³ U nekim se izvorima spominje samo da svekrva šalje dar nevjesti po rođacima (Kravić s.a.) ili da joj to nije bila obaveza, ali je ona to ipak povremeno činila (Kegalj 1996). Katkada joj je slala dar preko posrednika između glavnih sastanaka, dok je na *malu reč* (prvi sastanak) i na završnu *veliku reč* osobno sa svekrom donosila budućoj snahi dar (Ilić Oriovčanin 1846:41). Češće joj je svekrva dolazila noseći dar naizmjenično, a rjeđe i usporedo, sa ženama iz mladoženjina roda. Ponekad joj je usporedo s takvim načinom darivanja buduće snahe, svekrva nosila još posebno i kolač na zaruke ili neki drugi sastanak u tom razdoblju. Kombinacija sudionika i redosljed posjećivanja mogao je biti različit.¹⁵⁴ Katkada je svekrva nosila posebno kolač, ponekad uz neki drugi dar, samo na jedan od predsvadbenih sastanaka, a da pritom nije bila sudionica naizmjeničnih posjeta nevjesti (Petrović 1985, Vukojevci; ibid. 1989b; Balen 1996). U okviru naizmjeničnih posjeta žena iz mladoženjina roda svekrva je ponegdje imala privilegiju dolaženja u posjet i po dva puta. Kolač je bio obavezan kao svekrvin dar i uopće kao dar svih darovatelja s mladoženjine strane. Katkada se uz kolač darivala i hrana i piće.¹⁵⁵ Uz takve darove mogli su se pridodati još i odjevni predmeti, iznimno i/ili nakit i novac.¹⁵⁶ U Bogdanovcima u Srijemu kolač se kombinirao samo s odjevnim predmetima: na kolač koji prvo nosi svekrva, a za njom i sva bliža rodbina, slagali su se odjevni predmeti (Lechner 1980:67). Ista vrsta darova spominje se i u susjednom Nuštru, s tom razlikom da je svekrva dolazila svaki put zajedno sa ženama (Adžaga 1997). Zanimljiv je podatak da je svekrva buduću snahu o Uskrsu dočekivala na crkvenim vratima i darivala joj cvijeće, a inače joj je preko godine slala cvijeće i kolač (Lovretić 1897:421). Slično tome u Šaptinovcima kod Našica svekrva joj je na Uskrs nosila *milošću*, dok su je o pokladama posjećivale dvije žene iz mladoženjina roda (Petrović 1987). Potvrda o tome za prvu polovinu 20. stoljeća ima i u selima u okolici Novske: zaručnicu su obično nedjeljom nakon mise naizmjenično po dogovoru posjećivale zaručnikova majka i ostala ženska rodbina, noseći joj na dar košaru s mesom, kolačima, kruhom, ponekom bocom rakije i sl., a od nje su zauzvrat dobivale neki odjevni predmet (Škrbić 2000-2001:176). Navedeni podatci za neka područja neizravno upućuju na dulje razdoblje trajanja zaruka. Izravniji podatci o tome mogu se naći i u drugim izvorima.¹⁵⁷ Zanimljiv je

¹⁵³ Mihaljev 1976:38; Pukler 1882: 49 (Levanjska Varoš); Markovac 1935:244; Igić 1986:80; Kurjaković 1896:153; Čakalić 1970; Pišonić 1900?; Vuković 1994; Premuž 1996; Petrović 1985; ibid.1987; Adžaga 1997; Mijaković 1997.

¹⁵⁴ Lechner 1980:67; Domaćinović s.a. (Nuštar); Lovretić 1897:431; Šalić 1990: 86; Matasović1995:19; Marković 1986:28; Lukić 1924:317-319, 321-322; Toldi 1987:176; ibid. 1994:108; Bogišić 1874:161-162; Moser s.a.; Kolić-Klikić 1987:40-46.

¹⁵⁵ Matasović 1995:19; Šalić 1990:86; Marković 1986:28; Lukić 1924:317-319, 321; Bogišić 1974:161-162; Toldi 1987:76; Kolić-Klikić 1987:40-41; Kurjaković 1896:153; Pišonić 1900?; Moser s.a.; Andrić 1999; Đurčević s.a.

¹⁵⁶ Lovretić 1897:431; Filakovac 1906:113; Markovac 1935:244; Toldi 1994:108, 111; Igić 1986:80; Kuzman 1995; Sinožić 1995.

¹⁵⁷ Ilić Oriovčanin 1846:41; Igić 1986:80; Kolić-Klikić 1987:40; Toldi 1987:176.

i zasad jedini takav podatak za neka sela Moslavine: mladoženjini rođaci nosili su budućoj nevjesti na *rakiju* nekoliko košara kolača i na svakoj dar (Peršić 1993).

Takav je običaj dobro poznat u sjevernoj, zapadnoj i srednjoj Bosni i u zapadnoj Hercegovini, poglavito u Hrvata. Češće se nevjestu pohodilo jedanput i za razliku od Slavonije svekrva nije morala sudjelovati. Zapravo se najčešće njezina nazočnost pritom nije posebno isticala, već se samo uopćeno navodi da su pohode išli ukućani ili rodbina budućeg mladoženjine. No, katkada je upravo svekrva sama ili u društvu posjećivala buduću snahu (Kajmaković 1962:151; *ibid.* 1970:303). U Bročanskoj župi išla je u pratnji momka koji je inače rijetko bio nazočan pri takvim posjetima (Milićević 1915:199-200). U Lubovu se spominju višekratni pohodi svekrve budućoj snahi, od prošnje do svadbe, s darom u hrani (Škaljić 1951:108). Ponegdje se pak ističe da su nevjestu jednokratno obilazile žene iz momkova roda ili kuće, što zapravo može uključivati i svekrvu, ali to većinom nije naglašeno. Takvi se pohodi većinom nazivaju *ob(i)lazak* i/ili *svila*, a žene su *svilarice*. U tom su slučaju sve žene dakako išle istovremeno u pohode nevjesti s darom; na području Livanjskoga i Duvanjskoga polja sa ženama je zajedno dolazila i svekrva.¹⁵⁸ Prema drugim izvorima za Livanjsko polje žene su išle u posjet bez svekrve, noseći joj dar kojega joj je svekrva poslala (Zubac-Ištuk 1994:65; Hrga 1995). U drugim selima toga kraja nisu se spominjali takvi pohodi, već se nevjesti nosio dar u hrani na *prstensku užinu*, a ponekad istovremeno i vjenčano ruho (Duvnjak 1996). U Posuškom Gradcu u zapadnoj Hercegovini na službene predsvadbene sastanke nosio se zaručnici na dar kolač na koji su bili poslagani ostali darovi (Oreč 1956). U nekim krajevima trebalo ju je posjetiti i darovati dva ili više puta. Svekrva se izmjenjivala s drugim ženama iz kuće ili iz roda samo u Varcar-Vakufu i Tomislavgradu (Klarić 1897:698-699; Nuić 1897-1898). U Varešu je momkova kuća prvi put slala jednu žensku osobu s darom iza prvog oglašavanja u crkvi, a drugi put na čelu sa svekrvom dolazilo je nekoliko žena i djevojaka iz njegove kuće (Žuljić 1904-1911; Lilek 1898: 52). U toliškom kraju i u Matićima u Bosanskoj Posavini buduću su nevjestu pohodile svake nedjelje naizmjenično žene iz mladoženjine obitelji, svaki put zajedno sa svekrvom (Nedić 2014:198-199; Draganović 2014:560). Ponekad se također dolazilo u posjet dva ili više puta, no ne spominje se posebno nazočnost svekrve. Međutim, podatci za okolicu Dervente nešto su precizniji: na *obilježje* su svekrva i jedna rođakinja nosile kolač, drugi put je dolazio svekar u muškoj pratnji, a treći put ponovno svekrva sa ženama. Svaki put se nosio kolač na dar, a ostali su se darovi razlikovali od pohoda do pohoda (Š...ić 1888:68, 70-71). Slično tome su i u Vidovicama kod Brčkoga svekar i muški rođaci naizmjenice sa ženama pohodili nevjestu, ali ovaj put oni su to činili prvi put, drugi put su dolazile mlađe rođakinje, a treći put svekrva zajedno sa mlađim i starijim ženama iz roda (Janjić 1959-1960). U Kotor-Varoši uz žene spominje se svekar, a u Visočkoj nahiji u Hrvata svake nedjelje djevojku su pohodili i darivali momak i njegov otac (Kulijer 1901:610; Filipović 1949:159). Kao i u Slavoniji i u

¹⁵⁸ Pukler 1882:49; Kristić 1941:114-115; K. 1870; Š...ć 1888: 62; Rubić 1899; Oreč 1956; Kajmaković 1963:204-205; Lilek 1898:51.

Bosni i Hercegovini u većini potvrda ovoga običaja ističe se kolač kao sastavni dar. Kolač kao jedini dar pojavljuje se u Varešu (Žuljić 1904-1911). Uz kolač se katkada nosio i prilog u hrani i piću.¹⁵⁹ Češće se, uz spomenuto, darivalo i odjevne predmete; nerijetko je takav dar morao sadržavati neki odjevni predmet od svile, a u Kreševu i u Kraljama kod Bihaća kao specifični elementi toga dara spominju se ogledalo, češalj i sapun.¹⁶⁰ Uz kolač su se katkada u kombinaciji darivali samo odjevni predmeti, a u okolici Dervente uz to još i preslica sa zabodenim jabukama u vretenu.¹⁶¹ U Širokom Brijegu je mladoženjina majka nakon trećeg oglašavanja u crkvi budućoj snahi darivala isključivo odjevne darove i novac (Kajmaković 1970:303).

Nadalje, na zapadnim dinarskim stranama ima također potvrda te pojave. Posjećivanje nevjeste u Lici bilo je nešto jednostavnije i prevladavali su jednokratni posjeti same svekrve ili u pratnji rođakinja. Mogao je to biti službeni sastanak na koji je svekrva budućoj nevjesti donosila dar, najčešće samo kolač, ili je riječ o posjetu između prosidbe i svadbe. U Pavlovcu kod Metka katkada se uz kolač nosila i hrana, a u Brlogu kod Otočca nosili su joj uz kolač i jaja ili su bila utisnuta u kolač, a na kolač su se poslagali odjevni predmeti, u Podumu još i materijal za haljinu (Krauesel 1955; *ibid.* 1956). Na području bivše Velebitske pukovnije u 19. stoljeću svekar i svekrva nosili su djevojci kolač, hranu, piće i pregaču na *prsten*; nakon toga često su joj dolazile svekrva, zaova i jetrva u *oblaze* i nosile joj kolača, voća, slatkiša i odjevne predmete (Bogišić 1874:169). Slično tome, ali u drugom sastavu, nevjesti je u *oblaza* (*činu*) ili na *kolač*, a potom i više puta do svadbe dolazila momkova rodbina s darovima u piću i hrani (Erdeljanović 1930:131). I u Kompolju kod Otočca žene (svekrva, zaove i jetrva, ako će je imati) su obilazile djevojku od prosidbe do svadbe s pogačom i drugim darovima (Grčević 2000:410). U Kompolju i Lipovlju kod Otočca i u nekim selima kod Metka momak je sam nosio djevojci kolač na dar (Krauesel 1955; *ibid.* 1956). Novija ispitivanja u Lici potvrdila su sličan običaj samo u Ribniku, također je momak sam nosio djevojci darove, koje joj je poslala njegova majka, uz kolač jabuku, i još jedanput na sam dan vjenčanja slala joj je kolač i odjevne predmete (Černelić 1992). Istraživanja u Pazarištima pokazala su da u ovome kraju ta pojava nije (više?) poznata. U Lovincu se spominje da je buduću nevjestu pohodila svekrva i rodbina na Sv. Mihovila s darovima (*kuglof*, sitni kolači, uštipci ili *bazlamača* s jajima), a kazivačica Kata Klepić napomenula je da je i ona prije dvadesetak godina pohodila svoju buduću snahu i nosila joj „novac, skupe deke, dosta kolača modernijih, sanduk vina, rakiju“; sad su već bile spojene prošnja i zaruke, koje su se održavale istovremeno, dakle, čini se da su se pređsvadbeni pohodi s vremenom reducirali, kao i popratni običaji te su se spojili u jednom ophodu buduće nevjeste, iako podatci o tome nisu posve precizni (Černelić 2010). Za okolicu Gospića spominje se samo da je svekrva slala djevojci dar na *pavenku* (Bonifačić

¹⁵⁹ Filipović 1949:159; Škaljić 1951; Nuić 1897-1898; Draganović 2014:560; Nedić 2014:199; Hrga 1995.

¹⁶⁰ Kristić 1941:114-115; Lilek 1898:53; Kulijer 1901:610; K., 1870:417; Klarić 1929:169; Kajmaković 1962:151; Nuić 1897-1898; Miličević 1915; Oreč 1956.

¹⁶¹ Klarić 1897:698-699; Draganović 2014:560; Š...ć 1888:62; Kulijer 1901:610; Rubić 1899; Zubac-Ištuk 1994:65.

Rožin 1955b). Potvrda o naizmjeničnim posjetima svekrve i rođakinja nema u Lici, već se kao sudionici tih višekratnih posjeta spominju uopćeno iste osobe. Zapravo su podatci o tome nedovoljno precizni, tako da je moguće da sve spomenute osobe i ne moraju svaki put sudjelovati i da se one možda i izmjenjuju prilikom tih posjeta. Za razliku od Like, podatci (iako ih je malo) iz Gorskog kotara dovoljno su precizni da bi se moglo odrediti o kakvim je posjetima riječ. U Moravicama je svake nedjelje naizmjenično dolazila grupa žena iz momkove obitelji da bi se bolje upoznale sa zaručnicom. Nosile su joj kolač, slastice i piće u košaricama, dok u Liču postoji još samo blijedo sjećanje na takav običaj (Vondraček-Mesar 1986; *ibid.* 1987).

Novija su istraživanja potvrdila suvrsticu obveze posjećivanja i darivanja buduće snahe i među dijelom primorskih Bunjevaca na području Senjskog bila. U Rončević Dolcu i Žuklju u posjet su nedjeljom dolazili roditelji *oženje*, ali i njegova rodbina. Pritom su u Žuklju, nevjestu i ukućani darivali prema mogućnostima, netko bi donio samo bombone, a znala se osigurati i pečenka i ječmeni kruh, a ponajviše boca pića. Prema Đuri Biondić z Liskovca u posjet nevjesti dolazili bi momkovi roditelji osam ili petnaest dana prije svadbe i pritom su donosili darove. Nevjesta nije imala obvezu uzvratiti posjet. U ostalim lokalitetima najčešće joj je u posjet dolazila svekrva, a mlada joj je uzvraćala (Birt et al. 2003:482). U velebitskom Podgorju samo je u Ledeniku Cesaričkom kod Karlobaga Ana Tomljenović (r. 1927.) potvrdila da je svekrva posjećivala buduću snahu i darivala je, a nakon nje mlađi ukućani i rođaci naizmjenično, budući da su zaručke dulje trajale (ponekad i do nekoliko godina), bez preciznijih pojedinosti o tom običaju, no i pored toga može se zaključiti da ovi podatci potvrđuju osnovni obrazac naizmjeničnog *pohoda* buduće nevjestice (Černelić 2007-2008). Zanimljiva varijanta darivanja nevjestice zabilježena je u Jasenicama u južnom velebitskom Podgorju: na velikom kolaču u koji je zataknuto pet šiljastih štapova, na vrhu kojih su zabodene jabuke, svekar i svekrva nose naslaganu robu budućoj snahi za vjenčanje i posebno novac u *vacolu* (Černelić 1984b). Ova je potvrda osobito zanimljiva jer se istovremeno nevjesti na dar nosi kolač i vjenčano ruho, kao što se to čini i u podunavskih Bunjevaca u okolici Sombora. Osim toga, ovako ukrašen kolač predstavlja reduciranu varijantu svatovske grane.

Potvrde posjećivanja i/ili darivanja nevjestice u predsvadbenom razdoblju rijetke su u Dalmaciji, ali ih ima. U okolici Zadra mladoženjini roditelji nosili su nevjesti na *prsten* kolač zvan *čurek* i jelo i piće, a u Turjacima kod Sinja prosci su joj nosili kolač i na njemu jabuku, a sam momak na materice i očiće odjevne predmete (Bošković-Stulli 1965; Miličević 1965-1967). Na području Dalmacije ima nešto potvrda i o višekratnom posjećivanju nevjestice od strane mladoženjina roda. Svekrva je svake nedjelje posjećivala buduću snahu i nosila joj iskićen kolač ili kruh zvan *sretnica*, kojega je ona dijelila prijateljicama koje su joj pomagale u opremanju (Erdeljanović 1930:226). U dijelu Splitske zagore nevjesta je dobila kolač, ogledalo, češalj, novac na ugovoru, a osam dana potom dolazi svekrva s obućom i sa sličnim darovima kojima će nevjesta darivati svatove (Alaupović-Gjeldum 1995-1996:66-67). U Imotskoj krajini i na širem područje Dalmatinske zagore svekrva je posebno išla sama budućoj snahi na kolač i nosila joj je pogaču *sritnicu* ukrašenu bademima, jabukom, ogle-

dalom, očenašima, češljem i omotana raznobojnom vunom; ona je *sritnicu* podijelila djevojkama koje su joj pomagale u pletenju *bičvi* i *terluka* kojima će darivati svatove (ibid. 1999:158; ibid. 2007:565). U Lovreću kod Imotskog na treću *napovijed* dolazio je momkov brat po škrinju i donio u torbi dar u hrani za nevjestine ukućane (Mustapić s.a.). U Topolom kod Stona dan prije svadbe mladoženjina majka nosila je budućoj snahi kolač i dar u hrani (Lamza s.a.). U Banićima kod Slanoga jedna ženska osoba iz mladoženjine kuće nosila je na glavi *češčelu* okićenu granama masline i vrpcama i u njoj veliki pšenični kolač od četiri do pet kilograma i *pandišpanj* (Storelli 1935:185). Specifičan je bio način darivanja buduće nevjestice u tom razdoblju u Konavlima: nevjestica je od momkove kuće dobivala *malo* i *veliko obilježje*, darove u nakitu i odjevnim predmetima (Balarin 1898:277-278; Bogdan-Bijelić 1930:112, 115). Ako je djevojka bila *pod vjerom* i ona je imala određene obveze prema mladoženjinim ukućanima vezane uz glavne vjerske blagdane: slala im je uskrsni kolač, često i s jajima, a o Božiću *luk*, božićni kruh za trpezu i po dva para suhoga kruha svakome (Bogdan-Bijelić 1930:115). U Risnu u Boki kotorskoj mladoženjina majka tijekom godine posjećivala je buduću snahu i nosila joj na dar odjevne predmete i prsten (Stefanović Karadžić 1867:100). Prema drugom izvoru buduću snahu su za vrijeme trajanja zaruka posjećivale zaručnikova majka i sestra(e) s darovima, među kojim se osobito ističe pletena ženska torba, a dan dva prije svadbe darove (obično nakit) nosili su joj zaručnikov brat i sestra (Spasojević 1999:182). Za šire područje Dalmacije sa zaleđem nema, dakle, naizmjeničnih posjeta nevjesti (ili im nema traga prema dostupnim izvorima), a samo Erdeljanović uopćeno za dalmatinske Bunjevce i Karadžić za Boku kotorsku spominju višekratne posjete svekrve budućoj snahi. Sporadičnih tragova ima i na nekim našim otocima. Odjevni predmeti su se nosili kao dar na zaruke na otocima Zadarskog arhipelaga, a prilikom posjećivanja nevjestice uz to se nosio još i dar u hrani; darove je donosio sam momak, a za važnije blagdane *belu robu* (Marijan i Sokolović 1986). Na Braču je svekrva darivala nevjesti odjevne predmete, obuću i zlato, a na Mljetu joj je mladoženja kupovao nakit, te odjevne predmete i papuče njezinoj rodbini (Škrbić 1997; Stojanović s.a.).

Prema dinarskoj unutrašnjosti u jugoistočnim dijelovima Crne Gore i prema općem podatku također je potvrđeno darivanje i posjećivanje nevjestice u predsvadbenom razdoblju. U Katunskoj nahiji svekrva je dolazila na *svilu*, a u Beranima *na viđenje* i nosila joj dar, koji mora sadržavati neki odjevni predmet od svile; u Beranima uz tekstilni dar nosila joj se i pogača, sir i kolači (Pavićević 1933:162; Barjaktarević 1955:235). Prema općem podatku dolazili su joj svekar i svekrva na *svilu* s nešto svile, platna, pogačom i kolačima.¹⁶² U Vasojevićima su zaručnici nosili pogaču i dar u hrani na *ugovor* (Vešović 1935:368). U Zeti i Lješkopolju i kod Kuća slala joj je momkova kuća za vrijeme zaruka, koje mogu i dulje potrajati, dar u novcu (koji je bio namijenjen za *prćiju*), odjevnim predmetima i u vuni, a kod Kuća još i dar u kolaču, hrani i piću. U ovim je krajevima bilo uobičajeno da se budućoj nevjesti o Uskrsu šalje pogača, dva-tri crvena jaja i odjevni predmeti (Zeta

¹⁶² Martinović 1867:44-46; Medaković 1860:38; Vrčević 1883-1888:156; Pavićević 1936:14.

i Lješkopolje) ili niz obojenih jaja (Kuči) (Jovićević 1926:529; Dučić 1931:219). I u Paštrovićima je svekrva išla s darovima u pohode budućoj snahi (Miković 1891:296).

Običaj posjećivanja i darivanja nevjeste prije vjenčanja poznat je na Kosovu, u jugozapadnoj Srbiji, u vranjskom Pomoravlju, u Šumadiji, a najviše potvrda ima na vlaškim područjima sjeveroistočne Srbije. Samo je u tim područjima svekrva pohađala buduću snahu i darivala joj kolač. U selu Vukovac u Homolju to je činila uoči svadbe, a u Timočkoj krajini osim darivanja kolača *kravaja*, hrane i pića, ogledala, sapuna, češlja i odjevnih predmeta, svrha sastanka je bila i upoznavanje mladoženjine rodbine s budućom nevjestom (Pantelić 1981:212; Stanojević 1925:60). U okolici Knjaževca donosio joj je na dar sam momak neke od tih predmeta: ogledalo, češalj, sapun (Reljić 1965:69). U Negotinskoj krajini bio je različit sadržaj svekrvina dara: u Srba nakit i još poneki neodređeni dar, a u Vlaha dar u hrani (Pantelić 1970:127, 129). U okolici Bora nevjesta dobiva raznovrsne darove: hranu, odjevne predmete, novac (Pantelić 1975:127). U Boljevačkom kotaru kolač opleten šarenom vunom i rakiju iz mladoženjine kuće nosila su dvojica muškaraca (Grbić 1909:162). U Sjeničkom polju u jugozapadnoj Srbiji momkovi ukućani dolazili su s darom, koji je osim kolača sadržavao i hranu, odjevne predmete, svilu, češalj, ogledalo. Nevjestu su posjećivali i na Uskrs, što je jedini primjer višekratnog posjećivanja nevjeste na ovaj način na području Srbije (Rajković 1982a:125-126). Na Kosovu taj se običaj kombinirao s nošenjem vjenčanog ruha nevjesti na dar (Debeljaković 1907:187). I Albanci na Kosovu nosili su iz momkove kuće nevjesti na dar dukate, vunu, konce, a u Albaniji dvije njegove rođakinje i jedan dječak dukate, svilene odjevne predmete, kutiju s ogledalom, češljem, sapunom, cipele i papuče (Skuhala 1997; Mihačević 1911:112). U Budžaku u istočnoj Srbiji buduću nevjestu su pohodile žene s darom: kolač, rakija, cvijeće, u vranjskom Pomoravlju svekar joj je slao razne darove u hrani (Pantelić 1974:208; Stojančević 1974:433).

Podataka o toj pojavi ima i u Bugarskoj. Na veće godišnje blagdane mladoženjini rođaci nosili su joj *čast*, a u zapadnim krajevima Bugarske mladoženjina majka pripremala joj je i posebnu *pit*, koja joj se tom prigodom lomila nad glavom (Genčev 1987:39). U pojedinim krajevima spominju se žene koje su djevojku pohodile i darivale je kolačem (Elčinova 1989:109; Roideva 1978:25). Ponegdje je djevojku tri puta pohodila rodbina s obiju strana s darovima: kolačem i pićem, a prilikom trećeg posjeta veliki *kulak*; ponovno su dolazili s darovima na *Velikden* (Vakarelski 1935:335).

Zanimljivi su podatci o ovom običaju u Makedoniji. Svi važniji elementi dosad već spomenuti u raznim drugim krajevima zastupljeni su i ovdje, međutim, gotovo da se u svakom području javljaju u specifičnim kombinacijama. Svekrva se posebno ne ističe među ostalim sudionicima običaja, s izuzetkom Galičnika, a među momkovom rodbinom ponegdje se više ističu muška lica, za razliku od zapadnih i sjevernih krajeva u kojima prevagu imaju žene. Uz kolač, obavezan je dar u većini potvrda hrana, piće, odjevni i kozmetički predmeti i nakit, u različitim kombinacijama pri svakoj posjeti u istom kraju i u raznim drugim krajevima. Uglavnom je bilo unaprijed dogovoreno što će se darovati nevjesti i njezinoj obitelji. U Skopskoj Crnoj Gori i u Skopskoj kotlini prvi put je darove nosio vjenčani posrednik *stojnik* u pratnji

momkovih roditelja, a kasnije domaćin s 10 – 15 *zgovordžija* (Petrović 1907:460-466; Filipović 1939:431). U Maleševu u istočnoj Makedoniji djevojku su obilazili momkovi rođaci s darovima u novcu i tekstilu, a svrha posjeta je upoznavanje buduće nevjeste (Pavlović 1928:225). U Debru i Župi dar što ga je pripremio momak nosili su joj njegovi rođaci *žitari* (Manojlović 1935:65). U Galičniku momkov rod zajedno sa svekrvom nosi djevojci hranu u posebnoj torbi za tu svrhu, a posjećuju je i kasnije na važnije kalendarske blagdane s raznovrsnim darovima u svakoj prilici (Kličkova-Georgieva 1965:104-105,108-110, 118). Prema drugom izvoru ističe se dolazak mladoženje na dan svadbe s darom: na kolaču su poslagane cipele, nakit, češalj, ogledalo, marama, hrana, slatkiši i rakija (Manojlović 1926: 88).¹⁶³ Zanimljiva je pojava zabilježena na području Reke u zapadnoj Makedoniji kod muslimana. Grupa od 10 – 15 žena, nakon obavljenih službenih sastanaka i dogovora između dvije svatovske strane, dolazila je s kolačem i drugim darovima koje su momkovi ukućani namijenili budućoj snahi (Popovski 1972:98-99). U Đevđelijskoj Kazi nevjestu su s darovima pohodile mladoženjine rođakinje, a ti su se pohodi ponavljali na važnije godišnje blagdane s darovima različita sadržaja. Navodim kao primjer vrstu darova u ovome kraju: Božić – pređa; Cvjetnica – novac, nakit, obuća, šamija, mirisi, sapun i razne *drangulije*, nosio je svekar, a popodne žene – šećer i voće; Velika Gospa – pamučna pređa za košulje koje će nevjesta darivati mladoženjinoj rodbini na piru; uoči svadbenog dana ponovno su dolazile s darom u hrani, odjevnim predmetima, nakitu, češlju i ogledalu, a takav dar zapravo su naručili nevjestini ukućani prema ranijim dogovorima između dvije svatovske strane. Moguće je da su se sudionici ovih višekratnih posjeta izmjenjivali, no o tome nema podataka (Tanović 1927:154).

Razmatranjem pojave posjećivanja nevjeste s darovima u razdoblju zaručništva, koje može i potrajati, približila sam se i prostorno pretpostavljenom ishodištu ovoga običajnog postupka u pravcu jugoistoka. Sve je više novih elemenata koji su karakteristični na vlaškom području sjeverne Grčke. Također se može uočiti zanimljiva pojava dugog razdoblja zaruka, koje traje godinu dana. U tom razdoblju mladoženjini rođaci su s vremena na vrijeme dolazili nevjesti u posjet s darovima. Osnovni sastojak dara je voće (*voamile*), a svi su rođaci osim toga slali budućoj nevjesti i prsten, maramice, slatkiše u košari prekrivenoj bijelim platnom, koju je na glavi nosio jedan dječak. On je predvodio povorku, a za njim su išle sestre i rođakinje kuće iz koje se dar slao. Zaručnica je uzvraćala dar s dva do tri para čarapa i maramicom za dječaka koji je donio dar. Na poklade su ponovno slali darove na isti način, ali se umjesto slatkiša i voća slala *halva* (turski specijalitet, omiljeno pokladno jelo u pravoslavnoj crkvi). Pred Uskrs joj je zaručnik slao uskrsnu svijeću, koju će ona koristiti u crkvenom obredu na sam Uskrs. Uoči svadbe djeveruše, djeveri i svirači nosili su iz mladoženjine kuće različite darove (*ghalika*): veo, ukrase za glavu, vrpce sa šljokicama za ukrašavanje nevjestine glave, mirise, kanu, broševi, češljevi,

¹⁶³ Premda se radi o izvorima koji donose podatke iz prve polovine 20. stoljeća, u osvrtnu na ovaj običaj u okviru *Galičke svadbe* u iznošenju podataka koristim se etnološkim prezentom jer je riječ o tradicijskoj svadbi koja se kroz dulje vrijeme do današnjih dana u praksi održava u ovome naselju u zapadnoj Makedoniji (usp. <http://bosnjak-ks.info/malo-je-falilo-da-austrijski-konzul-prekine-tradiciju-galicka-svadba-foto/> i <http://narodni.net/galicka-svadba/> (pregledano 4. travnja 2016.). Moguće je da se neki od elemenata spomenutih običaja danas više ne prakticiraju.

ogledala, sapun, maramice i slatkiši, poslagane u širokoj niskoj košari. Na čelu povorke bili su svirači, a za njima dječak koji je nosio košaru na glavi. Nevjesta je u praznu košaru stavljala darove u odjevnim predmetima za mladoženjine roditelje i za djevera. Kao stariji običaj spominje se u Samarini obveza zaručnika da u četvrtak pred svadbu pošalje zaručnici košaru s darovima (usp. Wace i Thompson 1972:108-109; 111-112, 125). Zanimljiv element običaja je uzvratno darivanje donositelja dara, kao i osoba koje su dar poslale. Uzvratno darivanje potvrđeno je i u nekim drugim krajevima, ali ne redovito, a moguće je da se katkada taj podatak posebno niti nije isticao u pojedinim izvorima.

Prateći pojavu posjećivanja nevjeste sa svrhom darivanja u predsvadbenom razdoblju prema njezinu izvorištu, može se uočiti gotovo isti već ranije utvrđen prostorni raspored drugih razmatranih pojava, s tom razlikom da ovoj pojavi više tragova ima i po dinarskom prostoru. Ponovno je uočljiv stanoviti diskontinuitet duž Jadrana. Ipak određeni tragovi vode s jedne strane prema Primorju, Lici i Gorskom kotaru, a druge strane od Hercegovine preko južne Dalmacije do južne i jugoistočne Crne Gore, odakle se preko jugozapadne Srbije i zapadne Makedonije može pratiti putanja njezina širenja od vlaških naselja u sjevernoj Grčkoj prema dinarskom arealu, slijedom kasnijih migracijama preko Bosne prema sjeveru po čitavom istočnom panonskome prostoru. Što su potvrde ove pojave teritorijalno bliže izvorištu, više je vlaških elemenata u sastavu darova i načinu darivanja. Višekratno posjećivanje nevjeste u razdoblju zaruka vezano i uz važnije kalendarske praznike poznato je ponegdje u Slavoniji, u Konavlima, Boki kotorskoj i južnoj i jugoistočnoj Crnoj Gori, u Makedoniji, Bugarskoj i u Srbiji. Čini se da je ovaj običaj uopće nastao kao posljedica dugotrajnog zaručnog razdoblja, koje osobito u jugoistočnim krajevima može potrajati i po godinu dana. Kroz to vrijeme trebalo je buduću nejestu s vremena na vrijeme pohoditi i darivati. Kako se takav običaj vlaškim pomicanjima širio prema zapadu i sjeveru, tako se taj običaj prenosio i u druge krajeve, u kojima, međutim zaruke nisu tako dugo trajale. Osnovni elementi običaja (viševrсно posjećivanje i darivanje) postali su sastavni dio predsvadbenih običaja u mnogim krajevima i izvan izravnih vlaških utjecaja, međutim oni su se većinom zbili u znatno kraće razdoblje, da bi se ponegdje u panonskim i dinarskim krajevima vezali uz crkveni običaj oglašavanja svadbe tri nedjelje za redom, no ne nužno sve tri oglasne nedjelje.¹⁶⁴ Često se kao dani nošenja dara spominju nedjelja, katkada po Slavoniji i četvrtak, pa to po svoj prilici uključuje upravo i one dane kada se oglašava vjenčanje u crkvi, što se međutim, u izvorima posebno ne ističe.

Zanimljivih tragova dugotrajnim zarukama, osim u jugoistočnim krajevima (sjeverna Grčka, Makedonija, Crna Gora i Boka kotorska) ima i ponegdje na putu njihova kasnijeg širenja sve do panonskih prostora.¹⁶⁵ Podatci za Slavoniju i jedini

¹⁶⁴ Mihaljev 1976:38; Šalić 1990:86; Lovretić 1897:431; Markovac 1935:245; Pišonić 1900?; Andrić 1999; Žuljić 1904-1906; Klarić 1897:698-699; Lilek 1898:51; Nuić 1897-1898.

¹⁶⁵ Tanović 1927:154; Kličkova-Georgieva 1965:108; Dučić 1931:219; Pavićević 1933:162; Jovićević 1926:529; Stefanović Karadžić 1867:100; Vukmanović 1970:224; Marović 1998:164; Spasojević 1999:142 (Škaljari), 182 (Risan), 207 (Spič), 240 (Albanci u Ulcinju); Vukmanović 1969:138; Bogdan-Bijelić 1929:115; Filipović 1949:159; Ilić Oriovčanin 1846:41; Čakalić 1970; Igić 1949:80; Kolić-Klikić 1987:40; Toldi 1987:176; Lovretić 1897:421; Petrović 1987.

za Bosnu ne preciziraju koliko zaruke traju, samo se neodređeno ističe da je nevjesta dobivala puno darova, ako su zaruke bile duge s obzirom na učestalo *pohodjenje* koje uključuje darivanje. Jedino se u požeškom kraju precizira da su one mogle potrajati i dvije do tri godine, što je još i dulje razdoblje nego što je to slučaj u njihovu izvorišnom području. Osobito su zanimljive potvrde o dugom trajanju zaruka u primorskih Bunjevaca: na području Senjskog bila u svim je istraženim lokalitetima zabilježeno da su zaruke mogle trajati i dulje od godine dana (Birt et al. 2003:481). Na području Krivoga Puta zaruke su mogle trajati različito dugo: od mjesec dana, dva ili više mjeseci do godine dana (vezano uz odsluženje vojnog roka ili odsutnost mladića zbog rada), u pojedinačnim slučajevima i po dvije i tri godine (Lončar i Dačnik 2009:112). Prema podacima za ranije razdoblje za ovo područje i Krmpote u davnija vremena (par stotina godina unatrag) zaruke su znale potrajati tri, četiri, pet i više godina: i čim su zaruke dulje trajale, time je i veća bila čast zaručenih (Pavelić 1973:187). Traga ovoj pojavi ima i u velebitskom Podgorju: u Ledeniku su zaruke dugo trajale, ponekad dvije do tri godine (Černelić 2007-2008). Zaruke u trajanju od dva do tri mjeseca spominju se i u Ribniku u Lici, što je u toj sredini dug zaručnički staž, a neizravnih naznaka ima o tome i na otocima Zadarskog arhipelaga (Černelić 1992; Marijan i Sokolović 1986). Prema najnovijim istraživanjima u Bukovici pojedini kazivači u Medviđi potvrdili su da su zaruke mogle potrajati par mjeseci do godine dana, a u Kruševu su napomenuli da su bogati znali rastegnuti zaruke (Černelić 2010-2011). U većini drugih krajeva zaruke traju samo koliko traje razdoblje oglašavanja svadbe u crkvi.

U podunavskih Bunjevaca običaj *pohodjenja* i darivanja nevjeste također se vezao i uskladio s običajem oglašavanja, propisanom od strane Crkve i to je prema većini podataka bilo razdoblje trajanja zaruka (Černelić 1984a; *ibid.* 1986a). Međutim, najnovija su istraživanja potvrdila da su u podunavskih Bunjevaca zaruke znale i dulje potrajati. Većina kazivača u subotičkom i somborskom kraju tvrdili su da zaruke nisu bile duge, poneki su navodili trajanje vlastitih zaruka, no na temelju njihovih iskaza može se zaključiti da je za njih razdoblje od 2-3 mjeseca značilo relativno kratko razdoblje zaruka. Navodim dva iskaza kao ilustraciju poimanja tih vremenskih odrednica: „Nije kadgod bilo dugo veridba. Kod mene je bila od juna do septembra“ (Juliana Kekezović, r. 1937., salaši na Bezdanskom putu) ili: „Uvik je bilo nedugo. Ni ja nisam bila nepunu godinu zaručena“ (Marija Jurčević, r. 1942., Lemeš). Osim spomenutih primjera, kao razdoblje zaruka koje kazivači označavaju kao ne toliko dugo (2 - 3 ili 3 - 4 mjeseca, od 2 mjeseca do pola godine) spominju se zaruke u naseljima: Gornji Tavankut, Novi i Stari Žednik, Subotica i Sombor. Primjerice, kazivačica Marija Hornjak (r. Bošnjak 1936.) iz Sombora navela je: „Npr. kod mene je trajalo 6 miseci, a ima di je trajalo i godina i dvi. Kod salašara je bilo puno kraće, al' kod somborske majstorije je bilo drukčije.“ I u drugim naseljima (Tavankut, Stari Žednik) mogle su zaruke trajati iznimno i do godine dana, a ponekad i dvije godine, ako je zaručnik prije vjenčanja otišao u vojsku (Jaramazović 2011).

Može se na temelju iznesenih činjenica pretpostaviti da je ovaj običaj nastao i izrastao u značajnu predsvadbenu tradiciju upravo zbog dugotrajnih zaruka.

Sukladno pretpostavci da ishodište ove pojave treba tražiti u starosjedilačkom vlaškom kulturnom sloju, također se može uočiti da se sadržaj darova više razlikovao u krajevima udaljenijim od njihova izvorišta. Karakteristični predmeti za uljepšavanje i uređivanje nevjeste čine sastavni dio toga dara u nekim krajevima Makedonije i Srbije, a javljaju se i u Kreševu u Bosni. Zanimljivo je da u vlaškom području na sjeveru Grčke nema kolača kao sastavnog elementa ovoga dara, dok se kolač javlja kao glavni predmet darivanja, a ponegdje i kao jedini dar u svim ostalim krajevima, pa tako i među Vlasima u sjeveroistočnoj Srbiji. U tom području svekrva također nije sudjelovala izravno u provođenju ovoga običaja. Ona je slala svoj dar, a to su činili i ostali ukućani i sav mladoženjin rod preko posrednika. Zanimljiv zajednički element su žene rođakinje koje su posredovale između mladoženjina roda i buduće nevjeste. Takav oblik posrednog darivanja nevjeste javlja se na čitavom prostoru zastupljenosti te pojave sve do podunavskih Bunjevaca, ali usporedo s obvezom upravo mladoženjine majke da najčešće osobno posjeti i daruje buduću snahu. Katkada je to činila naizmjenično sa ženama iz mladoženjina roda, kao što je to bio čest slučaj po Bosni i osobito u panonskim krajevima, uključivši i podunavske Bunjevce. Što je ishodišno područje ovoga običaja bliže, širi je krug posjetitelja bio uključen u ovaj običaj, a gubi se pojava naizmjeničnog posjećivanja. Kada ne bi bilo potvrda takvog načina *pohoda* nevjeste u Duvanjskom polju, u Gorskom kotaru (i tragova u velebitskom Podgorju i Bukovici, a možda i u Lici), po sjevernoj i srednjoj Bosni, pa čak i u Makedoniji), moglo bi se pomišljati da su se takvi specifični elementi ovoga običaja oblikovali tek u panonskome prostoru jer je ta pojava upravo karakteristična za taj prostor. Kombinacije elemenata običaja mogu biti različite, a istih ili sličnih elemenata katkada ima na raznim stranama. Ipak su neki od karakterističnih vlaških elemenata više zastupljeni u jugoistočnim područjima, koja su i teritorijalno bliža vlaškom izvorišnom području. I ovaj je običaj po svojoj prilici nastao uslijed prožimanja predslavenskih i slavenskih elemenata, a priključili su mu se kasnije i kršćanski elementi (vezivanje tih posjeta uz oglasno razdoblje). Postupnom akulturacijom (a možda i asimilacijom) razvili su se zanimljivi i osebujni oblici običaja. Poneki elementi ovoga običaja poprimili su i stanovita regionalna obilježja, iako zapravo gotovo da nema elementa toga običaja, a da se isti takav ne pojavljuje i u nekom drugom udaljenijem kraju. Isti elementi, dakle, mogu se pojaviti i u sasvim različitim krajevima, no njihovom različitom kombinacijom dobivaju se određene osebujne regionalne suvrstice istoga običaja.

2.2.1.2. Specifični nazivi za posjete sa svrhom darivanja te darovatelje

Već sam u prikazu predsvadbenog darivanja spomenula među ostalim i naziv *ob(i)lazak* i slične nazive, kojima su se ponekad takvi pohodi označavali. Varijante toga naziva javljaju se u Lici i po zapadnoj Bosni. Zanimljivi su stoga što se takav naziv koristi i u podunavskih Bunjevaca, ali u različitom značenju: dan prije svadbe ili na dan svadbe prije vjenčanja dolazi skupina svatova, pretežno mladeži, *obilaziti divojku, u oblaženje*. Neću se posebno baviti pojedinostima značenja tih naziva i suvrsticama sastanaka i posjeta koji su njime obuhvaćeni, no zanimljivo je i nije

slučajno da se takav naziv pojavljuje samo na određenim područjima. Jedan drugi naziv – *kolač* - za sastanak ove vrste također je zanimljiv, budući da ga podunavski Bunjevci u okolici Budimpešte koriste za označavanje sastanka kod drugog oglašavanja ili kao naziv za zaruke. Taj naziv spominje Erdeljanović kod ličkih Bunjevaca kao alternativan nazivu *oblaza(čina)*, a traga mu ima i u nekim novijim zapisima (Erdeljanović 1930:226; Krauesel 1955). Spominje se u dijelu Splitske zagore, u nekim selima Livanjskog polja i u Tomislavgradu.¹⁶⁶ Zanimljiva je pojava toga naziva za treći sastanak u predsvadbenom razdoblju u Žumberku (Muraj 1973:161). Tom se prigodom nosio kolač, kruh i vino u nevjestin dom, što je također suvrstica specifičnog običaja pohoda nevjeste sa svrhom darivanja, ali srasla sa službenim sastankom, a te se pojave katkada ne mogu sasvim jasno razlučiti jedna od druge.¹⁶⁷

Taj naziv upućuje na jedan drugi zanimljiv i specifičan naziv – *kolačare*, kojim se označavaju žene, sudionice toga običaja. Već sam ga spomenula kao specifičnog za podunavske Bunjevce, gdje se na pojedinim salašima u okolici Sombora koristio kao oznaka za žene koje su naizmjenično posjećivale buduću nevjestu i darivale je kolačem. S obzirom na Bunjevce osobito je zanimljiva varijanta naziva *kolačarice* u istom značenju u Moravicama u Gorskom kotaru (Vondraček-Mesar 1986). U međuprostoru potvrđen je još u istočnom Srijemu, u Nuštru, u susjednim Vidovicama i u okolici Dervente (*kolačaruše*) u Bosanskoj Posavini te u Duvanjskom i Livanjskom polju u jugozapadnoj Bosni.¹⁶⁸ Zanimljiva je potvrda naziva *kolačarke* u zapadnoj Makedoniji, za žene koje su nosile djevojci pogaču koju joj je slao momak, s tom razlikom da se radi o jednokratnoj posjeti više žena (Popovski 1972: 98-99). Nadalje se isti naziv *kolačari* koristi za momkove ukućane koji su nosili u djevojačku kuću dar u Boljevačkom kotaru u sjeveroistočnoj Srbiji i u Sjeničkom polju u jugozapadnoj Srbiji, a naziv *kolakari* u Maleševu u istočnoj Makedoniji za njegove muške rođake u istoj ulozi (Grbić 1909:162; Rajković 1982a:125-126; Pavlović 1928:225). U bačkih Šokaca u Sonti nazivom *pogačare* označavaju se žene koje na ovaj način pohode nevjestu (Bosić 1992:33). Naziv *kolačare* i njegove suvrstice imaju još jedno značenje: njime se u Lemešu kod Sombora označava nevjestina rodbina koja dolazi na pir s darovima za nevjestu i njezinu novu obitelj (Černelić 1986a). Taj naziv u drugih regionalnih bunjevačkih skupina u Podunavlju nije poznat, no zanimljivo je da je u opisu svadbenih običaja u Kačmaru u južnoj Mađarskoj poglavlje koje obrađuje dolazak nevjestina roda na pir (donose joj *pletenu kolač* u šarenoj torbi) naslovljeno *kolačare* (Batinkov 1977). Zanimljiva je potvrda toga naziva u istom značenju u Novigradu kod Zadra, a na otoku Rabu *kolačarice* su bile žene koje su nosile nevjestinu dotu (Bonifačić Rožin 1954b; *ibid.* 1953b). Ta je pojava poznata i u nekim udaljenim krajevima, u aleksinačkom Pomoravlju i u Debru i Župi u zapadnoj Makedoniji (Antonijević 1971:153; Manojlović 1935:69). Naziv *kolačare* u ovome značenju, premda rijetko potvrđen, pojavljuje se razasuto

¹⁶⁶ Alaupović-Gjeldum 1995-1996: 66-67; Kajmaković 1963:205; Hrga 1995; Nuić 1897-1898.

¹⁶⁷ Naziv *kolač* katkada se javlja i u drugom značenju, što ovdje nije predmet razmatranja.

¹⁶⁸ Bosić 1989-1990:259; Domaćinović s.a.; Adžaga 1997; Janjić 1959-1960; Kajmaković 1961: 204-205; Zubac-Ištuk 1994:65; Hrga 1995.

na raznim stranama jugoistočne Europe, upravo na područjima drugih već ranije uočenih specifičnih pojava.

2.2.1.3. Srodni elementi predsvadbenog darivanja s obvezom darivanja nevjeste nakon vjenčanja

Premda se u prikazu oblika darivanja u ovome poglavlju nastojim držati određenog kronološkog redoslijeda, postoje srodni elementi u običajima koji su se prakticirali i nakon vjenčanja i svadbe, katkada se oni u istim lokalitetima ili područjima udvostručuju, rjeđe se prakticiraju samo u razdoblju nakon svadbe. Ovi običaji sadrže brojne zajedničke elemente s darivanjem u predsvadbenom razdoblju te se iz tog razloga na njih osvrćem u kontekstu predsvadbenog darivanja.

Nakon vjenčanja, na sličan način kako se to drugdje činilo u predsvadbenom razdoblju, žene iz mladoženjina roda nosile su nevjeste darove na glavi u okićenim *konistricama* i *koficama*, koji se u Zlarinu sastoji od tekstilnih predmeta, a u Jezeranama na Murteru od pogače, kolača, slastica i vina; na Zlarinu takav su dar nosile predstavnice oba roda (Furčić 1980:324; Rajković 1982:545; 30. međunarodna... 1996). Ovakav primjer preslikavanja običaja s proširenim krugom sudionika (u Zlarinu) i izmijenjenog redoslijeda pokazuje da su ove dvije pojave srodne po nekim osnovnim elementima: *pohođenje* i darivanje nevjeste. Katkada su povezane i istim nazivom *kolačare* za različite sudionike običaja. Zanimljivo je da u Duvanjskom polju posjet nevjestine majke i žena iz njezina roda podsjeća na predsvadbene pohode žena – nose joj na dar hranu, piće, češalj, vunu i pogaču, a takav se posjet naziva *na kolač* (Đikić 1989:27). Prema drugim izvorima *kolačarice* su na tom području nosile nevjeste kolač u predsvadbenom razdoblju, dok izvori iz ranijih vremena potvrđuju da su žene išle *na kolač*. Oba ta naziva potvrđena su i u Livanjskom polju (Hrga 1995). Taj se naziv u nekim krajevima koristi za žene koje su nosile darove nakon svadbe za razliku od njihove češće zastupljene pojave u predsvadbenom razdoblju. *Kolačaricama* su se nazivale djevojke koje su donosile kolače iz nevjestine kuće nakon pira u Ivčević Kosi u Lici. Zanimljivo je da se taj običaj navodi kao noviji, što bi moglo značiti da je u ovom kraju Like nastao pod utjecajem običaja u susjednim krajevima, što međutim u drugim izvorima nije potvrđeno (Hećimović-Seselja 1985:162). U Andrijevcima u Slavonskoj Posavini to se značenje proširilo na sve žene koje su nakon pira nosile dar u kolaču kao predstavnice svake kuće koja je sudjelovala u svadbi (Markovac 1935:244).

Nakon što je nevjesta prešla u rod svojega muža njezini ukućani i rodbina našli su se u istoj situaciji u kojoj je ranije bila mladoženjina strana, još dok im nevjesta pravno nije pripadala. Sličnost i razlika je u tome što je, uvjetno rečeno, nevjesta promijenila stranu, pa su se zapravo običaji s gotovo istim sastavnim elementima ponavljali, ali su se obrnule strane koje prakticiraju ovakav oblik darivanja. Premda su određeni specifični elementi dolaska nevjestinih roditelja i rodbine na pir s darovima za nju i njezine nove ukućane zanimljivi i premda ih se može slijediti gotovo u istim prostornim odnosima kao i prethodnu pojavu, neću se tom pojavom posebno baviti. Kod Vlaha u sjevernoj Grčkoj taj je običaj vrlo ceremonijalan i važan dio

svadbenih običaja. Poznaju ga i lički i podunavski Bunjevci: nevjestina majka nosila je *pletenu kolač* svojoj kćeri na dar, da spomenem samo najosnovniji element tog običaja kod Bunjevaca.¹⁶⁹

2.2.2. Mladoženjina obitelj ima obvezu darovati nevjesti vjenčano ruho

Već sam u prethodnom poglavlju u okviru razmatranja teme o posjećivanju i darivanju nevjeste u predsvadbenom razdoblju spomenula da su te dvije obveze mladoženjina roda katkada povezane, tako da se istom prigodom (ili pri jednome od tih pohoda kada ih je bilo više) budućoj nevjesti na dar nosilo i svadbeno ruho. Na pretpostavljenom izvorišnom području ovih pojava na jugu, te su dvije pojave također povezane, premda im se pojedini sastavni elementi razlikuju. U Vlaha u Samarini u sjevernoj Grčkoj nevjesti se nije nosilo na dar cjelovito vjenčano ruho, već samo veo i ukrasi za glavu, češalj, nakit i određena kozmetička sredstva dan uoči vjenčanja. Zanimljivih primjera preplitanja ova dva običaja ima i na drugim područjima, što je rjeđi slučaj nego što je to njihova usporedna pojavnost na istom području kao dva odvojena običaja. Ima krajeva u kojima je bio poznat samo jedan ili samo drugi oblik predsvadbenog darivanja.

U razmatranju ove pojave ponovno započinjem s podunavskim Bunjercima. U regionalne bunjevačke skupine u okolici Sombora obveza darivanja odjeće i obuće zaručnici povezana je s nošenjem svekrvina dara u kolaču na *prsten* ili *rakiju* (zaručke). Ovaj se običaj prakticirao u Subotici i okolnim naseljima kao zaseban običaj. O tome ima podataka i u pojedinim starijim izvorima. O kupovini ruha dogovarale su se dvije svatovske strane obično na zarukama. Pojednosti običaja u izvorima neznatno se razlikuju, a katkada ima neizravnih podataka, no osnovni zajednički element je obveza svekra ili mladoženjine obitelji uopće kupovina vjenčanoga ruha budućoj snahi.¹⁷⁰ Ponegdje se isticala i mogućnost da se umjesto kupovine budućoj snahi davao novac za vjenčano ruho (Prčić 1927:168). Prema Erdeljanoviću djevojka je još u predsvadbenom razdoblju kod svakog posjeta i sastanka s mladoženjinim rodnom dočekivala goste u svekrovom ruhu, a također je bila obučena u to ruho kad je odlazila na misu u pratnji zaručnikovih rođakinja (1930:235). To bi značilo da je ruho trebalo ranije kupiti budućoj snahi, što bi podrazumijevalo i poseban dogovor o kupovini takvoga ruha još prije zaruka. Moguće je da je to jedna od varijanti ove pojave u podunavskih Bunjevaca. Za razliku od ostalih, jedan od članaka iz prošlog

¹⁶⁹ Međutim, ta je pojava znatno šire prostorne zastupljenosti i upravo zbog toga valjalo bi je razmatrati u njezinoj ukupnosti, a ne samo s osvrtom na određene specifične elemente. Tek bi takvim pristupom ovoj pojavi određeni specifični elementi mogli biti na pravilan način klasificirani, a daljnjim postupkom njihove kombinacije u prostoru bilo bi moguće utvrditi i njihov uzročno-posljedični suodnos. Ima naznaka da bi proučavanje ove pojave također moglo dati doprinos istraživanju etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca, međutim, pritom ne bi bilo uputno istraživanje svesti samo na određene izabrane elemente pojave. Samo utemeljeno i dobro koncipirano istraživanje, koje bi obuhvatilo pojavu sa svim njezinim sastavnim elementima na ukupnom prostoru njezine pojavnosti, moglo bi dati pouzdane rezultate, a takav pristup jednoj složenoj temi prelazi okvire ovoga rada.

¹⁷⁰ Staniša 1899:39; Bellosics 1909:402; Rajić 1919:45.

stoljeća donosi nešto opširniji opis ovoga običaja, koji ukazuje na važnost ovoga običaja u daljoj prošlosti.

Dvije svatovske strane dogovarale su se što će se kupiti budućoj nevjesti od ruha:

... suknja, rekla, prusluk i ostalo razume se da mora biti od teške svile, jer zlo ako devojački rod ruvu zameri, ali još dvaput gore, ako đuvegija primeti, da mu je mlada lošije odevena od mlade starijega mu brata. Kako se u dućan uđe, dućandžija odma pozna svoju mušteriju. Svekru se odma donese stolica i posluži se šljivovicom. Razmete se čitava bolta. Ne pita se tu za cenu, nego što se mušteriji dopadne to se nemilice kroji. Ne pita, do duše, boltadžija ni za novce: ta on već poznaje čiča Stipana i Bartola, oni će to već izduvati, ako nikako drugčije, a ono će gospodar Toma, Joca ili Manojlo ocepiti 2-3 lanca zemlje, pa kvit račun. Što mora biti, mora! Grdna bi bila sramota da je čovek gori od drugih, koji su od njega lošiji, ili koji su mu ravni. Kad se ruvo kupi nose ga šnajci, da ovaj kroji i šije (Knežević 1881:115-116).

Prema novijem radu uoči svadbe mladoženjina je majka s jednom rođakinjom i budućom *snašom* išla kupovati vjenčano ruho. Kupovala se i obuća, ukras za glavu *vinac*, a kupovao se i cvjetni buket ako je bio u modi (Kujundžić 2004:53).¹⁷¹

Terenska istraživanja potvrdila su taj običaj u okolici Subotice. Dogovarali bi se na *piću* (zarukama) što će od vjenčane opreme momkova strana darovati djevojci: „vinac, ruvo, cipele, sve što treba za vinčanje“ (Anica Balažević, r. 1914., Tavankut); u Đurđinu se odjeća budućoj snahi donosila na poseban sastanak prije vjenčanja (Černelić 1986a; ibid. 1984a). Najnovija istraživanja u Bačkoj potvrdila su ove podatke, a u novije vrijeme se i u subotičkom kraju ova dva običaja spajaju i vjenčana oprema postaje dio zaručnog dara. Ovaj se običaj prakticira i danas u modificiranom obliku i postao je neizostavan dio zaručnih darova. Osobito su popularne posebno ukrašene kutije u koje se gotovo redovito kao dar slaže i vjenčano ruho za buduću nevjestu. Njih još uvijek izrađuju pojedine Bunjevke, no još od 1950. godine postoji i posebna trgovina u Subotici u kojoj se naručuju i kupuju ukrasne kutije obložene svilom različitih oblika, boja i veličina te svjedoče o opstojnosti ovoga tradicijskog predsvadbenog običaja u modificiranom obliku (usp. Černelić i Jaramazović 2010:221, 231-235) Taj je običaj bio poznat i u Bunjevaca u južnoj Mađarskoj. Prema ranijim istraživanjima dobiveni su sljedeći podatci: u Vancagi je *đuvegija* zaručnici uz odjeću posebno kupovao još i cipele; bogatije obitelji uz vjenčano ruho darovale su *snaši* i lanac s dukatima, a u Kaćmaru su se dogovarali hoće li joj svekar dati novac za ruho ili će ga sam kupiti (Batinkov 1977; Černelić 1983). Najnovija istraživanja potvrdila su da se ovaj običaj prakticirao i drugim bunjevačkim naseljima, ali je za razliku od ostalih regionalnih bunjevačkih skupina danas izvan običajne prakse. U Vancagi, Kaćmaru i Čavolju kazivači su naglasili da

¹⁷¹ Nije precizirano kad je to ušlo u modu, no rad u kojemu se iznose ovi podatci zapravo je fotomonografija. Buket cvijeća pojavljuje se prvi put na fotografiji iz 1912. godine, a od sredine dvadesetih godina sve se češće pojavljuje na vjenčanim fotografijama (usp. ibid. 23-50).

su taj običaj prakticirali bolje stojeći zaručnikovi roditelji: „...ko je malo bolji moro je kupit ruvo“, (Marija Matoš, r. 1925., Kačmar) „kupovao se plišani kabat za snašu“ (Katica Zelić, r.1922., Vancaga) ili se kupovao materijal koji se nosio *šnajderki*: „... svekrva je nosila ruvo i vinac.“ (Roza Petrekanić, r. 1936., Čikerija); u Gari su također kazivači naglasili da se materijal za vjenčanicu nosio *šnajderici* (Černelić 2012).

Ne ulazeći u sve pojedinosti običaja na širem prostoru jugoistočne Europe, osvrnut ću se na njegov osnovni element: obvezu darivanja vjenčanoga ruha budućoj snahi. Najčešće se kao osoba zadužena da se za to pobrine spominje svekar. Često se ne ističu sve pojedinosti pa nije uvijek jasno uključuje li ta obveza i kupovinu obuće za nevjestu. Ponegdje se spominje samo obveza darivanja vjenčanog oglavlja, cipela i nešto od odjeće. Katkada se spominje jedan od tih artikala, a drugi put se javljaju u različitim kombinacijama. Pored ovoga običaja u nekim dinarskim krajevima i po Jadranu djever, a katkada i kum, donosili su nevjesti na dan vjenčanja obuću, a često je njegova dužnost bila i da je obuče.¹⁷²

Kupovanje vjenčanog ruha nevjesti prakticiralo se i u bačkih Šokaca (Bosić 1992:4). U Baču je svekar vodio snašu da *pazare*: išli su *svekrovo ruho krojit*, a na taj način u pratnji majke i rođakinja kupovalo se vjenčano ruho za nevjestu i u srijemskih Srba (Bartolović 1944:25; Bosić 1989-1990:259). I srijemski Hrvati su pridavali važnost obvezi mladoženjine strane da nevjesti kupuje svu potrebnu opremu za vjenčanje, dok joj se odjeća koju će obući drugoga dana darovala još na prošnji (Lasić 1997). Takav običaj poznavali su i Srbi u Somboru i ponegdje u Banatu (Dimitrijević 1969-1970:92; *ibid.* 1958:240; Petrović 1931:92). U podunavskom dijelu Banata i pojedini su časnici imali obvezu kupovanja pojedinih dijelova vjenčane opreme budućoj nevjesti (Cvar s.a.). U Hrvata u mađarskom dijelu Baranje svekar je kupovao nevjesti svu opremu, a u nekim selima hrvatske Baranje darovao joj je samo cipele (Sárosacs 1968:110; Mihaljev 1976:39). Taj je običaj poznat u Srijemu i Slavoniji.¹⁷³ U većini potvrda ističe se da su svekar i svekrva, katkada i drugi ukućani, vodili buduću snahu na *vašar* i kupovali joj odjeću po njezinoj želji, a u Retkovicima, Sikirevcima i Andrijevcima kao dar izdvaja se i ogledalo.¹⁷⁴ U našičkom kraju svekar je kupovao nevjesti haljinu za vjenčanje ili joj je darovao novac da si sama kupi što joj je potrebno (Petrović 1985). Zanimljiva je upravo obrnuta situacija zabilježena u Vrbici kod Đakova. Punac i punica bili su dužni kupiti odjeću budućem zetu (Šalić 1990:96). U nekim selima Srijema djever je bio dužan nevjesti kupiti vijenac i *šlajer*, ponekad joj je kupovao i cipele (Stojanac s.a.). Novija inačica ovoga običaja potvrđena je i u zapadnoj Slavoniji u okolici Novske: budući mladoženja je nabavljao svadbenu *krunu* desetak dana prije svadbe, a u Gornjim Bogičevcima je naglašeno da

¹⁷² Ta dva običaja ipak treba odvojeno razmatrati. Običaj obuvanja nevjeste karakterističan je vlaški običaj koji međutim u podunavskih, a ni u primorsko-ličkih Bunjevaca nije poznat, te stoga tu pojavu neću posebno prikazivati, no treba je izdvojiti kao posebnu i ne brkati s obvezom darivanja vjenčane opreme, premda katkada i te dvije pojave mogu biti isprepletene.

¹⁷³ Bogišić 1974:252; Ilić Oriovčanin 1846:73; Stojanović 1881:223; Lovretić 1897:435-436.

¹⁷⁴ Kravić s.a.; Pukler 1882:85; Filakovac 1906:112; Matasović 1995:19; Marković 1986:28; Markovac 1935:245; Toldi 1994:104; Kurjaković 1896:152-153.

joj je bio dužan donijeti *kajišane opanke* na dar, no ona ih nije nosila tijekom vjenčanja, već drugog dana svadbe u svom novom domu (Škrbić 2000-2001:191). Odjeću je budućoj nevjesti za drugi dan svadbe u kojoj će ići u crkvu, kupovala svekrva još i u Podravini, što je zasad izolirana potvrda te pojave u ovim krajevima Hrvatske (Dolenec Dravski 1987:74). Obveza momka da kupi budućoj ženi čizme ili opanke, a u novije vrijeme nakit, zabilježena je još i u Pokuplju (Drganc 1935:215).

Potvrda o kupovanju vjenčanoga ruha nevjesti ima po Bosni i u dijelovima Hercegovine, većinom u Hrvata.¹⁷⁵ U Varcar-Vakufu vjenčana odjeća za nevjestu nosila se još u okviru običaja predsvadbenog posjećivanja nevjeste (Klarić 1897:699). Prema drugom izvoru u istom mjestu nosio se tom prigodom budućoj snahi nakit i haljina koju je ona bila dužna odmah obući i tako odjevena izići pred goste (Lilek 1898:48). U okolici Tuzle nevjestini su roditelji tražili od mladoženjinih roditelja da budućoj nevjesti kupe vjenčano ruho (Filipović 1960:230). U Hrvata u Livanjskom polju i u Srba u okolici Jajca momkova kuća bila je dužna nevjesti darovati *prisvlačilo*, dakle, odjeću koju će obući nakon što skine vjenčano ruho drugoga dana svadbe, a u Srba ikavaca u Livanjskom polju darovali su joj *ječermu*, dakle, dio odjeće ili joj platili po dogovoru umjesto toga „zlatnom deseticom“ (Kajmaković 1961:204; 211; Hrga 1995; Lilek 1898:29). Noviji arhivski izvori potvrđuju da se u nekim selima Livanjskog polja nekada nevjesti nosilo na dar i vjenčano ruho (Duvnjak 1996). Svekar je nosio budućoj snahi cipele i dijelove vjenčanoga ruha u Gackome u istočnoj Hercegovini (Delić 1907:267). Nevjestu se darovalo odjećom po dogovoru u Varešu u srednjoj Bosni i u gornjoj Hercegovini, a djever je bio dužan donijeti joj ogledalo i češalj, u gornjoj Hercegovini uz to i iglu i crvenu svilu, a u Varešu sapun i cipele (Lilek 1898:52; Bratić 1903:387). Slična je kombinacija darova budućoj snahi potvrđena i u Srba na Baniji (Begović 1986:163).

Zanimljive su potvrde po sjevernom Jadranu u Istri i Primorju (po Valvazoru samo dijelovi odjeće i cipele), na Kvarnerskim otocima Cresu i Krku i na Pagu.¹⁷⁶ Ovaj je običaj bio poznat i primorskim Bunjevcima na obroncima Senjskog bila. Prema riječima Grge Nekića iz Žuklja momkovi su roditelji kupovali vjenčano ruho i cipele za mladu i donosili joj na zaruke u prvoj polovini 20. stoljeća. U Rončević Dolcu je Elizabeta Nekić kazivala da se zaručnici darovao novac kojim je ona kupovala stvari potrebne za vjenčanje. Kasnije, u drugoj polovini 20. stoljeća bilo je uobičajeno da su momak i djevojka, nakon što su se dogovorile zaruke, zajedno odlazili u Rijeku ili Senj izabrati prstenje i vjenčanu odjeću djevojci, što je momak bio dužan kupiti (Černelić 2006:61-62). Na području Krivoga Puta potvrđena je suvremenija inačica običaja: zaručnik je kupovao platno za odjeću od kojega će se šivati njezina vjenčanica, odnosno to su zaručnici mogli i zajedno kupovati, s tim da je zaručnica birala, a zaručnik plaćao (Ivić 2009:154). Zanimljiva je potvrda kombiniranih običaja nošenja kolača i vjenčanoga ruha u predsvadbenom razdoblju u Jasenicama u južnom velebitskom Podgorju. Vjenčano ruho, koje se šilo kod mladoženje, nosili su svekar i

¹⁷⁵ Janjić 1959-1960; Kristić 1949:115; Lilek 1898:53; K. 1870:418; Buconjić 1908:90; Filipović 1949:171; Š...ć 1888:65; Stanković 1887:42; Semiz 1903:590; Palunko 1908:254.

¹⁷⁶ Mikac 1963:298, 344; Popović 1948; Linardić 1918:270-271; Zec 1918:162; Širola 1938:100.

svekrva budućoj snahi, poslagano na velikom kolaču (Černelić 1984b). Ta je potvrda zanimljiva i stoga što je to ujedno najzapadniji bunjevački trag ovoj kombiniranoj pojavi, dok je nošenje kolača na dar nevjesti potvrđeno i u Lici i Gorskom kotaru. Traga ovome običaju ima i u Kruševu u okolici, iako ga spominju samo rijetki kazivači: u bogatijim obiteljima svekar i svekrva nosili su vjenčanu odjeću budućoj snahi (Černelić 2010-2011). U Dalmaciji nadalje nema kontinuiteta toj pojavi sve do područja ušća Neretve. U Komarni su djeveri nosili djevojci momkov dar kad su dolazili po njezinu opremu: vjenčano ruho, cipele i ogledalo, a u Kuli Norinskoj momkov otac nosio joj je na zaručke prsten i novac, kojim je ona kupovala svadbene darove i vjenčanu opremu (Milićević 1964). Na Pelješcu je svekrva u pratnji druge žene iz kuće još iza zaručka nosila budućoj nevjesti punu *koficu* odjeće, svile i cipele, koje je zaručnici kupovao zaručnik. Ovaj je običaj također zanimljiva kombinacija s običajem ženskog *pohoda* i darivanja nevjeste (Fisković 1971:283). Ne ističe se posebno da je riječ o vjenčanoj opremi pa bi, s jedne strane, ova pojava mogla tip-ski biti bliža obvezi darivanja nevjeste u predsvadbenom razdoblju, ali po sadržaju dara, s druge strane, bliža je običaju darivanja vjenčanoga ruha nevjesti. Očito se radi o ispreplitanju ta dva, u osnovi bliska običaja. Suvrstica ovog običaja javlja se u Risnu u Boki kotorskoj na jugu Jadrana, gdje nevjesti nekoliko dana pred svadbu mladoženjin brat sa sestrom ili nekom drugom ženom iz roda ne nosi odjeću, već *bječve*, cipele, ogledalo i češalj na dar (Stefanović Karadžić 1867:105). U Prčnju u Boki kotorskoj, prema arhivskoj građi zaručnik je petnaest dana prije vjenčanja poveo svoju zaručnicu i njezinu majku da joj kupi bijeli vijenac kojega će nositi na glavi, rukavice, cipele, suncobran i druge potrebštine za vjenčanje. Prilikom trećih *nuncijs* pred vjenčanje nosio joj je te darove na *gvanitijeri* (Hrvatovski 1887). Nadalje je ta pojava bila poznata u nekim jugoistočnim krajevima Crne Gore.¹⁷⁷ Djever je u Paštrovićima u Crnogorskom primorju nosio nevjesti cipele koje joj je slao mladoženja, no to je dio šire zastupljenog običaja darivanja obuće na tom području i dalje duž jadransko-dinarskog pojasa sve do Istre; u susjednom Spiču uz obuću nosio joj je na dar i svadbene vijenac (Vukmanović 1960:312-313; *ibid.* 1952:600).¹⁷⁸

Potvrda ove pojave ima i po Srbiji, katkada u kombinaciji s obvezom darivanja nevjeste u predsvadbenom razdoblju (Debeljaković 1907:187; Nikolić 1910:203). U drugim krajevima Srbije taj je običaj nešto češće zastupljen od predsvadbene obveze posjećivanja i darivanja nevjeste. Najčešće je momkova kuća imala obvezu darovati zaručnici kompletnu vjenčanu opremu; u Jadru u zapadnoj Srbiji dužnost im je darovati nevjesti *preoblačilo*, cipele i prsten, u jugozapadnoj Srbiji obuću i vijenac, a za potrebe nabavke i pripreme vjenčanoga ruha darovali su joj i novac, tek u novije vrijeme katkada i vjenčanu haljinu.¹⁷⁹ U nekim krajevima ističe se da je nevjesta osobno sudjelovala u izboru i kupovini vjenčanoga ruha (Đorđević 1958:445-446;

¹⁷⁷ Jovićević 1911:751; Erdeljanović 1911:751; Dučić 1931:220; Barjaktarević 1955:235; Spasojević 1999:86, 98, 102, 124, 242, 251.

¹⁷⁸ Pojavu darivanja obuće valjalo bi detaljnije istražiti ne bi li se utvrdilo je li taj običaj povezan s običajem darivanja vjenčane opreme nevjesti.

¹⁷⁹ Manojlović 1933:40-41; Antonijević 1971:144; Mihailović 1971:88; Knežević-Jovanović 1958:93; Petrović 1948:277; Pantelić 1967:121; Rajković 1982a:126; Blagojević 1984:251.

Mijatović 1907:13). Posebno izdvajam ovu pojavu na vlaškim područjima sjeveroistočne Srbije, gdje je mladoženja sam ili svekar darovao budućoj nevjesti najčešće kompletnu vjenčanu opremu; u Gornjoj Resavi je bilo važno da joj daruje vijenac, opanke i nešto od odjeće, a kum joj je posebno donosio oglavlje koje će nositi kao udata žena (Pantelić 1981:204; Grbić 1909:154; Bošković-Matić 1962:140). U okolici Zaječara mladoženjin otac nosio je budućoj snahi odjeću i dukate na *pogodbu* i tek su se potom zaručnici mogli pojavljivati zajedno na javnom mjestu. Nije, međutim, jasno navedeno je li riječ o vjenčanom ruhu. Zanimljiv je način donošenja vjenčanog ruha u Negotinskoj krajini kod Vlaha na dan vjenčanja. Tu dužnost je obično imao djever u Srba i ponegdje u Vlaha; u Prahovu je odjeću nosio *strčala* na način da je pojedine dijelove odjeće navukao preko sebe, a u Mihajlovcu je odjeću nosio preko dulje motke (Pantelić 1970:133, 138).

Ova pojava je u Bugarskoj imala, čini se, regionalan karakter. Prema dostupnim podacima poznata je u sjeverozapadnoj Bugarskoj (Elčinova 1989:117). U Makedoniji je potvrđena samo u Maleševu (Pavlović 1928:226, 228).

Već sam na početku poglavlja napomenula da je suvrstica ove pojave u kombinaciji s predsvadbenim pohodom i darivanjem nevjeste poznata i kod Vlaha u sjevernoj Grčkoj (Wace i Thompson 1972:111). Zanimljivo je da su se u ovoj vlaškoj skupini darovali nevjesti samo dijelovi vjenčanog ruha: oglavlje i ukrasi za glavu, češalj, ogledalo i kozmetička sredstva. Mladoženja je imao obvezu poslati vjenčano ruho nevjesti i u drugih balkanskih naroda, u južnoj Albaniji uz to još i kapu s ušivenim zlatnicima i nešto zlatnika posebno, a u sjeveroistočnim krajevima Grčke u području planine Pelion, nosili su joj mladoženjini prijatelji uz odjeću i druge darove koje joj je slao mladoženja (Hahn 1853:144; Rennel Rodd 1968:91). I Albanci na Kosovu poznaju suvrsticu ovoga običaja: nevjesta je dobila na dar svadbeni veo i odjeću koju će obući kada skine vjenčano ruho (Skuhala 1997).

Obveza darivanja vjenčane opreme budućoj nevjesti zanimljiva je suvrstica pojave darivanja nevjeste uopće u razdoblju do vjenčanja; nakon tog razdoblja takva se obveza prenosi na nevjestine roditelje i rodbinu. Izričitih primjera ispreplitanja ovoga običaja s prethodno razmatranim običajem darivanja nevjeste kolačem i/ili drugim darovima ima malo. Osim što je to slučaj kod Vlaha u sjevernoj Grčkoj i u podunavskih Bunjevaca u somborskog kraja, a u novije vrijeme i u subotičkom kraju (usp. Černelić i Jaramazović 2010:175), te dvije pojave isprepletene su još samo na raznim stranama kao izolirane pojave: na Kosovu, u Lužnici i Nišavi jugoistočnoj Srbiji, u Jasenicama u južnom velebitskom Podgorju i u Varcar-Vakufu u Bosni. Već sam ranije naglasila da su ta dva običaja srodna i bliska i da nije uvijek sasvim jednostavno odvojiti jedan od drugoga. Možda bi brojni navedeni primjeri darivanja odjevnih predmeta (koji se ne smatraju dijelom vjenčanog ruha ili se to barem posebno ne ističe) mogli biti suvrstica iste pojave. Međutim, prikazane su kao dvije odvojene pojave, budući da su većinom kao takve zabilježene i u istom izvoru. Moguće je da su one izvorno bile povezane u okviru ukupne obveze mladoženjina roda prema nevjesti i njezinim ukućanima, koja se u raznim krajevima

mogla razvijati na različite načine. Nevjestu je bilo potrebno darivati određenom količinom dara, kao nekom vrstom otkupne cijene njezinim roditeljima za gubitak kćeri. Možda su pojave koje sam svrstala kao dvije tipološki odvojene, zapravo podvarijante jedne šire zajedničke pojave, no istovremeno je moguće da su se te dvije pojave, kojima je zajednički nazivnik obveza darivanja buduće snahe u predsvadbenom razdoblju, spojile uslijed reduciranja broja predsvadbenih sastanaka, što se na međusobno udaljenim područjima jugoistočne Europe moglo odigravati u različito vrijeme. Dakle, moguće je razdvajanje, ali isto tako i spajanje srodnih elemenata običaja.¹⁸⁰ U prvom redu zanima me prostorni suodnos ove dvije pojave, dakle, razvojni put od vlaških ishodišnih prostora pa do prostora u kojima obitavaju primorsko-lički i podunavski Bunjevci. Nerijetko su se prakticirale neovisno jedne od druge u istoj sredini, a katkada i kao isprepletene pojave. Obje te mogućnosti potvrđene su u podunavskih Bunjevaca, dok su u primorskih Bunjevaca odvojene, da bi u južnom velebitskom Podgorju također bile povezane. Najčešće su te dvije pojave ravnomjerno zastupljene na određenom prostoru, no ne uvijek nužno i na istom području (Bačka, Srijem, Baranja, Slavonija, Bosna, Jadran, Crna Gora). U nekim je krajevima darivanje vjenčanoga ruha gušće zastupljena pojava (po Srbiji), a katkada je to slučaj s darivanjem kolača u kombinaciji s drugom vrstom darova u predsvadbenom razdoblju na nekoliko tipološki izdvojenih načina (Lika, Gorski kotar, Makedonija, Bugarska). Ishodište tih specifičnih pojava moralo bi biti zajedničko. Njihov prostorni razmještaj, kao i sastavni elementi običaja upućuju na njihovo predslavensko podrijetlo, koje u sebi sadrži i elemente slavenskog naslijeđa. Čini se da su elementi običaja, koji su se stjecajem povijesnih okolnosti susretali, bili kompatibilni, pa su se elementi različitog podrijetla bez većih poteškoća mogli prilagoditi jedan drugome. Dok se običaj na sjeveru Grčke čini manje prožet elementima slavenskog kulturnog sloja, taj je utjecaj više izražen u Vlaha sjeveroistočne Srbije, gdje ujedno ima više sastavnih elemenata običaja, kakvi se pojavljuju i u zapadnim i sjevernim krajevima. Međutim, da bi se utvrdilo njihovo konačno ishodište bio bi nužan širi pristup tim pojavama. Međutim, moj interes usmjeren je prema procesima nastajanja, oblikovanja i širenja pojedinih pojava da bi bilo moguće ući u trag njihovome ishodištu s obzirom na mjesto i vrijeme nastajanja i oblikovanja hrvatske bunjevačke subetničke skupine, koja je, dobrim dijelom, ako ne i jedina, zaslužna što su se te pojave, koje u osnovi pripadaju predslavenskom kulturnom sloju, proširile prema zapadnim jadransko-dinarskim i sjevernim panonskim prostorima.

2.2.3. Skupljanje novca na kolač za nevjestu

Već su moja ranija istraživanja dala osnovne naznake o važnosti uloge kolača u bunjevačkim svadbenim običajima (usp. Černelić 1991:139-145). Na tu sam se pojavu osvrnula i u ranije spomenutom radu te ću stoga prvo dati kraći pregled već

¹⁸⁰ Međutim, ni za jednu ni za drugu mogućnost tumačenja nema dovoljno jasnih pokazatelja, a osim toga to i nije predmet istraživanja te stoga ne bi bilo uputno ulaziti u tumačenje izvornog značenja te pojave i traženje njezinih korijena.

utvrđenog prostornog rasporeda te pojave, da bi se nadalje utvrdila njezina zastupljenost i na prostoru čitave jugoistočne Europe.

Polazište za razmatranje ove pojave običaj je nošenja kumova kolača nevjesti na dar, zabilježen u bunjevačkim naseljima u južnoj Mađarskoj. Na kumov su kolač svatovi, kada su dolazili po nevjestu, stavljali ili bacali metalne novce, tako da je svatko mogao vidjeti koliko je tko novaca dao. U Vancagi, Bikiću, Aljmašu i Gari taj se kolač potom sjekao i nevjesta ga je dijelila svatovima. Samo je u Vancagi i Aljmašu naglašeno da je kum prvi bacao novac na kolač. U Gornjem Sentivanu prema rukopisnoj građi kuma je zasjekla taj kolač iznad nevjestine glave, prelomila ga na četiri dijela i stavila nevjesti u pregaču, a prema terenskim istraživanjima, kolač se lomio na pola, jedna polovica je pripala nevjesti, a drugu polovicu je ona dijelila svatovima (Ibid. 55, 139, 141). U Čavolju je sakupljeni novac i polovicu kolača mali djever (nevjestin brat) predavao svojoj majci u krilo, a drugu su polovicu reduše podijelile gostima (Mandić 1975:124). Prema starijem izvoru takav je običaj potvrđen i u Baji: nevjesti su nosili kolač sličan lepinji, a svatovi su ga napunili novcima (Bellosics 1909:403). Drugim regionalnim bunjevačkim skupinama u Podunavlju (u okolici Budimpešte i u Bačkoj u Vojvodini) ta pojava nije bila poznata, a niti drugim etničkim skupinama na tom prostoru, kao ni među drugim bunjevačkim ograncima (primorsko-ličkim i dalmatinskim) u ovome obliku, premda naznaka o nekim mogućim srodnim elementima ima, na što ću posebno ukazati. Takav postupak s kolačem osobito je raširen u Istri, gdje prema većini podataka ima prilično ceremonijalan karakter. Ponegdje su se dvije svatovske strane natjecale koja će dati više novca. Novac je bio namijenjen nevjesti, a kolač je pripadao onoj strani koja bi sakupila više novaca. Ponegdje su se pojedini časnici natjecali koji će dati više, u Trsteniku djever, a u području Lupoglava i Cerovlja kum, da bi se izborili za kolač. Na području Buzeta, Cerovlja, Lupoglava i Huma nevjesta i mladoženja su međusobno lomili kolač, a prelomljeni kolač je ona trgala u sitnije komadiće i dijelila ih svatovima (Černelić 1991:142). Po svoj prilici na Istru se nastavlja i pojava sabiranja novca na kolač u Sloveniji, potvrđena samo prema Valvazoru u području Vipave, gdje se novac zaticao u zareze napravljene za tu svrhu u kolaču. Koliko znam, u drugim krajevima Slovenije taj običaj nije poznat. Jedino je nevjesta dobila dar od svatova kad im je dijelila kolač u Goriškom prema podatcima iz 19. stoljeća. Ne ističe se pritom posebno kakav je to dar (Ložar 1944: 300).

U pojedinim krajevima Like (okolica Metka i Otočca) prema arhivskoj je građi potvrđeno da je nevjesta sjekla i dijelila svatovima kolač, a oni su joj bili dužni platiti za dobiveni komadić kolača (Krauesel 1955; ibid. 1956). Istraživanja u Pazarištima potvrdila su u takav običajni postupak u selu Popovači. Nevjesta je ujutro drugog dana svadbe sjekla i dijelila svatovima po komadić kolača, a oni su joj uzvraćali novcem kojega su stavljali na *pladanj* (Černelić 1996). U okolici Otočca i u Pazarištima riječ je o kolaču kojega su donijeli nevjestini roditelji i rođaci na pir. Nevjesta je u Jasenicama u južnom velebitskom Podgorju dobila kolač koji je dijelila svatovima, tko je želio dobiti komadić kolača morao je za to platiti (Rapo 1989). Traga tome običajnom postupku ima i u sjevernoj Dalmaciji. U Poljicama kod Zadra zabilježeno

je da je nevjesta lomila i dijelila prijateljicama kolač, a zauzvrat od njih dobila na dar kolač, bluzu i podveze (Bonifačić 1955d). Prema najnovijim istraživanjima traga toj pojavi bilo je u Bukovici. U Kruševu je nevjesta dijelila od kolača svim svatovima po komadić, „tobože joj daju na pijat nešto“, prema Mariji Jurjević (r. 1935.) (Černelić 2010-2011)

Nešto potvrđá ovog običaja ima i po zapadnoj i srednjoj Bosni, većinom u Srba. Katkada se ističe da je kum bio dužan prvi staviti novac na kolač (Rađenović 1937:234). U okolici Jajca novac se u izdubeni kolač kupio pri *poljevačini* (Lilek 1898:31). U Bosanskoj su krajini svatovi bacali novac na kolač kao otkup za darove (Mirković 1887:378). U Hrvata u Visočkoj nahiji prvo se lomila *maslenica* i u prvi komad je kum stavio novac, a ostale komadiće kolača nevjesta bi podijelila svatovima, koji su uzvratni novac stavljali u *tepsiju* (Filipović 1949:172). Možda je ostatak ovoga običaja i postupak zabilježen u Kupresu da su svatovi počevši od kuma bacali novac na *tepsiju* (Petrović 1953:169). Podatak iz Visočke nahije sličan je postupku sabiranja novca kao uzvrat za dobiveni komadić kolača po Lici. U Mekušju kod Karlovca nevjesta je također dijelila svatovima kolač vilicom, a oni su stavljali novac na tanjur (Drganc 1935:218). Na taj način nije se darivao kolač izravno, već se unaprijed plaćalo da bi se komadić tog kolača kušao i da bi se prenijelo njegovo blagotvorno djelovanje na sve sudionike svadbenog pira. Ta je varijanta dijeljenja kolača određenim svatima ili svim svatovima široko zastupljena u svadbenim običajima, ali bez obveze da se taj dar uzvrat. Možda je plaćanje za taj komadić kolača bila češće zastupljena pojava nego što to izvori pokazuju jer ne moraju uvijek svi podatci u njima biti potpuni. Čini se da je plaćanje za udijeljeni komadić kolača suvrstica osnovnog postupka sabiranja novca na kolač, koji je bio namijenjen nevjesti. Ponegdje su se, nakon što je nevjesta pokupila novac stavljen na kolač, dijelili komadići kolača svatovima. Riječ je zapravo o istom postupku, samo što su njegovi elementi obrnuto raspoređeni.

Nadalje više potvrda o ovoj pojavi ima u Crnoj Gori. Najčešće se novac stavlja na pogaču koju je donio djever, on bi na kraju pokupio novac i stavio ga u torbu za nevjestu. Taj je običaj potvrđen prema općim podacima za Crnu Goru, zatim u Vasojevićima, kod Kuča, u Riječkoj nahiji i u okolici Berana. Prema Rovinskom i u Zeti i Lješkopolju kum je započeo stavljati novac na kolač. Prema Karadžićevim podacima za Crnu Goru uopće navodi se da je stari svat umjesto mladoženje stavljao novac na pogaču (koliko su se pogodili) i zajedno s pogačom davao ga domaćinu, a i u Donjoj Morači darivanje kolača predstavljalo je cijenu za nevjestu. Ugovorni novac za nevjestu stavlja se na pogaču i u Gackom u istočnoj Hercegovini (usp. Černelić, 1991:142). Novac se na kolač sakupljao i u drugim krajevima Crne Gore (usp. Spasojević 1999:30, 41, 125, 252, 269).

Darivanje kolača bila je osobito raširena pojava u Vlaha i Srba u sjeveroistočnoj Srbiji. Razlikuju se podatci o tome tko je bio prvi dužan staviti novac na kolač. Kod Vlaha u Negotinskoj krajini i u Zlotu kod Bora kum je prvi stavlja novac na kolač i na kraju prebrojao sakupljeni novac. U Zlotu je riječ o kolaču kojega je kum donio na dar nevjesti. U široj okolici Bora djever je obilazio svatove s kolačem i sabirao novac.

U drugim užim regijama sjeveroistočne Srbije prvo su stavljali novac mladoženjini roditelji ili njegov otac ili oba oca na kolač. Katkada se taj kolač lomio i dijelio svatovima, no to se u ovim krajevima češće činilo s kolačima drukčije namjene (Černelić 1991:142, 143). U Vukovcu u Homolju novac su na svekrvin kolač stavljali svekar, kum i ostali svatovi. Kum je predao novac nevjesti, a kolač se nosio natrag u mladoženjin dom, gdje je oba dana svadbe ležao na stolu ispred kuma (Pantelić 1981:212). U okolici Knjaževca svatovi su darivali *kravaj*, novac je nevjesti predao svekar, a ona je kolač dijelila djevojkama za skorou udaju (Reljić 1965:69). Ovaj običajni postupak poznat je i u drugim krajevima Srbije. Na više strana zapadno od Morave svatovi su stavljali novac na kolač, a u jugozapadnoj Srbiji taj se kolač nakon darivanja lomio i dijelio svatovima koji su se otimali za komadiće kolača (Pantelić 1967:125; Rajković 1982a:128, 141; Blagojević 1984:251). U nekim krajevima zapadne Srbije i u južnom Pomoravlju novac na kolač prvi je stavljao mladoženjin otac, kao ugovorni novac, a za njim su svoj prilog dali i ostali svatovi. Taj se kolač lomio i dijelio prisutnima.¹⁸¹ U okolici Pirota u istočnoj Srbiji novac na pogaču stavljao je samo mladoženjin otac. U ovome kraju potvrđen je običaj da je nevjesta nudila gostima čašu vina i kolačić, a oni su joj uzvraćali darom u novcu (Janković 1895:441, 444). U Lužnici i Nišavi istočno od Morave novac se na kolač stavljao kao uzvratni dar nevjesti za darove koje je podijelila svatovima; ponegdje se taj kolač lomio i dijelio, a drugdje se i kolač i novac davao nevjesti (Nikolić 1910:218). Darivanje kolača ima značenje davanja ugovornog novca za nejestu, kako je već spomenuto i ponegdje u Crnoj Gori i u Gackom u istočnoj Hercegovini. U drugim spomenutim izvorima ne ističe se takvo značenje darivanja kolača.

Taj je običaj poznat i u sjeverozapadnoj Makedoniji. U Galičniku kolač daruje samo kum, nejestina mati pred njega i svekra donese kolač i na njega kum slaže dar: nakit, maramu, sapun, češalj, ogledalo i slično. Taj kolač potom lome mladenci i dijele svatovima, a nevjesta ih dijeli djevojkama koje su je čuvale (Džimrevski 1972:194; Kličkova-Georgieva 1965:147). I u Bugarskoj ima traga ovoj pojavi, ali u značenju davanja ugovornog novca kojega svekar stavlja na kolač (Elčinova 1989:117).

Na temelju iznesenih podataka mogu se izdvojiti tri osnovne suvrstice darivanja kolača novcem, odnosno darivanja nejestine novcem posredstvom kolača:

1. Svi svatovi stavljaju ili bacaju novac na kolač, koji se potom većinom lomi i dijeli svatovima (podunavski Bunjevci u južnoj Mađarskoj, Istra, područje Vipave u jugozapadnoj Sloveniji, zapadna Bosna, dijelovi Crne Gore, Srbija – ponajviše vlaška područja, sjeverozapadna Makedonija); novac se katkada sabire na kolač kao otkup koji svatovi daju nejesti za dobivene darove (Bosanska krajina, južno Pomoravlje).
2. Ugovorni novac stavlja se na kolač (zapadna Srbija, dijelovi Crne Gore, srednja Bosna, istočna Hercegovina).

¹⁸¹ Mijatović 1907:23; Petrović 1948:279; Đorđević 1958:459; Stojančević 1974:441

3. Nevjesta dijeli kolač i dobije za to dar u novcu (dijelovi Like, srednja Bosna, Pokuplje, sjeveroistočna Slovenija).

Neki od elemenata običaja (ugovorni novac, lomljenje i dijeljenje kolača) posebni su običajni postupci koji se na širem prostoru javljaju i izvan običaja sabiranja novca na kolač. Povezanost različitih pojava ukazuje na preplitanje različitih običajnih postupaka i njihovo povezivanje i sažimanje u jednu cjelinu.

Sakupljanje novca na kolač ima dijelom nešto drukčiji raspored od ostalih razmatranih pojava u bunjevačkim svadbenim običajima, no zanimljivo je da su svrstice u osnovi istog običaja ograničene samo na pojedine skupine podunavskog i ličkog bunjevačkog ogranka. Na području pretpostavljene matične bunjevačke jezgre ta je pojava nepoznata, da bi nešto više potvrda bilo prema jugoistoku, osobito u južnim i jugoistočnim crnogorskim krajevima. Potvrđuju ih i nekoliko općih opisa crnogorskih svadbenih običaja, pa se sve te potvrde ne mogu sasvim precizno locirati. Premda joj nema traga u južnim vlaškim područjima, šira zastupljenost u Vlaha sjeveroistočne Srbije indikativna je, bez obzira na ishodište toga običajnog postupka. Ni među južnoslavenskim narodima nije ta pojava raspoređena prema etničkom kriteriju. Stoga joj ishodište ili barem opstojnost valja tražiti u prožimanju različitih etnokulturnih slojeva. Specifična varijanta zabilježena u Lici, Velebitskom podgorju, u Ravnim kotarima i Bukovici, kao i zastupljenost obje te varijante u Bosni upućuju na njihovu međusobnu povezanost o kojoj ipak nema dovoljno pokazatelja da bi se moglo ukazati na mjesto njezina uklapanja u bunjevačko tradicijsko naslijeđe. To se ne može preciznije odrediti jer nedostaju upravo podatci na dinarsko-jadranskom graničnom pojasu. S jedne strane, takav raspored podataka pokazuje da ta pojava u svom mogućem izvorišnom prostoru nije pustila dublje korijenje da bi opstala za razliku od nekih bunjevačkih skupina na zapadu i sjeveru, gdje joj ima barem traga. S druge pak strane, može značiti da joj ishodište treba tražiti nešto istočnije nego što se dosad pretpostavljalo da su ishodišna područja hrvatske subetničke skupine Bunjevaca. Šira zastupljenost te pojave u Istri može značiti pripadnost zajedničkom širem matičnom prostoru hrvatske srednjovjekovne dijaspore, unutar kojega su doticaji sa starosjedilačkim balkanskim stanovništvom kroz više stoljeća bili evidentni. I sam rasadišni prostor nije morao biti jedinstven i različite skupine stanovništva mogle su na tom prostoru istovremeno boraviti. Možda se takvim složenim procesima na njihovu ishodišnom prostoru može objasniti pojava pojedinih specifičnih bunjevačkih običaja i u nekim drugim raseljenim hrvatskim skupinama stanovništva s tih prostora (primjerice u Istri, što pokazuje i rasprostranjenost ovdje razmatranog elementa običaja ili nekih drugih zajedničkih elemenata, primjerice u Gradišću). Međutim, to je pitanje ipak presloženo da bi se razmatranjem jednog malog segmenta svadbenih običaja moglo riješiti u cijelosti. Stoga ovaj segment darivanja nevjestice promatram u kontekstu drugih pojava iz okvira šire teme o svadbenim običajima.

2.2.4. Uzdarje u novcu nevjesti za poljubac

U svojim sam se ranijim istraživanjima dotakla i specifičnog načina darivanja nevjeste u bunjevačkim svadbenim običajima: nevjesta na svadbenom piru ljubi svatove i za poljubac dobiva uzdarje u novcu. Taj običaj zabilježen je u svih regionalnih skupina podunavskih Bunjevaca: u Somboru i Subotici i u okolici u Bačkoj, u Baji i u okolici u južnoj Mađarskoj te u okolici Budimpešte, a traga joj ima i u primorsko-ličkih Bunjevaca. Ova karakteristična bunjevačka tradicija poznata je i na širem prostoru njihove moguće pradomovine: u Livanjskom polju, u Tomislavgradu, u Gackom u istočnoj Hercegovini te u Morlaka, dakle u dalmatinskom zaleđu (Černelić 1991:86). Takav prostorni raspored pojave dao je poticaja da se ona istraži i u širem međuprostoru mogućih bunjevačkih migracija, a da bi se utvrdilo njezino izvorište potrebno je također proučiti je i u širem kontekstu jugoistočne Europe.

Karakterističan element toga običaja je uzdarje u novcu, kojega nevjesta prima za darovani poljubac. Međutim, u nekim područjima usporedo je potvrđena suvrstica te pojave, koja ne uključuje kao sastavni element uzdarje u novcu. Može se pomišljati da je taj element novijeg datuma, koji se ucijepio u taj običajni postupak, ali je i u pojedinim starijim izvorima (primjerice: Szárics, Lovrić, Wace i Thompson) upravo taj karakteristični element ovoga običajnog postupka potvrđen. Moguće je da su usporedo postojale obje varijante na istome području. U pojedinim se izvorima više puta ponavljao taj običaj pa se jedanput za poljubac davao novac, a drugi put ne ili se to nije posebno istaknulo. To može značiti da ti podatci nisu potpuni, što za posljedicu ima manju zastupljenost pojave uzdarja u novcu na određenom području, međutim, to nije moguće sasvim precizno utvrditi. Iako je predmet istraživanja upravo varijanta uzdarja u novcu, ne mogu se zanemariti niti ostale varijante. Stoga ću usporedo ukazati i na one podatke u izvorima, u kojima se novac ne spominje, budući da su te dvije pojave srodne te je moguće da je izvorno taj postupak bio jedinstven. Novac je mogao u ukupnom razvojnom oblikovanju te pojave biti noviji element, ali ipak dovoljno dugo sastavni dio toga običaja da bi ga se moglo smatrati tradicijskim. Nevjestina dužnost da ljubi svatove, najčešće u ruke, što je više izraženo u patrijarhalnim sredinama, premda ne isključivo, svaka-ko je izraz poštovanja prema starijim članovima mladoženjine i vlastite rodbine. Nerijetko je nevjesta bila dužna u različitim prilikama ljubiti mnoge sudionike svadbe, u prvom redu mladoženjine ukućane i rodbinu, no ta se njezina dužnost u nekim posebnim prilikama prenosila i na njezinu rodbinu, ponekad samo na pojedine časnike itd. Dakle, u raznim prigodama tijekom predsvadbenog i svadbenog razdoblja izmjenjivale su se osobe ili skupine koje je nevjesta bila dužna poljubiti. U mnogim izvorima nema podataka o vrsti poljupca, odnosno je li ona ljubila svatove u ruke, u čelo, obraz ili u usta. Nevjesta je to činila i u drugim prigodama, premda takvi detalji nisu uvijek niti biti navedeni: pri rastajanju sa svojim ukućanima, pri darivanju svatova, pri umivanju svatova, pri nevjestinu plesu sa svatovima i itd. Međutim, riječ je o drugim običajima u okviru kojih poljubac može i ne mora biti popratni element običaja. U analizi podataka ograničit ću se stoga samo na čin nevjestina poljupca, kojega treba nagraditi uzdarjem u novcu.

U većini se izvora za podunavske Bunjevce ističe da je nevjesta starije svatove i časnike ljubila u ruku, a mlađe u obraz. Taj se običajni postupak tijekom svadbe ponavljao više puta. Ne spominju se u svakom od izvora sve prigode u kojima je nevjesta bila dužna to činiti, ali se mogu izdvojiti one koje se najčešće spominju: predsvadbeni sastanci (najčešće *piće*), dolazak svatova po nevjestu radi vjenčanja, dolazak nevjeste pred mladoženjin dom, nevjesta dočekuje ili ispraća svoje svatove *pohođane*, najčešće drugoga dana pira.¹⁸² U pojedinim izvorima spominju se i druge prigode: još na prošnji u Gornjem Sentivanu (Vidaković 1973); po dolasku mladoženjinih rođakinja po nevjestu da bi je vodile u crkvu na misu i mladoženjinih rođaka u *oblazak* nevjeste u Subotici (Prčić 1927:169; Sekelj 1925:114) ili tek u zoru drugog svadbenog dana u Čavolju (Mandić 1975:136). I terenska istraživanja u većini mjesta potvrdila su taj običaj, no nema uvijek podataka o njegovu ponavljanju više puta od predsvadbenog razdoblja pa do kraja pira. Većinom je nevjesta tu dužnost imala na samome piru, u Somboru i okolici obično je poljupce dijelila u vrijeme skidanja svadbenog oglavlja, u Gradini i Lugovu još i ranije, na *prstenu*, a u Gradini kasnije i u vrijeme dolaska *pođena* (Černelić 1986a). U Tavankutu je nevjesta ljubila goste u ruku na zarukama kada ih je ispraćala, a u Đurđinu, Bikiću i u Baji svekru, svekrvi i ukućanima, kada je sa svatovima dolazila u mladoženjin dom (ibid; ibid. 1983; ibid. 1984a). U Kaćmaru je goste ljubila kada su došli *zapiti* snašu i prije njihova odlaska, te ponovno na piru, ali se kasnije taj običaj pretvorio u *igru za krajcaru* (Batinkov 1977). Slično je bilo i u Đurđinu (Černelić 1984a). Zanimljivo je da su se u Mateviću mogli primjenjivati oba običaja, ali je jedan isključivao drugoga: kod bogatijih se nije održavao ples, već je nevjesta obilazila goste, nudila ih vinom i ljubila i od njih za to dobivala novac (Išpanović s.a.). U Gornjem Sentivanu nevjesta je ljubila svekru i svekrvi ruku kada je došla u novi dom, a ostalim svatovima prije večere i prije uvođenja običaja plesa s nevjestom. Oba načina sabiranja novca za nevjestu primjenjuju se u drugim mjestima usporedo, a običaj plesa s nevjestom u podunavskih Bunjevaca nastao je pod utjecajem Mađara, s kojima na svim područjima žive više stoljeća zajedno kao susjedi (usp. Černelić 2006:109-122). Osim što su najnovija istraživanja u Mađarskoj potvrdila ovaj običaj sve do današnjih dana, no većinom u sklopu spomenute *snašine igre* (naziv zabilježen u Čavolju), u Kaćmaru je zabilježena zanimljiva suvrstica običaja, koja se donekle preklapa i s prethodno razmatranom pojavom sabiranja novca na kolač: *snaša* je nudila svatovima sitno sječen *pletan kolač* i dijelila im pritom poljubac, *đuvegija* za njom čašu vina, a oni su im izvlačili novcem (ibid. 2012). Takvo preplitanje različitih običajnih radnji zapravo znači da se više srodnih običaja reduciranjem pojedinih elemenata povezivalo u novu suvrsticu običaja, koja se sastoji od elemenata koji su se u ranijoj fazi prakticirali kao odvojeni običaji.

I bački Šokci su prakticirali ovaj običaj u raznim prilikama, većinom kada su svatovi dolazili po nevjestu i na piru, ali katkada i na prosidbi ili iza svadbe (Bački

¹⁸² Szárics 1842:887; Antunovics 1858:214; Staniša 1889:37, 41; Ivanyi 1891:197; ibid. 1892:598; Ivanić 1894:102; Bellosics 1909:401-403; Rajić 1919:46; Sekelj 1925:114-115; Đorđević-Malagurski 1927:36; Prčić 1927:169, 171-172; Erdeljanović 1930:235; Prčić 1938:75; Meznerich 1938:26; s. n. 1938:2; Firanj 2016:127.

Breg), na *rakiji* (Bač) ili kada je nevjesta došla u mladoženjin dom u Bođanima.¹⁸³ Također je u raznim trenucima svadbe od prošnje pa do drugog dana svadbe ljubila svatove i dobivala uzdarje u novcu i drugdje po panonskom prostoru, u nekim mjestima (krajevima) i po više puta.¹⁸⁴ Nevjesta je ljubila svoje rođake kada su je dolazili pohoditi na piru, a oni su joj pustili sitan novac u krilo i u Lupoglavu kod Dugog Sela, što je najzapadnija potvrda ovoga običaja (Dokušec 1935:238-239). Katkada nema podataka o darivanju nevjeste novcem za poljubac, a u nekim mjestima gdje se za poljubac davalo uzdarje, nije se to moralo činiti svaki put ili to možda svaki put u izvorima posebno nije navedeno.¹⁸⁵

Vrlo su rijetke potvrde da je nevjesta dobivala uzdarje u novcu za poljubac na prostoru Bosne. Spominje se samo specifična varijanta prema kojoj je nevjesta ljubila kuma u ruku, a od njega dobivala uzdarje u novcu u Vidovicama i Kotor-Varoši u sjevernijim dijelovima Bosne (Janjić 1959-1960; Kulijer 1901:613; Filipović 1960:237). Osim toga u Vidovicama je nevjesta na svim pređsvadbenim sastancima nudila goste čašom pića, ljubila ih, a oni su joj za poljubac stavljali novac u ponuđenu čašu. Nevjesta je ljubila svatove za uzdarje u novcu u Livanjskom polju, Tomislavgradu i u Gackome u istočnoj Hercegovini (Černelić 1991:86). I prema kasnijim izvorima također je potvrđena ta pojava u Livanjskom polju, ali bez podataka o uzdarju u novcu (Zubac-Ištuk 1994:76; Duvnjak 1996). U Gackom se poljubac plaćao samo prilikom ispraćaja gostiju (Delić 1907:295). Ta je pojava inače bez obveze plaćanja za poljubac dosta raširena po Bosni i Hercegovini u svih skupina stanovništva u raznim prigodama tijekom svadbe, a poznata je i u Srba na Baniji.¹⁸⁶

Tragova toj pojavi ima i među primorsko-ličkim Bunjevcima. Erdeljanović spominje da se nevjesta po dolasku u novi dom ljubila sa svekrvom, svekrom i svim ukućanima u usta, za što od njih nije dobila uzdarje u novcu (1930:232). U Ivčević Kosi kod Perušića nevjesta je ljubila svatove drugog dana kada ih je ispraćala, a iza *poljevačine* susjede i od njih dobivala uzdarje u novcu, dok se u Smiljanu ljubila sa svima drugog dana svadbe, bez uzdarja (Hećimović-Seselja, 1985:164; Japundžić 1935:199). Starija arhivska građa donosi podatke o tom običaju pred mladoženjinim

¹⁸³ Bosić 1992:61, 76; Radičev 1943:40; Bartolović 1944:22; Ilić 1960; Kesejčić 1950.

¹⁸⁴ Petrović 1931:101; Stefanović Karadžić 1867:313; U.M. 1845:50; Mihaljev 1976:38, 40; Brdarić 1988:9-10; ibid. 1989:10; Španiček 1986; Matišek 1979:164; Sarosács 1978:118; Begovac 1994: 36; Stojanović 1881:223; Njikoš 1970:49; Kegalj 1996; Lovretić 1987:439, 441, 452, 455; Filakovac 1906:118, 124, 126; Đermanović 1947; Šalić 1990:99-101; Vinkešić 1991:23; Petrović 1987; ibid. 1989b; Marković 1986:42; Krpan 1990:199; Lukić 1924:319; Toldi 1994:108-109; 118; Pišonić 1900?; Moser s.a.; Čakalić 1970; Igić 1986:90; Matoković 1994; Štiglmayer 1994; Kolić-Klikić 1987:43-44.

¹⁸⁵ Lasić 1996; Šarić 1995; Kravić s.a.; Ilić Oriovčanin 1846: 44, 57, 67; Domaćinović s.a.; Filakovac, 1906:118; Pukler 1882:88; Vinkešić 1991:22; Perić 1994; Marinković 1995; Marković 1986:40; Lukić 1924:330; Demir 1994; Marković 1994; Vuković 1994; Sinožić 1995.

¹⁸⁶ Kulinović 1898:147-149; Hangi 1906:193; Buconjić 1908:97; Mirković 1887:378; Stanković 1887:42; Aleksić 1931:41, 44; Lilek 1898:26, 33, 41, 46, 48-50; Š...ić 1888:82; Draganović 2014:559-550; Klarić 1897:702; K. 1870:417, 433-434; Kristić 1941:114, 119; Horak 1939:207; Filipović 1949:164; Divić 1935:207; Škaljić 1951:108-109; ibid. 1953: 212, 217; Kajmaković 1962:132; Delić 1907:137, 288, 290; Grdić-Bjelokosić 1890:88-90, 243, 335; Mićović 1952:190, 196; Semiz 1903:594; Šarenac 1985:158, 160. Begović 1986:172.

domom (Bonifačić Rožin 1955b; *ibid.* 1955c; Krauesel 1956; Tomljenović 1956). Novija terenska ispitivanja nisu potvrdila u Lici ovaj običajni postupak, no u primorskih Bunjevaca ima traga ovome običaju: u Žuklju na području Senjskog bila nevjesta je na piru prema starijoj tradiciji ljubila samo muškarce, koji su je darivali novcem, a ona je novac stavljala u škrinju (Birt et al. 2003:521); na Krivome Putu samo se jedan kazivač iz Mrzloga Dola prisjetio da je od svadbe do svadbe ovisilo hoće li nevjesta ljubiti svatove i za to dobiti novac (Ivić 2009:171).

Sporadičnih tragova ovoj pojavi ima duž čitavoga Jadrana, od Istre sve do Boke kotorske i Crnogorskog primorja. Pritom podataka o uzdarju u novcu ima samo u Sovinjaku u srednjoj Istri i na otoku Cresu uz već spomenutu potvrdu u Morlaka prema Lovriću (Mikac 1963:338; Linardić 1918:275). Nevjestina obveza da poljubi mladoženjine ukućane kada je dolazila sa svatovima u mladoženjin dom potvrđena je u više jadransko-dinarskih krajeva: u Istri, u Kotarima, Bukovici, u Kninskoj, Drniškoj, Sinjskoj, Imotskoj i Vrgorskoj krajini, u Makarskom primorju, te na istom području u dalmatinskih Bunjevaca, u kojih je to činila na osobit način tako da ih je izljubila po čitavome licu unaokolo.¹⁸⁷ Katkada je nevjesta tu dužnost imala i u drugim prigodama tijekom svadbe: po dolasku svatova po nju, pred crkvom, pri obilasku sela od kuće do kuće, na odlasku na bunar ljubila je svakoga koga sretne; pritom se uzdarje za poljubac ne spominje s izuzetkom Oklaja kod Drniša, gdje je nevjesta poljubila svakoga svata kada su oni došli po nju, a za poljubac je od njih dobila po jabuku.¹⁸⁸ Novija arhivska građa donosi podatke o specifičnoj suvrstici ove pojave i u Konavlima: nevjesta je drugoga dana svadbe silom ljubila svatove, a oni su se branili od njezina poljupca (Nakić 1994; Uskoković 1994). U starijim izvorima za Konavle o tom običaju nema podataka. U Risnu u Boki kotorskoj spominje se samo da je nevjesta ljubila djevera i djevojke koje su ulazile k njoj u sobu, no oni je također nisu bili dužni nagraditi novcem poljubac (Stefanović Karadžić 1867:137). Ovakav način ljubljenja svatova bez uzdarja nastavlja se i po južnoj i jugoistočnoj Crnoj Gori i prema općim podacima; samo se u Kuća pritom davao novac na dar djeveru za nevjestu pri ispraćaju svatova, a u Malesiji i Sandžaku je nevjesta bila dužna ljubiti svatove na odlasku, a za poljubac je dobila uzdarje u novcu.¹⁸⁹ U Crmnici se spominje da je nevjesta na prošnji ljubila svekru ruku, a on joj je uzvraatio darom u novcu (Vukmanović 1935:96).

Ta je pojava poznata i u drugih južnoslavenskih naroda. U Makedoniji je nevjesta ljubila svatove više puta tijekom svadbe i katkada joj se pritom davalo uzdarje u novcu za poljubac (Filipović 1939:432, 438, 440; Kličkova-Georgieva 1965:101,

¹⁸⁷ Bonifačić Rožin 1952; Bogišić 1874:243, 245, 246; Ujević 1896:161; Erdeljanović 1930:228; Bonifačić Rožin 1956a; *ibid.* 1958; Miličević 1965-1967; Miličić 1955; Alaupović-Gjeldum 1995-1996:70, 74, 77; Kuntleša 1993:292, 294; Mustapić s.a.; Vojnović 1984.

¹⁸⁸ Bonifačić Rožin 1954d; *ibid.* 1956a; Miličić 1995; Alaupović-Gjeldum 1995-1996:70; Mustapić s.a.; Vojnović 1984.

¹⁸⁹ Bogišić 1874:250; Vukmanović 1952:609; *ibid.* 1960:323; *ibid.* 1962:85; Pavićević 1933:175; *ibid.* 1936:38; Jovičević 1911:754; *ibid.* 1926:533; Erdeljanović 1907:274; Dučić 1931:231; Spasojević 1999:41, 80, 280; Medaković 1860:47; Martinović 1867:60; Vrčević 1891:80.

107-108; Tanović 1927:118). Za druga područja nema podataka o uzdarju (Manojlović 1926:88,92; Pavlović 1928:233; Tanović 1927:180). Zanimljivi su raznovrsni oblici ovoga običajnog postupka u Đevđelijskoj Kazi, gdje se poljubac nije nagrađivao svaki put; kad su svatovi došli po nevjestu za poljubac ju je samo kum nagrađio i to s jabukom u koju je bilo zataknuto puno kovanica, a pri kraju pira je za poljubac dobila novac od svih svatova (Tanović 1927:176; 180, 188). U Bugarskoj je prema većini potvrda nevjesti za poljubac bilo obavezno dati uzdarje u novcu.¹⁹⁰ Budući da se to više puta ponavljalo od prosidbe do pira, nevjesta je dijelila poljubac i bez naknade (Genčev 1987:38, 82, 93). Potvrda obje varijante ovoga običajnog postupka ima i po Srbiji. Poljubac se nije nagrađivao ponegdje u južnoj i zapadnoj Srbiji.¹⁹¹ Nevjesta je za poljubac dobivala novac samo na Kosovu i u području zapadno od Morave (Manojlović 1933:43; Petrović 1948:279). U Sjeničkom polju u jugozapadnoj Srbiji nevjesta nije ljubi svatove, već se s njima pozdravljala i upoznavala i pritom od njih dobivala dar u novcu (Rajković 1982a:128).

Darivanje nevjeste novcem za poljubac dobro je poznat običaj u vlaškim krajevima sjeveroistočne Srbije, u Negotinskoj krajini na zarukama, a drugdje u vrijeme kada svatovi dolaze po nevjestu i na piru pred mladoženjinim domom.¹⁹² Katkada nema podataka o uzdarju u novcu za poljubac (Pantelić 1970:134; Grbić 1909:164, 185; Stanojević 1925:58, 90).

Ta je pojava važan sastavni element svadbenih običaja i na jugu Balkana, u Vlaha u sjevernoj Grčkoj i u južnoj Albaniji. U Vlaha u Samarini gosti su prvo poljubili nevjestu u čelo, a ona njih u ruke i za to je dobivala uzdarje u novcu. To je činila više puta tijekom svadbenog dana i drugog dana svadbe: nakon vjenčanja pred crkvom, kada je ispraćala svoju rodbinu, koja je zajedno sa svatovima iz crkve došla u mladoženjin dom; tada su odlazili i mladoženjini svatovi i kada su se uskoro vratili, nevjesta ih je dočekivala i ljubila im ruke, i konačno pri ispraćaju njezine rodbine, koja je došla na pir u pohode drugoga dana svadbe (Wace i Thompson 1972:118, 120-122). Ta je pojava potvrđena i prema općim podacima za Vlahe (Weigand 1894:40). U južnoj Albaniji nevjestu su za poljubac svatovi na piru darivali novcem; osim toga ona je ljubila ruke ženama koje su joj ulazile u sobu, u kojoj je bila odvojena od ostalih svatova, kao i svojim roditeljima i rodbini pred odlazak, ali bez spomena o novčanom daru (Hahn 1853:145-146).

Iako je ova pojava zastupljena na dosta širokom prostoru, može se uočiti da je u mnogim krajevima usporedo s darivanjem nevjeste za poljubac česta pojava da nevjesta za poljubac nije dobivala uzdarje, odnosno da o tome nema podataka. Osobito su takvi podatci česti u Bosni, duž Jadrana i u Crnoj Gori, dok su u drugim krajevima obje vrste podataka gotovo ravnomjerno zastupljene, s izuzetkom

¹⁹⁰ Genčev 1987:83; Elčinova 1989:120; Roideva 1978:31; Bogišić 1874:260.

¹⁹¹ Nikolić 1910:216, 225, 236; Stojančević 1974:446; Filipović i Tomić 1955:80; Blagojević 1984:261; Rajković 1982b:139.

¹⁹² Pantelić 1970:128; *ibid.* 1975:135; *ibid.* 1978:371-372, 378; Grbić 1909:192; Bošković-Matić 1962:163, 166; Reljić 1965:72; Janković 1895:441, 445.

panonskih krajeva u kojima prevladavaju podatci o darivanju poljupca novcem. U podunavskih Bunjevaca je nevjesta za poljubac uvijek bila darivana novcem, a isti je slučaj još samo u Vlaha u sjevernoj Grčkoj, premda se i u drugim vlaškim krajevima samo iznimno ne navodi taj podatak.

Zanimljiva suvrstica ovoga običaja također se javlja na raznim stranama jugoistočne Europe, no samo na određenim užim područjima. U nekim krajevima nevjesta je imala dužnost ljubiti svakoga koga sretne na putu, a za poljubac je mogla i nije morala dobiti novac. Nevjesta je tu dužnost imala izvan kuće i prema široj društvenoj zajednici u različito vrijeme, dakle ne samo prema sudionicima svadbe. Rijetkih tragova toj pojavi ima i u podunavskih Bunjevaca: u Erčinu u okolici Budimpešte i u Đurđinu kod Subotice zabilježeno je da je nevjesta morala poljubiti svakoga koga je srela na ulici, a od njih je za to dobivala novac, nakon što su bile obavljene zaručke (Deisinger 1953; Černelić 1984a). U ovome je razdoblju nevjesta imala takvu dužnost još samo u Baranji, u požeškom i u našičkom kraju (Donja Motičina), a spominje se i prema starijem izvoru iz 19. stoljeća za šire područje Slavonije.¹⁹³ Nešto je češće tu dužnost imala nevjesta drugog dana ili neposredno iza svadbe ne uvijek precizno vremenski određeno, kada je obično u pratnji obilazila selo i ljubila sve poznate koje je putem srela. U podunavskih Bunjevaca u okolici Budimpešte nevjesta je morala poljubiti svakoga koga je srela na ulici u Erčinu, a u Tukulji je išla od kuće do kuće s istom svrhom, no nije precizirano razdoblje do kojega je to bila dužna činiti (Deisinger 1952a; *ibid.* 1952b). Na Nenadić salašima zabilježeno je da je snaša svakoga rođaka i znanca, kojega je putem srela, poljubila i od njega dobila uzdarje u novcu prvi petak iza svadbe, kada je išla sa zaovom na *pijac* i u prvu nedjelju (Černelić 1986a). Prema najnovijoj potvrdi za ovu pojavu na Nenadić salašima: „Nova mlada je uvek morala ljubiti kad je koga od novi rodova srila digod prvi put, i oni su je darivali“ (Firanj 2016:131). U Baji je drugoga dana išla u pratnji mladoženjinih rođakinja u posjet roditeljskom domu, ako bi pritom nekoga poznatoga srela na putu morala ga je poljubiti, a on bi joj uzvratio darom u novcu (Bellosics 1909:403). Ista je pojava potvrđena još u Baču u Šokaca (Bosić 1992:29). Premda je ova varijanta pojave rijetka u podunavskih Bunjevaca, u nekom od oblika pojedinačno joj ima traga u svih regionalnih skupina u Podunavlju, a to ujedno može značiti da je u ranijim stoljećima mogla biti češća. Drugoga dana svadbe ili iza svadbe nevjesta je ljubila svatove i od njih dobila uzdarje u novcu i ponegdje u Slavoniji: u Otoku kada su je prvi put zavijenu u *zlataru* vodili na uvod u crkvu; u Varoši kod Broda djeverju je vodio od kuće do kuće; u Vrbovi kod Gradiške je prvih dana nakon pira ljubila svakoga tko bi došao u kuću, a katkada je tu dužnost nevjesta imala i kroz dulje razdoblje; u Nuštru kod Vinkovaca ljubila je koga bi srela drugog dana svadbe, u Rajiću i Gornjim Bogićevcima u okolici Novske u pratnji svojih djevera obilazila je selom i dijelila poljupce, a u Vukojevcima kod Našica osam dana iza svadbe.¹⁹⁴

¹⁹³ Mihaljev 1976:38; Igić 1986:80; Petrović 1985; Ilić Oriovčanin 1846:41.

¹⁹⁴ Lovretić 1897:452; Lukić 1924:331; Kurjaković1896:159; Adžaga 1997; Škrbić 2000-2001:211; Petrović 1985.

Rijetkih potvrda te pojave ima i duž Jadrana. Slično kao u Tukulji u sjeverne bunjevačke skupine u Podunavlju, nevjesta je u pratnji kuma išla od kuće do kuće i ljubila ukućane u Lovreću kod Makarske, ali nema podataka o uzdarju u novcu (Mustapić s.a.). U dijelu Splitske zagore nevjesta je ljubila sve poznate prve nedjelje i za blagdana nakon vjenčanja (Alaupović-Gjeldum 1995-1996:77). U dalmatinskih Bunjevaca tu je dužnost imala svaki put kad bi srela nekoga od roda u crkvi (Erdeljanović 1930:228). Slično kao u Otoku u Slavoniji, u Risnu u Boki kotorskoj to je činila pri uvođenju nevjeste u crkvu, no ljubila je samo žene, a muškarcima se klanjala, bez podataka o uzdarju u novcu (Stefanović Karadžić 1867:153). U Spiču je nevjesta i sklopu darivanja svih svatova jajetom na prvi Uskrs nakon svadbe svim svatovima bila dužna ljubiti ruku, a u Malesiji svakome od svatovi koji su kasnije došli u kuću, čak i djetetu (Spasojević 1999: 238, 280). Još je jedna zanimljiva suvrstica te pojave prema općem podatku: svakoga svata koji je bio na svadbi nevjesta je ljubila svaki put kad ih je srela, a oni su joj bili dužni uzvratiti novcem za poljubac (Stefanović Karadžić 1953:123).

Nadalje, ima potvrda te pojave i na istočnim stranama jugoistočne Europe. U Leskovačkoj Moravi ljubila je u ruku svakoga koga bi srela samo nakon vjenčanog čina (Đorđević 1958:464). Na području Nišave u jugoistočnoj Srbiji i u Skopskoj kotlini na sjeveru Makedonije to je činila na putu do vode, a u Ljeskovcu i Trnovskoj okolici u sjevernoj Bugarskoj po povratku s vode; svaki put je pritom primala uzdarje u novcu (Mihailović 1971:100; Filipović 1939:444; Bogišić 1874:260).

Dužnost nevjeste da ljubi svakoga od poznatih, koje je sretala nakon svadbe, mogla je potrajati od nekoliko mjeseci, do godine dana najčešće, katkada i po nekoliko godina. Tragova ovoj podvarijanti iste pojave ima iznimno u Slavoniji (Kurjaković 1896:159; Čakalić 1970). Karakteristična je za južne krajeve, gdje se određenoj osobi najčešće poklonila prije nego što bi je poljubila: dalmatinsko zaleđe, sjeveroistočna i istočna Bosna, istočna Hercegovina, južna Dalmacija, Boka kotorska, južna i jugoistočna Crna Gora, sjeverna Makedonija, južna i jugoistočna Srbija i sjeverozapadna Bugarska. Znatno su češće potvrde bez podataka o uzdarju u novcu za poljubac, a katkada se to odnosilo na goste koji su dolazili u kuću u tom razdoblju.¹⁹⁵ Kao i u prethodnim slučajevima ponegdje je pritom dobila dar u novcu; samo u maglajskom i gračaničkom kraju u sjeveroistočnoj Bosni, a u Skopskoj kotlini u sjevernoj Makedoniji ovaj je običajni postupak bio specifičan: sve nevjeste koje su se te godine udale, o Đurđevdanu bi se poredale pred crkvom i ljubile su ruke svim poznatim koji su tada naišli te se klanjale crkvi; to su običavale činiti i na sve druge važnije blagdane do Duhova, a ponegdje se taj običaj prakticirao samo jedanput godišnje na drugi dan Uskrsa ili na Đurđevdan (Lilek 1898:40; Filipović 1939:446).

¹⁹⁵ Fortis 1984:53 (Drniš); Bogišić 1874:244; Lilek 1898:39; Erdeljanović 1930:228; Pukler 1882:88; Grdić-Bjelokosić 1890:106; Palunko 1908:264; Mićović 1952:202; Vukmanović 1952:609; Vešović 1935:375; Erdeljanović 1907:280; Dučić 1931:233; Spasojević 1999:89, 238, 280; Đorđević 1958:464; Nikolić 1910:233; Stojančević 1974:450; Janković 1895:450; Elčinova 1989:123.

Običaj darivanja nevjeste za poljubac u svim njezinim varijantama ima karakterističan prostorni raspored. Osnovni običajni postupak da nevjesta ljubi, najčešće u ruke, a katkada i u lice sve svatove ili možda samo mlađe, i da za poljubac dobije uzdarje u novcu, upravo je karakteristična pojava u vlaških skupina i u podunavskih Bunjevaca sa značajnim tragovima i u primorsko-ličkih te nešto više u dalmatinskih Bunjevaca, ali uglavnom bez podataka o uzdarju u novcu. Podatci o uzdarju u novcu češće su zastupljeni u panonskim i vlaškim područjima, a najčešće su usporedo zastupljene obje mogućnosti na čitavome prostoru pojavnosti ovoga običaja. U nekim krajevima, osobito po Bosni, Dalmaciji i Crnoj Gori prevladavalo je ljubljenje svatova bez darivanja nevjeste novcem za poljubac. Vjerojatnija mi se čini pretpostavka da je novac kao sastavni element toga običaja njegov arhaični i izvorni element. Ako se ipak radi o novijem sloju, on je „nov“ najmanje pet do šest stoljeća. Mnogi drugi postupci nevjeste i svatova u svadbenim običajima povezani su s novčanim darovima. Pretpostavci da je riječ o novijoj pojavi išla bi u prilog činjenica da u suvremenoj svadbi prevladava sklonost ka skupocjenim novčanim i drugim darovima, što je postala već gotovo opće raširena pojava. U tradicijski koncipiranoj svadbi novčani priloz i također su činili dio svadbene procedure, no bili su znatno skromniji, gotovo simbolični i uz ostalo svrha im je bila pomoći mladom bračnom paru u zasnivanju nove samostalne obiteljske jedinice, bilo u okviru zadružne ili nuklearne obitelji. Sklonost suvremenih *svadbara* da iz održavanja svadbi ujedno izvuku i određenu materijalnu dobit, zasigurno je pridonijela da se i neki stariji elementi običaja održe jer su se lako mogli uskladiti sa suvremenim potrošačkim mentalitetom, premda mu je u tradicijskoj svadbi svrha i izvorno značenje različito.

2.2.5. Darivanje nevjeste kolačem i/ili drugim darovima na važnije kalendarske blagdane nakon svadbe

Obveza darivanja nevjeste u predsvadbenom razdoblju od strane mladoženjina roda, nakon što je ona promijenila svoj pravni status, kako je već spomenuto, prešla je i na njezine roditelje i rodbinu. Ta njihova obveza u nekim krajevima traje dulje vrijeme nakon svadbe i vezuje se uz glavne kalendarske blagdane, Božić i Uskrs. Potvrđena je ona u Vlaha u sjevernoj Grčkoj, gdje su mladoženjini ukućani i rodbina bili dužni slati nevjesti darove i na određene kalendarske blagdane. Podataka o darivanju kćeri nakon svadbe vezano uz godišnje blagdane u ove vlaške skupine nema. Na vlaškom području u sjeveroistočnoj Srbiji ta je pojava potvrđena samo u selu Dvorište u Gornjoj Resavi: nevjestina majka nosila je na Uskrs kćeri *mladin kolač* i pogaču i još posebno zetu kolač sa sedam zabodenih jaja (Bošković-Matić 1965:154). Na ovim istočnim prostorima još je jedna suvrstica ove pojave, a zapravo je riječ o prijenosu obveze darivanja nevjeste, umjesto neposredno nakon svadbe, na blagdane Uskrsa ili Božića, ovisno o vremenu održavanja svadbe u Lužnici i Nišavi u jugoistočnoj Srbiji (Nikolić 1910:227).

Sporadičnih potvrda ove pojave ima u dinarsko-dalmatinskom graničnom pojava od južne Crne Gore pa do Cetinske krajine i dijela Splitske zagore u srednjoj Dalmaciji. Većinom je prigodom ovih posjeta više naglašena dužnost punice da

daruje zeta, koji nerijetko tek u te dane može prvi put nakon svadbe posjetiti roditeljski dom svoje žene, osobito na zapadnijim stranama. Najčešće nevjesta darove koje primi od svoje rodbine treba darovati svojim ukućanima i/ili svatovima. U Zeti i Lješkopolju nevjesta je prvi put posjećivala svoj rod o Božiću i ostajala do Nove godine; iz roditeljske kuće nosila je svakome od svojih ukućana u novome domu po kolač i druge darove (Jovičević 1926:535). U Paštrovićima su iz nevjestine kuće na Uskrs slali kćeri onoliko jaja koliko je imala ukućana, a na slavu pogaču (Miković 1891:378; Vukmanović 1960:327). U Spiču je na prvi Uskrs iza udaje nevjesta išla u crkvu sa svekrvom i dijelila šarena jaja muškarcima koji su bili u svadbi (Vukmanović 1952:609). U Konavlima su joj srodnici poslali darove: svakoj ženi štrucu kruha, muškima crvena jaja, svakome po četiri jaja (a kumu i djeveru po šest); nevjestini ukućani uzvraćali su darom u tekstilnim predmetima, jajima i siru (Vukmanović 1980:245). Prema arhivskoj građi nevjesti se iz roditeljskog doma na prvi Uskrs iza udaje slalo jaja kojima je ona trebala darovati kuma, svećenika, susjede i muške svatove (Nakić 1995; Kukica i Kurtović 1996). Sličan je običaj bio i u Popovu polju u jugoistočnoj Hercegovini: na prvi Uskrs iza svadbe nevjesti je njezina majka poslala puno crvenih jaja, koje je ona potom dijelila svatovima i kumu u crkvi (Mićović 1952:201). U Širokom Brijegu u zapadnoj Hercegovini nevjesta je posjećivala svoj rod na sve važnije blagdane, a zet je prvi put pohodio punicu i nosio joj dar drugog dana Božića, a od nje je dobio uzvratni dar (Kajmaković 1970:305). Na isti je način zet pohodio punicu u Livanjskom polju kod Hrvata i Srba ikavaca, a nevjesta je, ovisno o vremenu održavanja svadbe, prvi put posjećivala roditelje na Uskrs ili Božić, od njih je nosila svojim ukućanima i susjedima darove i kolače (Kajmaković 1961:210; Duvnjak 1996). Prema drugom izvoru nevjesta je pritom nosila svojim roditeljima i susjedima kolače, pite i jaja; oni su njoj uzvraćali još bogatijim darovima za njezine nove ukućane – pečenog ovna, pršut i sanduk pića (Zubac-Ištuk 1994:80). U susjednom dalmatinskom zaleđu u Sinjskoj krajini i u dijelu Splitske zagore punica je darivala zetu na Uskrs 10 - 20 šarenih jaja, a na prvi Božić iza svadbe nevjestina sestra kičenu jabuku i grotulje (Miličević 1967-68:461; Alaupović-Gjeldum 1995-1996:77). U Kijevu u Cetinskoj krajini zeta su u prvi posjet pozvali nevjestini ukućani na drugi dan Božića, a za prvi Uskrs nakon svadbe punica je „nasađivala zeta“, odnosno nosila mu na dar kuhana i obojena jaja, ali i nekuhana, i tako je činila svakoga Uskrsa sve dok joj se ne bi udala druga kćer (Čulinović-Konstantinović 1989: 17). Prema drugom izvoru za Kijevo o prvom Uskrsu iza svadbe punica je nosila zetu na dar uštípke i šarena jaja (Jurić-Arambašić 2000:303). U Imotskoj krajini je mladoženja na Sv. Stjepana posjećivao punicu i punca i darivao ih, a od njih za uzvrat dobio crvenu kabanicu. Punica je o Uskrsu darivala zeta jajima (Alaupović-Gjeldum 1999:164). Na području ušća Neretve u nekim selima punica je također darivala zeta jajima na Uskrs (Miličević 1964).

Ta je pojava poznata i na području Pazarišta u Lici. Samo su u selu Kalinovači kazivači potvrdili da je majka na prvi dan Božića iza svadbe nosila kćeri na dar kolače: *kuglof*, *orehnjaču* ili pitu (Černelić 1996). Zanimljivo je da su istoga dana mladenci posjećivali nevjestine roditelje i u primorskih Bunjevaca u Senjskom bilu,

s tom razlikom da je ovdje zet bio dužan donijeti dar u tekstu punici (Birt et al. 2003:526). U Mrkoplju u Gorskom kotaru također su nevjestini roditelji dolazili s kolačem i darovima kćeri na prvi blagdan iza vjenčanja (Ferenčina 1948).

Taj običaj je poznat i u Bosanskoj Posavini. Punica je darivala svojega zeta u predbožićnom razdoblju. U okolici Dervente uoči materica prigodom njegove prve posjete nakon svadbe od punice je dobio čarape na dar; a u Vidovicama ju je više puta posjećivao u danima pred Božić i svaki put je od punice dobivao darove, a na sam Božić dolazila je punica njima u posjet s darovima za zeta i kćer (Š...ić 1888:89-90; Janjić 1959-1960).

Premda je ova pojava dosta rijetka, osobito je zanimljiv prostor njezine sačuvanosti duž dinarsko-dalmatinskog graničnog pojasa sve do Like i Gorskog kotara, budući da je ona poznata i u dijela podunavskih Bunjevaca. Stariji izvori potvrđuju da u Subotici nevjestina majka darivala kćer na Božić kolačem, kojega je ona nosila drugog dana Božića svojim ukućanima. Budući da podatak nije precizan, moglo bi to značiti da je nevjestina sama išla po taj dar dan prije u roditeljski dom ili ga je donijela njezina majka, a ona bi ga dijelila ukućanima tek sutradan (Szarics 1842:887). I kasniji izvori potvrđuju varijantu ove pojave. *Novu mladu* darivale su rođakinje kolačem na Božić ili Uskrs, ovisno o vremenu njezine udaje. Ona je potom dijelila te kolače svojim ukućanima. Osim toga, svake godine majka joj je obavezno na Uskrs darivala *pletenu kolač* s jajima, jabukom i narančom (Vukmanović 1953:118). Tek su terenska istraživanja potvrdila ovaj običaj i u okolici Subotice. U *Žedniku* je za prvi Božić, a u *Đurđinu* i na Uskrs, nevjestina dobila od majke kolač. U *Žedniku* joj je nosila veliki *pletenu kolač* u tkanoj torbi, a uz kolač jabuku i *bukaricu* rakije. U *Đurđinu* su osim majke kolač na dar *novoj mladoj* nosile i tetke i strine. Zanimljiva je varijanta ove pojave zabilježena u Tavankutu. Nevjestina je dobila na prvi Božić iza svadbe *pletenu kolač* od kuma, starog svata i od rodbine s obje strane. Isti dan odlazila je čestitati roditeljima Božić i darivala im dio tih kolača. Prije toga podijelila je kolače svekrvi, sveskrvi i ukućanima (Černelić 1986a). Najnovija istraživanja također su potvrdila ovaj običaj u Bunjevaca subotičkog kraja: u Tavankutu je majka darivala kćer kad joj je dolazila u posjet prvi put nakon svadbe na Sv. Stjepana, drugoga dana Božića, *pletenu kolačem* koje je rodbina (strine, tete) nešto ranije donijela za nju, umotane u salveti (Marija Merковиć, r. 1940. i Joca Tokodi, r. 1946.) Joca Tokodi prisjetila se kako je i sama dobila puno kolača. Protumačila je da se taj običaj prestao održavati iz praktičnih razloga – nekad se živjelo u velikim obiteljskim zajednicama, pa su svi ukućani međusobno mogli razdijeliti dobivene kolače. Đula Kujundžić (r. 1938.) iz Starog *Žednika* potvrdila je taj običaj:

Na njezin prvi Božić je njezina rodbina nosila pletene kolače u maramama do snašine mame, za nju. I onda kad 'čer dođe pokupi sve kolače, sa maramama tako zajedno. Sad to jel za Božić, jel za Uskrs, zavisi šta prvo dođe.

Prema kazivanju Katice Bačić (r. 1938.) iz Tavankuta nevjestina je dobivala ova-kve kolače na dar na prve materice (treća nedjelja adventa) nakon svadbe (usp. Jaramazović 2014:75). U Vojvodini se još samo kod banatskih Hera spominje obveza da se dva puta godišnje nakon svadbe nevjesti nosio kolač, piće, odjeća, češalj i sapun na Miholjdan i Uskrsne zadušnice (Dimitrijević 1958:245).

Ova je pojava zanimljiva upravo stoga što je poznata svim bunjevačkim ograncima. Ima joj traga na njihovu mogućem izvorišnom području i među primorsko-ličkim Bunjevcima, a osobito joj je sačuvan trag u regionalnoj bunjevačkoj skupini subotičkog kraja. Ova je pojava, kao i prethodne, potvrđena i na područja jugoistočno od njezine pretpostavljene matične jezgre. Zanimljivo je da između bunjevačkog ogranka na jugu i zapadu u međuprostoru prema sjevernom bunjevačkom ogranku traga ovoj pojavi ima samo u hrvatskim krajevima Bosanske Posavine, no činjenica da je ona poznata upravo na svim bunjevačkim područjima i na njihovu ishodišnom prostoru značajne su potvrde njezina kontinuiteta. Riječ je, čini se, upravo o pojavi koja je svojstvena upravo ovoj hrvatskoj skupini, koja se nije šire prenosila na druge skupine stanovništva s kojima su dolazili u doticaj nakon razlaza sa svojega matičnoga područja. Premda rijetke, potvrde u Bosanskoj Posavini ipak su značajan pokazatelj tih doticaja. Nisu pritom zanemarive niti potvrde te pojave u Popovu polju u istočnoj Hercegovini i u Crnogorskom primorju. Potvrde specifičnog običaja, koji po svom obliku podsjeća na predsvadbenu darivanje, mogle su na područje Banata dospjeti drugim putovima od ove bunjevačke tradicije s istih ili susjednih ishodišnih prostora.

Zanimljiva je u okviru ove pojave i obveza darivanja zeta pri prvom posjetu zeta punici nakon svadbe. Katkada se u dinarsko-dalmatinskom pojasu od Cetinske i Sinjske krajine, i dijelova Splitske zagore preko Livanjskog polja, pa do Širokog Brijega, darivanje nakon svadbe usmjeravalo se sa kćeri i prema zetu. Ta je pojava zanimljiva budući da je i u podunavskih Bunjevaca u tom razdoblju osim kćeri darivan i zet, s tom razlikom da zet prvi put treba posjetiti punicu na blagdan materica, specifičan obiteljski blagdan koji je u podunavskih Bunjevaca osobito važan, a praznuje se i u dinarskim i u jadranskim krajevima. Tom je prigodom punica darivala zeta u pravilu košuljom, dok je kćer također dobivala darove u tekstilnim predmetima (usp. Jaramazović Čurković 2014:73-76).¹⁹⁶

2.3. Specifični elementi svadbenih običaja i obreda

2.3.1. Specifični elementi vezani uz vodu u svadbenim običajima

2.3.1.1. Prijelaz preko vode ispred nevjestina i/ili mladoženjina doma

Ovu sam pojavu u prethodnim istraživanjima samo okvirno predstavila kao karakterističnu za podunavske Bunjevce i Vlahe u sjeveroistočnoj Srbiji (Černelić 1991:132).¹⁹⁷ Značajna je jedina potvrda ove pojave u ličkih Bunjevaca prema novi-

¹⁹⁶ Spomenute bi potvrde i podudarnosti ove pojava, kao i pravila vezana uz prvi posjet zeta punici (kakvih ima i u drugim krajevima) bilo zanimljivo razmotriti u širem prostornom kontekstu, u usporedbi s darivanjem nevjeste i njezinih ukućana u razdoblju nakon svadbe na važnije obiteljske blagdane.

¹⁹⁷ Ova je tema kasnije razmatrana u jednom mojem samostalnom članku s naslovom: „Watercrossing of the Wedding Procession“. *Studia ethnologica Croatica* 14/15 (2002/2003.): 5-21 (2004). Za potrebe komparativne analize u ovome poglavlju detaljnije se prikazuje odvojeno od drugih specifičnih elemenata vezanih uz vodu u svadbenim običajima.

jim istraživanjima u Lovincu (ibid. 2010). Svatovi su ispred jedne ili druge ili obje svatovske kuće stavljali novac u posudu ili korito s vodom kako bi stekli pravo prelaska preko vode, odnosno da bi mogli stupiti u kuću. Ovaj je postupak karakterističan za regionalnu bunjevačku skupinu u okolici Sombora, a potvrda ima još u Bajmoku i u Subotici prema nekim starijim izvorima (a prema najnovijim istraživanjima i u drugim naseljima subotičkog kraja) te u Erčinu u okolici Budimpešte i u Gari i Vancagi u južnoj Mađarskoj.¹⁹⁸ Kuća predstavlja središte obiteljskog i društvenog života, uz koju se vezuju brojni magijski i simbolički postupci u svadbenim običajima. Svatove predstavljaju dvije suprotstavljene skupine. Njihov je konačan cilj bio postupno smanjiti tu suprotstavljenost jednih prema drugima do trenutka kada će se, prema ustaljenom tradicijskom slijedu svadbenih događanja, integrirati. Na putu do postizanja te integracije potrebno je savladati određene zapreke kako bi se steklo pravo pristupa na tuđi teritorij od kojih svaka strana zauzima vlastiti prostor, a u svadbenim običajima kuća simbolizira taj prostor. Jednu od takvih zapreka predstavlja korito ili posuda s vodom preko koje se može stupiti u kuću tek kada se plati prijelaz preko vode. Mnoge obredne radnje odigravaju se na pragu kuće jer prag predstavlja posvećeno mjesto; u ruralnom graditeljstvu prag predstavlja graničnu crtu koja dijeli domaći, srodnički i obiteljski kult od vanjskog svijeta suprotstavljenih, neprijateljskih i zlih sila. Da bi se spriječio njihov utjecaj i ulazak u prostor unutar kuće koriste se mnoga apotropejska sredstva (usp. Komorovský 1976:237). Granično područje između unutarnjeg i vanjskog svijeta ne moraju uvijek predstavljati ulazna vrata u kuću, premda je najčešće upravo tako. Katkada se granična crta razdvajanja pomiče prema van do dvorišne *kapije* ili prema unutra do ulaznih vrata jedne od unutarnjih prostorija kuće. Područje zastupljenosti ove pojave, osim spomenutoga, obuhvaća istočne dijelove panonskog prostora: Slavoniju, Srijem, Vojvodinu, dijelove rumunjskog Banata i jugoistočne Mađarske s rumunjskim stanovništvom. Osim u sjeveroistočnoj Srbiji poznata je i u njezinim jugoistočnim dijelovima.

Posuda ili korito s vodom simbolizira vodu (rijeku) kao jednu od mnogih zapreka koje svadbena povorka treba savladati da bi stekla pravo ulaska u kuću suprotne strane. Jedna od svatovskih strana ili njihov odabrani zastupnik bio je dužan ubaciti kovanice novca u vodu da bi se steklo pravo ulaska u kuću. U istočnim panonskim prostorima prijelaz preko vode najčešće se plaćao ispred nevjestina doma. To se ponekad činilo kada su svatovi dolazili po nevjestu da bi je odveli na vjenčanje¹⁹⁹ ili nakon povratka s vjenčanja u nevjestin dom.²⁰⁰ Katkada se prijelaz preko vode

¹⁹⁸ Černelić 1991:45, 188; ibid. 2012; Deisinger 1953; Jaramazović 2011; Firanj 2016:125.

¹⁹⁹ Bogišić 1874:238; Petrović 1985; Markovac 1935:249; Filakovac 1906:118; Šalić 1990:95; 30. međunarodna... 1996:46; Bonifačić Rožin 1976; Petrović 1985 (Koška); ibid. 1989b; Demir 1994; Marković 1994; Perić 1995; Sinožić 1995; Šarić 1995; Balen 1996; Krečak i Paun 1996; Adžaga 1997; Đurčević s.a.; Černelić 1983; Bellosics 1909:403; Sarosács 1968:115; Deisinger 1953.

²⁰⁰ Štigmayer 1996; Lukić 1924:326; Lukić 1911-1912.; Marković 1986:37; Krpan 1990:201; Toldi 1994:120; Njikoš 1970:53; Domaćinović s.a.; Kravić s.a.; Stojanac s.a.; Škarić 1939:106; Dimitrijević 1969-1970:92; Šorgić 2009:119; Šibalin 1972.

plaćao ispred obje svatovske kuće: u đakovačkom kraju u Slavoniji, u podunavskih Bunjevaca somborskog kraja, u Vancagi u južnoj Mađarskoj i, prema jednom starijem izvoru, u bačkih Bunjevaca uopće, te u Svinjici u Srba u rumunjskom Banatu.²⁰¹ Korito s vodom ponekad se nalazilo pred pragom mladoženjina doma u panonskim krajevima, osobito u Vojvodini: prema terenskim istraživanjima u Bajmoku, a prema pojedinim starijim izvorima i u Subotici u podunavskih Bunjevaca te prema najnovijim podacima na Nenadić salašima.²⁰² Značajna je jedina potvrda ovoga običaja pred mladoženjinim domom u Lovincu kod ličkih Bunjevaca (Černelić 2010). U Srba u Srijemu korito s vodom katkada je bilo ispred nevjestine kuće po povratku s vjenčanja, a katkada ispred mladoženjine kuće (Bosić 1989*-1990:269). U Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji također se moglo ući u kuću tek kada bi se platilo za prijelaz preko vode, ponekad samo ispred ulaza u mladoženjin dom.²⁰³ Nešto rjeđe se posuda s vodom nalazila ispred ulaza u nevjestin dom (Pantelić 1970:133, 138; *ibid.* 1975:133, 134). U Sićevu u području Nišave i u okolici Vranja u jugoistočnoj Srbiji, novac se bacao u posudu s vodom ispred mladoženjina doma (Mihailović 1971:94; Vukanović 1972:183-184). Zanimljive su još dvije suvrstice ove pojave. U trakijskih i maloazijskih Bugara svatovi su bacali novac u posudu s vodom kada je nevjesta napuštala svoj roditeljski dom (Vakarelski 1935:374). U Rumunjskoj prema općim podacima nevjesta je plesala pred odlazak u crkvu na vjenčanje oko drvene posude s vodom, u koju se bacao sitan novac (Comiseș 1968:173). Samo je u Otoku kod Vinkovaca potvrđen podatak da se prijelaz preko vode plaćao ispred kumove kuće i to kada se drugoga dana svadba nastavlja u njegovu domu (Lovretić 1897:445).

Prema većini potvrda ovoga običaja svi su svatovi plaćali prijelaz preko vode da bi stekli pravo ulaska u jednu od svatovskih kuća. Katkada se to odnosilo samo na određene svatove. Tu dužnost imao je samo kum u Sikirevcima i Nuštru u Slavoniji, u Gari i Vancagi u podunavskih Bunjevaca u južnoj Mađarskoj, a u Homolju u sjeveroistočnoj Srbiji uz kuma i stari svat.²⁰⁴ U okolici Slavonskog Broda, u Somboru i okolnim bunjevačkim naseljima i u Lovincu kod ličkih Bunjevaca kum je bio dužan prvi platiti, a za njim ostali svatovi (Toldi 1994:120; Černelić 1986a; *ibid.* 2010). Drugdje je kum imao nešto drukčije obveze. U beogradskom Podunavlju plaćao je prijelaz preko vode za nevjestu, u nekim mjestima broskog Posavlja i Srijema za mladence, u Vrbici kod Đakova i u Retkovicima za sebe i neke od važnijih časnika (u Vrbici još i za nevjestu, a u Retkovicima za svirače); u Koritni kod Đakova kum i stari svat plaćali su za mladence i za djeveruše, a ostali za sebe.²⁰⁵ U Koški kod

²⁰¹ Karalić 1967-1968; Vinkešić 1991:21; Černelić 1991:188; *ibid.* 1983; Mamuzić 1872:268; Pantelić 1971:65. Ovaj je običaj potvrđen i prema najnovijim istraživanjima u Vancagi, s tom razlikom da se spominje samo kad se išlo po nevjestu, a ne u obje kuće kako su to potvrdila ranija istraživanja (Černelić 2012).

²⁰² Petrović 1985; *ibid.* 1987 (Šaptinovci); Kegalj 1996; Premuž 1996; Lasić 1997; Kesejić 1948-1949; *ibid.* 1950; Bartolović 1944:31; Rajić 1919:46; Erdeljanović 1930:238; Černelić 1991:188; Bosić 1992:69; Popov 1969-1970:62; Hocopán 1983:307; Petrović 1931:105; Firanj 2016:125.

²⁰³ Bošković-Matić 1962:154; Milosavljević 1913:174; Đorić et. al. 1977:132; Pantelić 1981:271.

²⁰⁴ Marković 1986:37; Domaćinović s.a.; Šibalin 1972; Černelić 1983; Milosavljević 1913:174.

²⁰⁵ Petrović 1931:105; Lukić 1924:326; Stojanac s.a.; Filakovac 1906:118; Šalić 1990:95; Moser s.a.; Perić 1995.

Našica prijelaz preko vode plaćali su samo stariji gosti (Petrović 1985). *Diver* je bacao novac u korito s vodom u Erčinu u okolici Budimpešte prije nego što je stupio u kuhinju u nevjestinu domu (Deisinger 1953). U Bođanima u bačkih Šokaca tu dužnost imali su samo nevjestini svatovi kad su dolazili u pohode na pir s darovima u hrani, dok u susjednom Baču nevjestine rođakinje nisu plaćale da bi ušle, već da bi izašle iz kuće (Kesejić 1950; *ibid.* 1948-1949; Bartolović 1944:31). Slično su u sjevernom Banatu vozarinu trebale platiti *debele kume*, žene iz kumove kuće, koje su nosile mladencima darove na pir (Popov 1969-1970:62). U Negotinskoj krajini prvi je plaćao mladoženjin otac, za njim stari svat i svi ostali svatovi, dok u okolici Vranja nevjesta nije htjela ući u novi dom dok svekar ne bi ubacio novac za nju u korito s vodom (Pantelić 1970:133; Vukanović 1972:183).

U većini krajeva istočnog panonskog prostora korito s vodom simboliziralo je jednu od obližnjih rijeka, a novac se plaćao da bi se prešlo preko Save, Drave ili Dunava. Antun Vujević (r. 1954.) iz Lemeša prisjeća se ovoga običaja:

... kao prilazi se Dunav, pa moraš za kompu platit. Ne znam di se i kome to plaćalo, al...Nije to bilo zdravo skupo, al bilo je niko korito kad si ulazio i moraš dat' što god – to je onda za kuvarice ili... (Jaramazović 2011).

Rijeka Morava ima slično simboličko značenje u homoljskom kraju sjeveroistočne Srbije (Milosavljević 1913:174). Zanimljivo je da se prema starijim općim podacima za Srijem i Slavoniju korito s vodom uspoređuje s morem (Stojanović 1881:231). Drugdje se ne spominje prijelaz preko rijeke, već se „glumilo“ plaćanje za prijelaz preko vode skelom.²⁰⁶ U beogradskom Podunavlju vozarinu je plaćao kum (Petrović 1931:105). U panonskim krajevima, a katkada i u nekim vlaškim, uz korito s vodom bile su i neke druge pomoćne zapreke, kao što su štap, veslo, metla ili varjača, koje su služile da bi spriječile nasilan pokušaj ulaska svatova ili da bi se njima imitiralo veslanje po vodi, npr. u Retkovicima, u Slavoniji i Srijemu prema općem podatku, u Subotici, sjevernom Banatu i beogradskom Podunavlju.²⁰⁷ Različite osobe u raznim krajevima pokušavale su spriječiti ulazak svatova u kuću prije nego što bi platili za prijelaz preko vode. Katkada su svatovi morali preskočiti preko korita s vodom – npr. u Gari u južnoj Mađarskoj u Bunjevaca, u selu Sićevo u Nišavi u jugoistočnoj Srbiji, a u Svinjici u rumunjskom Banatu morali su preskočiti preko štapa koji se postavio ispred korita s vodom (Šibalin 1972; Mihailović 1971:94; Pantelić 1971:65). U većini izvora također se ne navodi kome je pripao novac sakupljen na ovaj način, no katkada ti podatci pokazuju zanimljive regionalne značajke. U istočnom panonskom prostoru u nekim se izvorima ističe da je novac pripao kuharici ili redušama.²⁰⁸ Novac je bio namijenjen nevjesti u Mohaču i Erčinu u hrvatskih skupina u Mađarskoj te u rumunjskom Banatu i u nekim krajevima istočne Srbije.²⁰⁹

²⁰⁶ Bartolović 1944:31; Kesejić 1950; Rajić 1919:46; Popov 1969-1970:62; Demir 1994.

²⁰⁷ Rajić 1919:46; Popov 1969-1970:62; Petrović 1931:105; Filakovac 1906:118; Stojanović 1881:231.

²⁰⁸ Karalić 1967-1968; Kravić s.a.; Stojanac s.a.; Bosić 1989-1990:269.

²⁰⁹ Sarosács 1968:115; Deisinger 1953; Pantelić 1970:133, 138; *ibid.* 1971:65, 68; *ibid.* 1975:134; Vukanović 1972:183.

U okolici Vranja, u najistočnijem području u kojemu je ova pojava potvrđena, prijelaz preko vode nešto je različit od istoga običaja u drugim krajevima. Svekar je bio dužan platiti nevjesti da ona pristane ući u novi dom, pritom bi joj obećao kao dar i dio svoje imovine. Nakon što je platio, uzeo je snahu za ruku i ona je preskočila preko korita i ušla u kuću. Nakon toga ostali su svatovi bacali novac u korito za nevjestu (Vukanović 1972:183). Ovaj običaj povezan je dijelom i s običajem drukčijeg značenja, odnosno sa svekrovom obvezom darivanja snahe prije nego što ona stupi u svoj novi dom. Zanimljivo je da je sličan običaj bio poznat i u istočnom panonskom prostoru (i među bačkim Bunjevcima, kao jedan od običajnih postupaka ispred mladoženjina doma), premda nije bio povezan s obredom prijelaza preko vode (usp. Černelić 1991:131). Čini se da i najnovije potvrde varijante ovoga običaja, a kazivači pritom ne spominju niti prijelaz preko vode niti ovakvu obvezu svekra, ukazuju na promjene, reduciranje i spajanje pojedinih običajnih postupaka. U Kačmaru su ukućani bacali novac na kućni prag u trenutku kad ga je nevjesta prelazila, a u Čikeriji je to činila svekrva i pritom polijevala nevjestu svetom vodom (ibid. 2012).

Katkada je nevjesta pri prijelazu preko vode prskala svatove. Tako su se u bačkih Šokaca i među Vlasima u nekim selima u Negotinskoj krajini ponekad prskali svatovi koji su izbjegavali plaćanje prijelaza (Kesejić 1950; Pantelić 1970:133, 138). U sjevernom Banatu do prskanja je dolazilo uslijed imitacije vožnje preko vode: žene su stajale na jednom kraju korita što je uzrokovalo prelijevanje vode i prskanje na drugome kraju (Popov 1969-1970:62). Slično tome, prskalo se i izvrtalo korito i u okolici Slavenskoga Broda (Demir 1994). Prskanje svatova kao popratni postupak javlja se i uz jedan drugi običaj, o kojemu će biti riječi u sljedećem poglavlju, ponekad povezan i s obredom prijelaza preko vode. Njihovo je značenje različito, kao i prostorni razmještaj, premda se dijelom podudaraju i šira područja njihove zastupljenosti, ne nužno u istom užem području i prema istom izvoru.

2.3.1.2. Obaranje posude s vodom

Običaj bacanja novca u posudu s vodom u nekim je vlaškim područjima sjeveroistočne Srbije isprepleten s običajem obaranja posude nogom nakon plaćanja prijelaza. U okolici Bora nevjesta je prskala svatove grančicom bosiljka dok su ulazili u kuću i bacali novčiće u posudu s vodom; kad su svi svatovi prošli, nevjesta je u Zlotu, a mladenci ili samo mladoženja u Oštrelju, oborila nogom posudu s vodom, a nevjesta je pokupila rasuti novac (Đorić et.al. 1977:132; Pantelić 1975:133-134). U nekim vlaškim mjestima ovaj običajni postupak nije povezan s bacanjem novčića u vodu, već se oba postupka neovisno jedan od drugoga prakticiraju u istim mjestima ili na istom području. Kada je nevjesta izlazila iz svojega doma u pratnji djevera u Vlahu u Vratni u Negotinskoj krajini, iznosili su posudu s vodom i grančicom bosiljka kojom je ona poškropila svatove, a ostatak je vode prolila niz stepenice. U drugim selima nevjesta je prevrnula čašu s vodom (vinom) koju su joj podmetnuli pred noge, a ponegdje je zgazila da se razbije (Pantelić 1970:139). Slično je i u okolici Zaječara. Prije nego što je nevjesta napustila svoj dom u nekim selima prevrnula je posudu s

vodom, a u drugim selima trebala je zgaziti čašu u kojoj je voda s bosiljkom i pritom je razbiti. Zanimljiv je specifičan postupak u sjevernijim dijelovima ove uže vlaške regije: ispred mladoženjina doma svatovi su bili dužni platiti prijelaz preko prosute žeravice i posude s vodom, a dok su to činili svekrva ih je prskala vodom (Pantelić 1978:372; 378). Ta dva običajna postupka povezana su i u Sikirevcima u Slavonskoj Posavini. Nakon što je kum platio za prijelaz preko vode nevjesta bi prolila vodu iz korita (Marković 1986:37). Zanimljiv je detalj i u svadbenim običajima bosanskih Muslimana: nevjesta je prolila vodu iz *ibrika* niz stepenice za sreću u braku (Hangi 1906:187). U sjeveroistočnoj Bosni kod Tuzle i muslimanske i pravoslavne nevjeste prevrtale su nogom dva *ibrika* s vodom koji su se nalazili pred pragom mladoženjina doma s lijeve i desne strane, a u mnogim mjestima s druge strane Drine pravoslavne nevjeste su pred vratima razbijale nogom krčag s vodom; potvrda te pojave ima još u Srebrenici i u Posavini (Đorđević 1984:300-301; Lilek 1898:59).

Neki od tih elemenata običaja prakticirali su i Vlasi u sjevernoj Grčkoj. Po dolasku svatova po nevjestu novac je u vrč s vodom ubacivao djever i potom ga rušio nogom. Nvjesta je trećega dana svadbe odlazila po vodu, tri puta je nalila i izlila vodu iz vrča; kod trećega nalijevanja vode djever je ubacio novčić u vrč i kada je nevjesta izlila vodu okupljeni dječaci nastojali su se domoći novčića u blatu (Wace i Thompson 1972:115, 123). Srodnih postupaka bilo je i na području istočne Hercegovine. U gornjoj Hercegovini i u Ljubovu kod Trebinja u Srba nevjesta je odčepila *burilo*, posudu za nošenje vode, koja se nalazila ispred vrata mladoženjina doma, i u nju ubacila novac, dok je u Popovu polju iz takve posude izvadila jabuku sa zabodenim novcima i ostavila je na otvoru posude (Bratić 1903:391; Lilek 1898:25-26; Mićović 1952:195). Prema drugom izvoru za gornju Hercegovinu djever je prevrtao posudu s vodom (Grđić-Bjelokosić 1890:336). Specifična varijanta povezanosti dva običajna postupka potvrđena je u trakijjskih i maloazijskih Bugara: kada je nevjesta napuštala roditeljski dom, svatovi su bacali novac u posudu s vodom, ona se tri puta poklonila pred vodom i gurnula je nogom, a ponegdje joj je majka prolijevala vodu pred noge (Vakarelski 1935:374). Sličan je postupak bio i u Ljeskovcu i Trnovskoj okolici prilikom skidanja svadbenog oglavlja, a novac koji se iz oborene posude rasuo pokupila su djeca (Bogišić 1874:260). I u svadbenim običajima na jugu Albanije bilo je srodnih postupaka: nevjestina majka dočekivala je mladoženju na vratima, on joj je poljubio u ruku, a ona ga je potom kiticom cvijeća prskala iz posude s vodom koju je držala u ruci. Mladoženja je ubacio novac u posudu s vodom, potom mu je punica zatakla maramicu na desno rame (Hahn 1853:145). Premda se primjeri navedenih običaja i međusobno razlikuju u pojedinostima, a po značenju se razlikuju i od obreda prijelaza preko vode, zajednički elementi koji ih povezuju jesu postupak ubacivanja novčića u posudu s vodom i rušenje te posude, a oba se ta postupka odigravaju na graničnom prostoru jedne ili druge svatovske strane.

Na istom području postupak prolijevanja vode nije uvijek povezan s bacanjem novčića u vodu. Zanimljiva je ipak njihova povremena povezanost, a obje varijante izvode se katkada na istom području, premda imaju različito značenje. I u

slučaju kada su ta dva postupka povezana, postoji temeljna razlika u značenju u odnosu na plaćanje prijelaza preko vode. Dok taj postupak ima osnovno značenje otkupa prava da bi se stupilo na tuđi teritorij (pored drugih mogućih simboličkih, magijskih i mitoloških konotacija) bacanje novčića u vodu prije nego što se obori posuda s vodom ima u prvom redu značenje darivanja vode, odnosno prinošenja žrtve vodi sa svim popratnim značenjima koje takav postupak još može imati. Uz spomenute primjere povezanosti tih postupaka, na području istočne Hercegovine katkada se nije moralo darivati vodu prije nego što se oborila posuda (nogom). Kao samostalan postupak ima različito značenje od obje prethodno razmatrane pojave, a u prvom redu magijsko. Zanimljivi su načini ispreplitanja i miješanja elemenata običajnih radnji koje u osnovi imaju različito značenje. U isto vrijeme tim se kombinacijama mijenjalo i njihovo značenje. U selu Ravno u Popovu polju u Hrvata i u Gackome u Srba nevjesta je odčepila *burilo*, posudu za nošenje vode, koja se nalazi pred vratima mladoženjine kuće, a u Mostaru pred kuhinjom, i pustila je da se voda izlije (Palunko 1908:260; Delić 1907:281; Semiz 1915:595). U Dobranjama kod Metkovića nevjesta je pristupajući s *đeverom* u pratnji otvorila *burilo* s vodom nek teče (Škarica 1897). Na području Neuma nevjesta je prolila vodu iz posude i ostavila jabuku za djevojku koja je donijela vodu (Kajmaković 1959:123). U Topolom kod Stona nevjesta je prolila kantu vode, a u Vidu na ušću Neretve *barilo* s vodom (Lamza s. a.; Bonifačić Rožin 1964a). Još je jedna varijanta zabilježena u Bosni: pred vratima mladoženjina doma nalazila se drvena posuda s vodom, koju je nevjesta trebala proliti (Drobnjaković 1937:86). U selima Dubrovačkog primorja nevjesta uzme vode iz *barila* i polijeva ispred kuće po dvorištu (Raguž 1993). Zanimljiva je i potvrda varijante toga običaja u starome Dubrovniku iz 15. stoljeća: nevjesta je nogom prevrнула posudu punu mlijeka ili vode pomiješane s mlijekom, uz tumačenje da tim postupkom unosi u kuću obilje ovozemaljskih dobara (Diversis de Quartigianis 1973:69). Nešto drukčiji postupak zabilježen je u Boki kotorskoj. Nevjesta je posipala pšenicu po kući, potom je posudu sa pšenicom stavila na prag i gurnula je nogom tako da se prospe prema unutrašnjosti kuće (Vukmanović 1976:281). Na drugom kraju Jadrana, u nekim mjestima u Čičariji u Istri, također je potvrđena varijanta ovoga običajnog postupka, premda je tumačenje različito. Zemljani lonac bio je postavljen kod ognjišta. U njemu je bilo malo vode i nešto srebrnoga novca, a nevjesta ga je kao slučajno prevrнула da se voda prolije. Prisutni su prigovarali zašto se lonac razbio, ali svekrva je naglasila da je time donijela sreću u kuću i pokazivala svatovima razasuti novac (Mikac 1963:321, 326). Drugdje po Istri (Bužeština, Kringa) nevjesta je na sličan način i s istim tumačenjem trebala nogom prevrnuti lonac u kome se nalazio kolač (ibid. 1977:157, 186). Drugdje je nevjesta nogom udarala lonac sa svrhom da ga razbije ili je stavljala kolač na lonac, a djeveri su ga na isti način razbili (Bonifačić Rožin 1952; ibid. 1953a; ibid. 1953e).

Na području južnog Pomoravlja dužnost obaranja posude s vodom imao je mladoženja (Đorđević 1958:469; Stojančević 1974:446). U Makedoniji je potvrđena varijanta ove pojave samo u Maleševu: nevjesta je dobila posudu s vodom koju je prolila po zemlji da bi imala sreće kao što voda teče, a drugoga dana svadbe, kada je odlazila po vodu, djever je zahvatio vodu i odložio posudu na zemlju, nevjesta joj

se poklonila i gurnula je nogom (Pavlović 1928:232, 236). I u Bugarskoj ima tragova toj pojavi u pojedinim krajevima, uz već spomenutu kombinaciju s bacanjem novca u vodu, npr. u okolici Mihailgradskoga u sjeverozapadnoj Bugarskoj kada nevjesta odlazi na vodu drugoga dana svadbe: svatovi su plesali kolo oko posude s vodom koju je nevjesta tijekom plesa gurnula nogom da se prolije (Elčinova 1989:123).

Premda u istočnom panonskom prostoru prevladava pojava plaćanja za prijelaz preko vode, rjeđe je usporedno, ali neovisno od te pojave, potvrđen i običaj polijeivanja i rušenja posude s vodom. Uz već spomenutu kombinaciju ta dva običajna postupka u Sikirevcima, ima nekoliko sporadičnih potvrda obaranja posude s vodom po čitavome panonskom prostoru. Prije svega, značajna potvrda zabilježena je u Kačmaru u južnoj Mađarskoj – jedina takva za podunavske Bunjevce. Svekar i svekrva stavili su pred prag *ćupicu* s vodom koju je nevjesta morala prevrnuti da bi imala lagan porod (Batinkov 1977). Zbog izoliranosti ovoga podatka moglo bi se pomišljati da su neke skupine podunavskih Bunjevaca taj običaj usvojile u Podunavlju, međutim ni susjedne skupine, s kojima su mogle biti u bližem kontaktu, ne poznaju taj običaj. Očito je riječ o običajnom postupku kojega su Bunjevci ranije poznavali, koji se postupno i već dosta dugo izostavljao iz običajne procedure budući da mu nema traga ni u zapisima iz 19. stoljeća. Ni najnovija istraživanja među podunavskim Bunjevcima nisu ovu pojavu potvrdila. Sporadičnih potvrda ima u daljoj okolici: u Jarkovcu u Banatu nevjesta je oborila lončić s vodom u kojem se nalazilo cijelo jaje (Bota 1954:133); u Kraljevcima u Srijemu dužnost je nevjeste bila razbiti posudu punu vode ili je prevrnuti (Kravić s. a.). I u Mohaču u Mađarskoj Baranji postavilo se korito s vodom pred mladoženjinom kućom i nevjesta ga prevrnula sa svrhom da tako lako rodi kao što se lako voda iz korita izlila (Sárosacs 1968:118). Prema podatcima s kraja 19. stoljeća na području bivše Gradiške pukovnije zabilježena je varijanta ovoga običaja: iza blagoslova u nejestinu domu žene su u kuhinji postavile lonac pun mlijeka ili sirutke o kojega je nevjesta trebala nogom zapeti da se mlijeko prolije kako bi u braku živjeli u obilju (Stojanović 1881:57). Zanimljive su i varijante istoga običajnog postupka u zapadnim krajevima, u srednjoj i sjevernoj Hrvatskoj (Drganc 1935:216; Cajnko 1986:182; Ivančan i Lovrenčević 1969:22).

2.3.1.3. Suodnos običaja prijelaza preko vode i obaranja posude s vodom

Premda se ta dva običaja sasvim rijetko pojavljuju objedinjeni u zajedničkom obredu (samo u okolici Bora u sjeveroistočnoj Srbiji i u Sikirevcima u posavskoj Slavoniji) vrlo je česta njihova usporedna pojava na istom prostoru, rjeđe baš u istim mjestima ili užim regijama. Tako se u istočnom panonskom prostoru i u istočnoj Srbiji javljaju usporedno oba ova običajna postupka, no znatno je češća pojava prijelaza preko vode. Katkada su njihova dva osnovna elementa (bacanje novčića u posudu s vodom i obaranje posude) povezana, ali se takvim kombiniranim postupkom mijenja njihovo značenje. Novčić bačen u vodu nema u tom slučaju osnovno značenje savladavanja prepreke da bi svatovi stekli pravo ulaska na tuđi teritorij, već u prvom redu znači prinošenje žrtve vodi povezano s magijskim značenjem usmjerenim prema dobrobiti kuće, nevjeste, mladenaca ili ukućana (Vlasi u sjever-

noj Grčkoj i ponegdje u sjeveroistočnoj Srbiji, Albanci-Toski, trakijski i maloazijski Bugari, Rumunji, Hrvati i Srbi u istočnoj Hercegovini).

Zanimljiva je znatno šira prostorna raspršenost pojave obaranja posude s vodom (iznimno i s vinom ili mlijekom) izvan panonskog prostora i istočne Srbije. Ima dosta izoliranih sporadičnih potvrda na raznim stranama jugoistočne Europe: sjeverozapadna Bugarska, istočna Makedonija, istočna Bosna, Podravina, Bilogora, Pokuplje, Istra, a nešto više podataka ima za područje istočne Hercegovine i južne Dalmacije.

Kako je već naprijed spomenuto katkada su se pri prijelazu preko vode svatovi međusobno prskali (brodsko Posavlje, bački Šokci, u sjeverni Banat i Negotinska krajina). Taj se popratni postupak prakticirao usporedo s kombinacijom oba razmatrana elementa običaja u drugim krajevima sjeveroistočne Srbije (okolica Bora i Zaječara) i u južnoj Albaniji. Zanimljiva je i specifična pojava u Gnjlanima na Kosovu: posuda s vodom nalazila se ispred nevjestine kuće, a svatovi su se prije ulaska u kuću međusobno prskali (Kus-Nikolajev 1935:262).

Raspored specifičnih običajnih postupaka vezanih uz vodu, u kombinaciji ili samostalno, ukazuje da njihovo izvorište valja tražiti u starosjedilačkom sloju stanovništva jugoistočne Europe. Koliko je zasad poznato nisu ovi elementi poznati u svadbenim običajima drugih slavenskih naroda. Treba ih razlikovati od ostalih običaja povezanih s vodom, kao što je odlazak svatova na vodu i umivanje svatova, pri čemu se za taj čin također najčešće plaća, katkada na vrlo sličan način kao i pri prijelazu preko vode. Ponekad se upravo tom prigodom baca novčić u vodu i/ili obara posuda s vodom, što može biti primjer usklađivanja i povezivanja običaja različitog podrijetla. Takvi su primjeri vrlo rijetki. Približavanje slavenskim običajnim elementima uočljivo je u primjerima polijevanja i prskanja svatova prigodom njihova odlaska na vodu iza svadbe, no ne mora biti isključen romanski utjecaj i u običajima ostalih slavenskih naroda (usp. Komorovský 1976:263-264). Da bi se utvrdilo konačno ishodište viševrsnih običaja povezanih s vodom i njihovo značenje u svadbenim običajima, sve bi te pojave trebalo razmatrati u širem prostornom kontekstu.

Putovi širenja tih pojava mogli su biti različiti. Bacanje novčića u posudu s vodom ukazuje na pritjecanje te pojave u panonske krajeve s istočnih vlaških, a možda i sa širih rumunjskih prostora, no da bi se to moglo utvrditi valjalo bi imati na raspolaganju izvore o rumunjskim svadbenim običajima. Varijanta te pojave drukčija je na južnom vlaškom području, a prema zapadu na dinarsko-dalmatinskom graničnom prostoru i dalje prema zapadu nema traga ni jednoj ni drugoj pojavi sa značajnom iznimkom u Lovincu u Lici. Za razliku od takve prostorne zastupljenosti običaja prijelaza preko vode, pojavi obaranja posude s vodom ima dosta tragova dalje od mogućeg izvorišnog vlaškog područja, kako prema zapadu (istočna Hercegovina, južna Dalmacija, Istra, Pokuplje, Podravina, Bilogora), tako i prema sjeveru i sjeveroistoku (istočna Makedonija, dijelovi Bugarske, istočna Srbija, istočna Bosna i sporadično čitav istočni panonski prostor). Takav prostorni raspored ukazuje da bi

ovaj običajni postupak mogao imati dva pravca širenja s juga, s jedne strane prema sjeveru, a s druge prema zapadu. Ostaje upitno na koji je način uklopljen u bunjevačke svadbene običaje u mađarskom dijelu Podunavlja. Budući da je taj običaj bio, čini se, dobro poznat u jugoistočnom dalmatinsko-dinarskom graničnom pojasu, veća je vjerojatnost da su Bunjevci taj običaj poznavali u svojoj pradomovini. Iako mu nedostaje kontinuitet na područjima koja su morala biti obuhvaćena bunjevačkim migracijama prema sjeveru, riječ je o specifičnim pojavama da bi se za njihovo prenošenje u panonski prostor mogla ponuditi drukčija interpretacija.

2.3.2. Ulazak nevjeste u mladoženjin dom preko bijelog platna ili *čilima*

Tijekom ranijih istraživanja ovaj mi se običaj pokazao zanimljivim, a kao takav i polazištem za daljnje istraživanje njegove ukupne pojavnosti na prostoru jugoistočne Europe. Ta su istraživanja pokazala da je ulazak nevjeste preko pokrivenog praga u njezin novi dom mogao biti poznat svim bunjevačkim ograncima, premda nešto više potvrda ima samo u podunavskih Bunjevaca, dok mu na ostalim njihovim područjima ima tragova. I ova je pojava, poput gotovo svih prethodno razmatranih, karakteristična za vlaška područja sjeveroistočne Srbije (Černelić 1991:146). Slijedom naznaka tih tragova pokušat ću utvrditi njezinu pojavnost i u drugim krajevima jugoistočne Europe.

Ranija terenska ispitivanja u podunavskih Bunjevaca potvrdila su ovu pojavu samo u regionalne bunjevačke skupine u Somboru i okolici (Černelić 1986a). Nevjestu su u kuću uvodili (svekrva, djever) po bijelom platnu ili *čilimu* u Subotici prema podacima iz starijih izvora.²¹⁰ Zanimljivi su nešto drukčiji podatci iz starijih izvora o tom običaju: na zarukama se prostiralo platno pred goste kako bi po njemu ušli u djevojčin dom, a pred mladoženjinim domom na dan svadbe prostirao se od kola do ulaza *čilim* po kojemu je svekrva vodila nevjestu u kuću (Bellosics 1909:402-403). Samo se prema jednom izvoru spominje da je svekrva uvodeći nevjestu u kuću prosipala novac po platnu ili *čilimu*, a nevjesta ga je pokupila dok je ulazila u kuću (Erdeljanović 1930:238). U Somboru i na okolnim salašima svekrva je odmotavala trubu bijeloga platna po kojemu je svekar bacao novčiće koje je nevjesta ulazeći u kuću kupila po platnu. Samo je na salašima na Bezdanskom putu potvrđeno da je kuma kupila platno za nevjestom (Černelić 1986a; Firanj 2016:122). Međutim, najnovijim istraživanjima utvrđeno je da je ovaj običaj ipak nešto dulje održan i u subotičkom kraju, no samo izvođenje običaja donekle se razlikuje (Jaramazović 2011). Više kazivača potvrđuje ovaj običaj,²¹¹ a poneki tvrde da su se održavali do sredine 20. stoljeća:

I vidio sam to da se kidala uzgljanca i da se raspe perje, kad snaša dolazi u kuću (da bude puno svega, da bude bogatstvo...) ... To sam vidio više puta.

²¹⁰ Szárics 1842:887; Antunovics 1858:214; Ivanić 1894:102; Prčić 1927:171. Prema novijem izvoru potvrđen je i u Žedniku (Sekulić 1991:314).

²¹¹ Đula Milodanović, r. 1938., Klara Tikvicki, r. 1929. i Kata Zelić, r. 1932. (Stari Žednik); Katica Bačić, r. 1938. (Ljutovo); Marija Jurčević, r. 1942. (Lemeš).

Vidio sam to u Subotičkom kraju četrdesetih godina. Neposredno pred Drugi svjetski rat ili u toku rata... A to bilo platno je prostirala svekrova, i kogod bi joj još pomog'o – jetrva jel kogod... (Naco Zelić, r. 1930., Subotica).

Ana Miković iz Bikova (r. 1930.) tvrdi da se održavao još i prije tridesetak godina, iako rijetko, a pojedini kazivači svjedoče da su opstali i dulje:

Pa bilo je to, al' riđe. Svekrova prostire, al' ja nisam išla priko tog. Bilo je to dosta po Žedniku, kad sam mlađa žena bila, pa kad sam išla gledat svatove. Bilo platno, jel tkane krpore svitle, ne ugasne. Tako sam i ja prostirala te krpore mojim snajama. Pa onda po tim uđu mladenci, a posli i ostali gosti u kuću, tamo se dočekaju, prija nego što priđu u šatru... (Irena Tikvicki, r. 1944., Stari Žednik).

Čistoća. To svekrova prostire, vidio sam taj običaj. Svekrova je znala dočekivat u novije vrime s malom bilom uzgljancom. Ona nije dozvolila da snaja, kad stigne u kuću, prvo stane nogom na zemlju, već bi s kola prvo stala na uzgljancu. Ja mislim da ta uzgljanca, to je lagodnost, lakoća budućeg življenja. To je moja mater meni pričala kad se ujak ženio, to je bilo u Pačiru. Ujak se prvi oženio u familiji, a maka pokojna, moja majka, prostrla je čaršap od crkve do kuće. I na tom su išli od crkve do kuće. A drug mi se ženio osamdesetih godina i tu je svekrova dočekala snašu na čaršap, to se sićam, ja sam bio mastalundžija (Zoltan Baka, r. 1958., Subotica).

To je bilo, al' ritko. To ovi koji posluživaje svadbu (ako je kod kuće) prostiru. O'de kad se priđe cesta, bili su svatovi i prostirali su bilo platno – prija jedno 6 godina (Lozika Skenderović, r. 1934., Mala Bosna).

U somborskom se kraju običaj ulaska u mladoženjin dom preko bijelog platna nešto kraće održao.²¹² Najnovija istraživanja potvrdila su ovu pojavu i u Kaćmaru u južnoj Mađarskoj samo prema iskazu Katice Spajić (r. 1926.) prag se pokrivaio i nevjesta ga je trebala preskočiti (Černelić 2012).

Na sličan se način ovaj običaj održavao i u bačkih Šokaca: svekrva je prostirala platno, svekar je bacao novac po platnu, a nevjesta bi ga pokupila; u Baču su novce bacali mladoženjini rođaci, u Bođanima svatovi, a u Bačkom Bregu se samo spominje da je svekrva prostirala trubu platna preko praga²¹³ I bački Srbi u Somboru poznavali su sličan postupak: svekrva je prostirala platno, za nevjestom su po platnu išli kum i kuma, netko bi bacao novac, a nevjesta ga je kupila (Dimitrijević 1969-1970:92). Postupak bacanja i skupljanja novca po platnu karakterističan je za Bačku, ali je sličan postupak i u Srba u Srijemu: svekar je bacao novac po platnu, nevjesta ili oboje mladenaca su ga skupljali i tumačilo se da će tko više sakupi biti

²¹² Prakticirao se još i šezdesetih godina 20. stoljeća prema kazivanjima Julijane Kekezović (r. 1937., salaši na Bezdanskom putu) i Marije Paštrović (r. 1951., salaši Rokovci), koja potvrđuje isti oblik običaja kakav je bio utvrđen i ranijim istraživanjima: „To je bilo pre, da je svekrova kupila trubu platna, i onda, snaša kako je išla, ona je to tako širila, a svekar je bac'o novce, a snaša je to kupila“.

²¹³ Bosić 1992:70-71; Bartolović 1944:31; Kesejić 1948-1949; Radičev 1943:41; Ilić 1960.

vredniji, dok je u baranjskih Hrvata u Mađarskoj svekrva prosipala žito po platnu, a nevjesta je pokupila zrnca (Bosić 1989-1990:269; Sarosács 1968:118). U većini ostalih izvora za Srijem, Baranju i Banat samo se navodi da je svekrva prostirala platno po kojem je nevjesta ulazila u kuću, a taj običaj poznat je i u rumunjskoga stanovništva u okolici Battonye u jugoistočnoj Mađarskoj.²¹⁴ Nadalje, po panonskom prostoru potvrda ima u Slavoniji, u podravskih Hrvata u Mađarskoj i u Bilogori, gdje je taj običaj poznat u kajkavskom selu što je zanimljiva izolirana potvrda za ovu skupinu hrvatskog stanovništva.²¹⁵

Prostiranje platna ili kakve druge prostirke do ulaza u kuću ili preko praga poznata je pojava u sjeveroistočnim krajevima Bosne i u susjednom području sjeverozapadne Srbije, te u zapadnoj i središnjoj Bosni.²¹⁶ Sporadičnih potvrda ima u središnjoj i zapadnoj Hrvatskoj: u Srba na Baniji i Gorskom kotaru i u Brinju, Josipdolu i u Kompolju kod Otočca i u Ribniku kod Gospića u Lici.²¹⁷ Zanimljiva varijanta ovoga običaja potvrđena je u Štikadi u južnoj Lici: nevjesta je silazeći s kola morala stati na kruh koji je bio zamotan u bijelom stolnjaku ili je bio stavljen u vreću (Erdeljanović 1930:232). Novija terenska istraživanja u Pazarištima i nešto novija u Lovincu i Sv. Roku nisu potvrdila ovu pojavu (Černelić 1996. *ibid.* 2010).

Katkada se određene varijante ovoga postupka javljaju u graničnom dalmatinsko-dinarskom pojasu. U Kijevu, Sinjskoj krajini, okolici Makarske i na području ušća Neretve prag se prekrivao bijelim platnom ili vunenom vrećom, nevjesta je kleknula i poljubila prag prije nego je ušla u kuću; katkada je nakon toga maknula prekrivač s praga.²¹⁸ U Popovu polju prostirala je svekrva nevjesti *harar* do praga, ona bi ulazeći hodala po njemu, a svekrva ga je unijela u kuću i stavila na stolicu na kojoj će nevjesta sjediti s djeverima (Mićović 1952:195). I u Dubrovačkom primorju spominje se prekriveni prag na koji se stavio jastuk (Bonifačić Rožin 1962). U Risnu u Boki kotorskoj ispod prostrtoga *čilima* nalazio se muški *gatnjak* i mali nožić u crnim koricama sa svrhom da nevjesta rađa mušku djecu i junake (Stefanović Karadžić 1867:136). Potvrde te pojave nastavljaju se na crnogorsko primorje i južne kontinentalne dijelove Crne Gore, a spominje se i u općim opisima crnogorskih svadbenih običaja; uz prostirku od vune ili platna, stavljaio se na prag i *jorgan* u Ulcinju u muslimana.²¹⁹

²¹⁴ Mihaljev 1976:40; Brdarić 1989:10; Matišek 1983: 307; Škarić 1939:101; Kravić s.a.; 30. međunarodna... 1996:30; Lasić 1997; Bogišić 1874:254; Bota 1954:134; Dimitrijević 1958:243; Popov 1969-1970:61; Hoco-pán 1983:307.

²¹⁵ Domaćinović s.a. (Nuštar); Adžaga 1997; Mijaković 1997; Petrović 1985; *ibid.* 1987; Marinković 1995; Ilić Oriovčanin 1846:66; Markovac 1935:251; Pukler 1882: 88; Moser s. a.; 30. međunarodna..., 1996:60; Kurjaković 1896:156; Kolić-Kličić 1987:35; Ostojić 1995; Ivančan i Lovrenčević 1969:21.

²¹⁶ Kajmaković 1974:80; Drobnjaković 1937:87; Pantelić 1967:124; Filipović 1960:241; *ibid.* 1949:172; Horak 1939:207; Kristić 1941:117; Hnilička 1935:202; Stanković 1887:62.

²¹⁷ Begović 1986:172; Vondraček-Mesar 1986; Bonifačić Rožin, 1955c; *ibid.* 1955e; Černelić 1992.

²¹⁸ Jurić Arambašić 2000:301; Milićević 1967-1968:454; Bonifačić Rožin 1958; *ibid.* 1965; Barhamović 1996; Vojnović 1984; Spaić-Vrkaš 1996:157; Milićević 1964.

²¹⁹ Vukmanović 1961:115; Jovićević 1911:754; Pavićević 1933:173; *ibid.* 1936:38; Vrčević 1883-1888:195; Martinović 1867:60; Stefanović Karadžić 1953:121; Pukler 1882:69, 82.

Pojava se nadalje prostire prema jugoistoku preko jugozapadne Srbije i zapadne Makedonije do Ohrida, zatim do sjeverne Makedonije i južnog Pomoravlja u Srbiji.²²⁰ Dalje prema istoku u Bugarskoj nevjestu su preko platna (ili tepiha, kožuha, vunene prostirke) uvodili u kuću neka od obrednih lica.²²¹

Polazeći od istočnih panonskih prostora, uključujući sjeveroistočnu Bosnu i susjedno područje zapadne Srbije (Jadar), preko Bilogore, Banije, Gorskog kotara, Like, s pojedinačnim potvrdama duž dinarsko-dalmatinskog područja sve do Ulcinja, nadalje južnom Crnom Gorom, jugozapadnom Srbijom, zapadnom Makedonijom i južnim Pomoravljem, zahvaćajući i većinu bugarskih krajeva i vlaška područja sjeveroistočne Srbije spaja se početak i kraj nepravilno elipsoidne kružnice unutar koje ima i nekoliko oaza u Bosni. Još na početku poglavlja naglasila sam da je pojava ulaska nevjeste u novi dom preko prekrivenog tla i/ili praga upravo karakteristična vlaška pojava na ovome području. U Vlaha u Negotinskoj krajini nevjestica je stala na *sofru* prekrivenu bijelim platnom koje se nastavlja prema ulazu u kuću, u Timočkom kotaru silazila je s kola niz prekrivenu dasku, a u Gornjoj Resavi ulazila je u kuću preko prostrte prostirke u Srba, a u Vlaha preko mladoženjine košulje jer nije dobro da stane na zemlju (Černelić 1991:148). Potvrda toga običaja ima i u ostalim vlaškim krajevima u sjeveroistočnoj Srbiji i u Srba u rumunjskom Banatu, gdje se koriste različiti tekstilni predmeti za prekrivanje tla po kojemu nevjestica hoda: platno, prostirka od ovčje vune, *ćilim*, svekrvina suknja.²²²

Prag preko kojega je nevjestica trebala prijeći pokrivač se i u Vlaha u sjevernoj Grčkoj. U sjevernom Pindu nema o tome podataka, ali ga spominju drugi izvori. Weigand spominje tu pojavu tek uz posredovanje drugih izvora te ističe da je sam na terenu nije uočio (1894:38). Antonijević spominje specifičnu varijantu ovoga običaja u Vlaha Karaguna: ispred ulaznih vrata u kolibu postavila se prostirka ispod koje su tri obredna kruha, nevjestica je morala stati na njih, dobro ih izgnječiti nogama i tek je potom imala pravo ući u kolibu (1982:149).²²³ Premda su ove potvrde općenite i ne sasvim pouzdane (Antonijević), mogu barem biti potvrdom da je ova pojava šire zastupljena u romanskog starosjedilačkog stanovništva, koja je osobito karakteristična za vlašku skupinu na području sjeveroistočne Srbije, što bi ujedno značilo da joj je ishodište romansko. Nešto sporadičnih potvrda tih pojava ima i u drugih slavenskih naroda, ali ne dovoljno da bi se mogla smatrati izvorno slavenskom pojavom, osobito ako se uzme u obzir da vlaških skupina stanovništva ima i po sjevernim i zapadnim slavenskim prostorima.

Svojevrсна nepravilna kružna putanja rasprostranjenosti ove pojave, unutar koje ima i isprekidanih putova, ukazuje na karakteristične pravce širenja vlaških utjecaja

²²⁰ Blagojević 1984:265; Kličkova-Georgieva 1965:161; Leibman 1972:136; Petrović 1907:474; Filipović-Tomić 1955:80; Stojančević 1974:445; Đorđević 1958:469.

²²¹ Vakarelski 1969:295-296; *ibid.* 1985:187; *ibid.* 1985:380; Genčev 1987:88; Roideva 1978:31.

²²² Pantelić 1975:137-138; *ibid.* 1978:377-378; *ibid.* 1981:221-222; *ibid.* 1971:68.

²²³ Navodeći te podatke autor se poziva na djelo Wacea i Thompsona kao izvor za taj podatak, što međutim nije ispravno, budući da u izvorniku na kojega upućuje o tome običajnom postupku ispred mladoženjine kuće nema podataka. Antonijevićev navod nije moguće provjeriti.

prema zapadu i sjeveru, u početku možda i izravno, a kasnije posredstvom migracije Hrvata Bunjevaca i drugih etničkih skupina, koje su još u svojim izvorišnim područjima mogle biti u doticaju i pod utjecajem romanskoga stanovništva.

2.3.3. Odvajanje nevjeste ili mladenaca od svatova

Pojava istaknuta u naslovu poglavlja bila je također predmetom prethodnih istraživanja i unutar zadanog prostornog okvira pokazala je zanimljivu distribuciju u prostoru zbog čega ju je potrebno još podrobnije razmotri.

U podunavskih Bunjevaca ima samo rijetkih potvrda: u Erčinu u okolici Budimpešte djever je povremeno ulazio k nevjesti i posredovao između nje i svatova; prema starijem općem izvoru u subotičkom kraju uz nevjestu je bio *staćela*, a povremeno su ih obilazili i pojedini svatovi. Specifična je varijanta te pojave prema općim podacima za podunavske Bunjevce: za vrijeme zaruka djevojka se u pratnji *enga* povlačila u drugu prostoriju, na poziv svekra više je puta izlazila, a on joj svaki put darivao novac (Bellosics 1909:402). Erdeljanović spominje ovu pojavu u ličkih Bunjevaca, a osim toga podatka bila je poznata još samo u Žitniku kod Gospića (Černelić 1991:88). Kasnija istraživanja u Lici nisu je potvrdila u bunjevačkim krajevima (Černelić 1996; *ibid.* 2010). Prethodnim je istraživanjem nadalje potvrđena u području Neuma i Zažablja istočno od ušća Neretve, u Gackom, gornjoj Hercegovini, u Popovu polju u istočnoj Hercegovini i u Risnu i Orahovcu u Boki kotorskoj. Izolacija nevjeste s djeverom, ali bez preciznog određenja radi li se samo o odvajanju ili i o promjeni prostorije zabilježeno je u Bukovici i Kotarima, u Kninskoj krajini i u Donjoj Lastvi u Boki kotorskoj. Djever i pratilje nevjeste pravile su joj društvo u Livanjskom polju u Hrvata ikavaca, u Površi, Posuškom Gradcu i u Mostaru, a samo u ženskoj pratnji odvajala se od svatova u Tomislavgradu i u Mostaru prema drugom izvoru; prema podacima Fortisa i Lovrića nevjesta se od svatova odvajala u društvu *staćela* i djevera (*usp. ibid.* 1991:88-89, 145). Dakle, nešto više potvrda ove pojave ima na širem matičnom prostoru Hrvata Bunjevaca i jugoistočno od toga prostora (istočno od ušća Neretve, istočna Hercegovina, Boka kotorska). Ta se pojava nadalje nastavlja u prvom redu prema području južne i jugoistočne Crne Gore.²²⁴ Na širem prostoru Crne Gore djeveri su u nevjestinu domu ulazili k njoj u zasebnu prostoriju. Nije uvijek sasvim jednostavno razlučiti radi li se u tim slučajevima o pojavi odvajanja nevjeste od svatova ili o pojavi da nevjesta ne dočekuje svatove, već se jedno vrijeme skriva kada svatovi dolaze po nju. Ta je pojava opće raširena u južnoslavenskih naroda. I u jednom i u drugom slučaju nevjesta se odvajala od ostalih svatova, a glavna je razlika upravo u trajanju te njezine izolacije. U drugim krajevima, nakon određene procedure izvodili su je pred svatove, ali u ovim i u drugim pretežno istočnim krajevima ona je dulje vrijeme ostajala odvojena od svatova i k njoj je povremeno dolazio djever, katkada i drugi časnici i pratilje.

²²⁴ Černelić 1991:145; Pukler 1882:82; Vrčević 1883-1888:196; Vukmanović 1952:604; *ibid.* 1960:323; *ibid.* 1961:113; Pavićević 1933:164; *ibid.* 1936:38; Spasojević 1999:99.

Prethodna istraživanja utvrdila su tu pojavu i u vlaškim područjima sjeveroistočne Srbije u Gornjoj Resavi i Timočkoj krajini (Černelić 1991:145-146). Na tom području mladenci su sjedili odvojeno od ostalih svatova u drugoj prostoriji i u Negotinskoj krajini (Pantelić 1970:135, 142). U istočnim krajevima jugoistočne Europe pojava potpunog ili duljeg nevjestina odvajanja od svatova poznata je i u nekim krajevima Srbije i Makedonije.²²⁵ Specifične varijante ove pojave poznate su i starosjedilačkim balkanskim narodima. U Vlaha u Samarini nevjesta je sjedila podalje od muških gostiju odvojeno u istoj prostoriji, a ustajala bi svaki put kada je muškarcima ponestalo vina (Wace i Thompson 1972:121). Prema općim podacima za Vlahe nevjesta se nalazila u drugoj kolibi sa ženama (Antonijević 1982:149). Isto je pravilo potvrđeno u Epiru na sjeveru Grčke, a na Rodosu su nevjestu vodili u susjednu kuću gdje je za nju bila pripremljena hrana (Rennel Rodd 1968:93, 99). U južnoj Albaniji je nevjesta bila odvojena od svatova, povremeno su joj u sobu ulazile žene; prema općim podacima žene su odvodile nevjestu u zasebnu prostoriju, a na Kosovu nevjesta je odvojeno od svatova večerala u društvu svoje jetrve (Hahn 1953:145; Mihačević 1911:91; Skuhala 1997). Ta je pojava potvrđena i u Rumunja (Comisej 1968:174).

U međuprostoru s jedne strane, između južnog i zapadnog i sjevernog bunjevačkog ogranka s druge strane, podataka o toj pojavi ima i u drugim krajevima dinarskoga i panonskog areala, a u Bačkoj, osim u Bunjevaca, taj je postupak s nevjestom poznat i u Šokaca; odvajanje nevjeste od ostalih svatova u drugu prostoriju, u kojoj su se obavljali svi važniji svadbeni obredi, karakteristična je pojava u muslimana.²²⁶

Pojava odvajanja nevjeste od svatova pokazuje sličan prostorni raspored kao i mnoge od razmatranih pojava u prethodnih poglavljima. Razlikuje se samo omjer zastupljenosti u pojedinim krajevima. Osim takvog prostornog rasporeda na njezino moguće starosjedilačko podrijetlo ukazuju i potvrde u romanskog, grčkog i albanskog stanovništva, za koje raspoložem s premalo izvora da bih bila u mogućnosti utvrditi učestalost te pojave na tim prostorima. Za potrebe ovoga rada i nije posebno važno kojemu od balkanskih naroda ona izvorno pripada. Njezina relativno gusta zastupljenost na dinarsko-dalmatinskom graničnom prostoru ukazuje na doticaje hrvatskih i vlaških skupina stanovništva, da bi se kasnijim migracijskim pomicanjima prenosila preko Bosne u panonske krajeve. S ovom pojavom katkada je povezana, osobito u jugoistočnim starosjedilačkim prostorima, i jedna rjeđe potvrđena, ali zanimljiva pojava na koju se osvrćem u sljedećem poglavlju.

²²⁵ Mijatović 1907:26; Rajković 1982:127, 139; Manojlović 1933:42-43; Janković 1895:442; Đorđević 1958:461; Filipović i Tomić 1955:80; Filipović 1939:440, 452; Pavlović 1928:243; Tanović 1927:178, 183.

²²⁶ Lilek 1898:33, 39-41; Kulinović 1898: 47; *ibid.* 1899:129; Hangi 1906:187; Buconjić 1908:94; Kajmaković 1962:152; Divić 1935:207; Rakić 1935:209; Hnilička 1935:202; Stanković 1887:42-43; Š...ić 1888:81-82; Kristić 1941:118; Klarić 1897:701; Kajmaković 1975-1976:64; Janjić 1959-1960; Ilić Oriovčanin 1846:60, 66; Stojanović 1881:235; Kolić-Klikić 1987:44; Lukić 1924:327-328; Moser s.a.; Mihaljev 1976:40; Kravić s.a.; Stefanović Karadžić 1867:314, 317; U.M. 1845:53; Bosić 1989-1990:270; Bota 1954:133; Popov 1969-1970:42-43; Kesejić 1948; Ilić 1960; Bosić 1992:75.

2.3.4. Odvajanje muških od ženskih svatova

Potvrde ove pojave u podunavskih Bunjevaca nepotpune su i rijetke, no s obzirom da joj ima traga može se pretpostaviti da su s vremenom izostale iz običajne prakse. Tome u prilog govori i činjenica da na tom području najviše potvrda ove pojave ima u starijim izvorima u Subotici, sasvim iznimno i u novijim, samo u Žedniku u okolici Subotice i u Erčinu u okolici Budimpešte.²²⁷ U tim izvorima nema podataka o tome u kojoj skupini sjedi nevjesta. Također je moguće da je razlog rijetkim potvrdama činjenica što o takvim pojedinostima u izvorima nema podataka. Terenska istraživanja među podunavskim Bunjencima nisu više potvrdila tu pojavu, što također govori u prilog ranoga napuštanja ovakvih pravila ponašanja svatova, ali zahvaljujući najnovijim ciljanim terenskim istraživanjima, nalazi značajnu potvrdu u iskazu samo jednoga kazivača:

To je zdravo stari običaj. Kad su došli kod đuvegije svatovi, znao se red i običaj – đuvegija i muški u jednu prostoriju, a ženski gosti u drugu prostoriju. Al' znam kad su dolazili njezini da su se i oni razdvajali, muški s muškima, a žene sa ženama (Zoltan Baka, r. 1958., Subotica).

U panonskom prostoru ta je pojava poznata prema zapisima iz 19. stoljeća u Srba u Srijemu, a nevjesta se pritom nalazila među ženskim svatovima (Stefanović Karadžić 1867:314, 317). Rijetkih potvrda ima u arhivskim izvorima: u Vidovicama su za *sofrom* sjedili samo muški svatovi, izuzev *starosvatice* i kume, što bi zapravo značilo da žene nisu sudjelovale na piru; u Koritni kod Đakova prije Prvog svjetskog rata muški svatovi su sjedili u glavnoj sobi (Janjić 1959-1960; Perić 1995).

Nešto tragova koji vode prema jugu i do prostora starosjedilačkih balkanskih naroda ima sporadično i u međuprostoru. Odvajanje muških od ženskih svatova karakteristična je pojava u bosanskih muslimana (Kulinović 1898:146; *ibid.* 1899:129; Hangi 1906:180). U Kreševu su muški i ženski svatovi bili odvojeni, a nevjesta je sjedila s kumom među muškim svatovima (Kristić 1941:118). Fortis u svojem putopisu ističe da žene, ako su bile pozvane, nikad nisu ručale za muškim stolom, već odvojeno (1984:50). Da je ova pojava bila poznata i primorskim Bunjencima pod Senjskim bilom može se zahvaliti samo sjećanjima Neke Grgića iz Žuklja, koji je čuo od svojih predaka da su nekada odvojeno sjedili muški i ženski svatovi, pritom je nevjesta sjedila među muškim svatovima (Birt et al. 2003:518). Ranija terenska istraživanja potvrdila su tu pojavu u selu Jasenice u južnom velebitskom Podgorju (Černelić 1984b). Novija arhivska građa potvrđuje ju i na Livanjskom polju (Galiot 1993). U selu Humac u jugozapadnoj Hercegovini žene nisu sudjelovale na piru, postojali su samo muški svatovi (Primorac 1997). Za područje gornje Hercegovine taj je detalj neizravno potvrđen: djever je vodio nejestu u žensku sobu među *jenđije*, a on je odlazio među svatove (Grđić-Bjelokosić 1890:337). Tragova tih pojava nadalje ima na području južne Crne Gore (Vukmanović 1935:97; *ibid.* 1952:550; *ibid.* 1962:85). Već se u nekim od spomenutih izvora moglo uočiti

²²⁷ Rajić 1919:46; Prčić 1927:172; Prčić 1938:75; Sekulić 1991:315-316; Deisinger 1953.

da se pritom nevjesta katkada nalazila među ženskim svatovima (bosanski muslimani, gornja Hercegovina, Srijem), a samo je u primorskih Bunjevaca pod Senjskim bilom i u Morlaka prema Fortisu ona sjedila za muškim stolom. U Vlaha su prema općem podatku također muški i ženski svatovi bili odvojeni, a nevjesta se nalazila među ženama; slično je bilo i u Epiru u sjevernoj Grčkoj: muškarci i žene sjedili su za odvojenim stolovima, a nevjesta je bila među njima, još uvijek pod velom (Antonijević 1982:49; Rennel Rodd 1968:93). U Vlaha u Samarini spominje se samo da je mladoženja sjedio za stolom sa starijima, a ostali muški gosti za drugim stolovima; nevjesta je sjedila negdje sa strane, a žene se niti ne spominju (Wace i Thompson 1972:121). Slično se u južnoj Albaniji ističe samo da su muškarci sjedili u posebnoj prostoriji, gdje je za njih bilo priređeno jelo (Hahn 1853:145). Prema općim podacima za Albaniju žene su odvele nejestu u sobu u kojoj su žene sjedile odvojeno od muškaraca (Mihačević 1911:91).

Ova je pojava nesumnjivo balkanskog podrijetla, bez obzira na to koji je od starosjedilačkih balkanskih naroda njezin izvorni baštinik. Zanimljiv joj je trag u podunavskih i primorskih i podgorskih Bunjevaca u južnom velebitskom Podgorju. Fortisova potvrda u Morlaka i novija potvrda u Livanjskom polju idu u prilog pretpostavci da je odvojeno sjedenje muških i ženskih svatova moralo biti poznato Bunjevcima i na njihovu matičnom području. Zanimljivi su neki detalji vezani uz odvajanje žena od muškaraca. Katkada se niti ne spominje jesu li žene prisutne i gdje su sjedile, što navodi na pomisao o njihovu podređenom položaju u odnosu na muške svatove. Možda nije s tim zapažanjima sasvim nepovezana i činjenica da u primorsko-ličkih Bunjevaca udane žene nemaju pravo sudjelovanja u svadbenoj povorci niti na svadbenom piru, tim više što potvrda o tome ima i u jugozapadnoj Hercegovini i u Bosanskoj Posavini. Ta je pojava, čini se, bila šire zastupljena u prošlosti, no zbog nedostatka podataka nema o tome niti dovoljno pouzdanih pokazatelja. Već i sama činjenica da žene nisu mogle sjediti za istim stolom s muškim svatovima upućuje na njihov podređen položaj.²²⁸

2.3.5. Specifična uloga jabuke u svadbenim običajima

Jabuka se vrlo često javlja kao sastavni element predsvadbenih i svadbenih običaja u svadbenim običajima više naroda na prostoru jugoistočne Europe. Od tog mnoštva mogućnosti u uži izbor sam uvrstila dvije vrlo specifične i značajne pojave poznate nekim regionalnim bunjevačkim skupina u Podunavlju.

2.3.5.1. Jabuka kao znak pozivanja svatova

Još je u prethodnim istraživanjima kao sasvim specifičan običaj izdvojen običaj pozivanja nevjestinih svatova jabukom u Somboru i okolici u podunavskih Bunjevaca. Nevjestinu rodbinu pozivalo se na način različit od pozivanja mlado-

²²⁸ Međutim, to je druga tema, koju bi bilo zanimljivo podrobnije istražiti na temelju zasad oskudnih saznanja pažljivim "čepirkanjem" po dostupnim izvorima i ciljanim terenskim istraživanjima.

ženjinih svatova, koje je pozivao djever. Pozivali su ih njezini roditelji jabukom, pritom nisu posebno odlazili u kuću pozvanih, već su najčešće birali „pijačni dan“ kada je bila najveća vjerojatnost da će ih sreći i tom bi im prilikom darivali jabuku, kao znak da su pozvani u svatove. Ako nekoga s liste pozvanih ne bi sreli, tada bi djevojčin otac ili brat odlazio njihovoj kući da im uruči jabuku (Černelić 1991:148). Najnovija potvrda ovakva načina pozivanja nevjestinih svatova donekle se razlikuje na Nenadić salašima: „U snašinoj rodbini se zvalo sa jabukom, daljima su slali po kime, a kod rođeni su išli roditelji i nosili jabuku“ (Firanj 2016:116). Također je utvrđeno da se u sjeveroistočnom dijelu Crne Gore sve svatove poziva jabukom, a ponegdje uz jabuku pozivač je nosio i bocu rakije. Nešto potvrda o pozivanju svatova jabukom ima i u nekim mjestima središnje Srbije i u homoljskom kraju, ali se tako poziva samo stari svat i to trećega dana svadbe (usp. Černelić 1991:148). Slijedom tih tragova pretražujući i neke druge izvore utvrdila sam da se jabuka kao rekvizit za pozivanje svatova javlja još ponegdje na vlaškom području na sjeveroistoku Srbije. U okolici Knjaževca svekar je pozivao pomoću jabuke kuma i staroga svata; taj se detalj ne naglašava kada je riječ o pozivanju ostalih svatova, ali priložena fotografija pokazuje pozivača, koji je zadužen pozvati ostale sudionike u svadbu, s rekvizitima za pozivanje: jabukom i *buklijom* (Reljić 1965:70). U Timočkoj krajini, slično kao u Bunjevaca somborskoga kraja, jabukom se pozivala nevjestina rodbina, a osim njih i susjedstvo; pozivala su ih tri do četiri svata i to na dan svadbe kada su mladenci išli na vjenčanje, jabuku su zataknuili na zaoštreni vrh štapa zvan *vlasar* i svaki pozvani je na *vlasar* stavio bijelu vunu, a u jabuku zataknuo novčić, dar koji je namijenjen nevjesti (Stanojević 1925:76). Pozivanje svatova jabukom, ponegdje samo svatovskih časnika i najbliže rodbine, poznato je i u južnim i jugozapadnim krajevima Srbije i još ponegdje u Vojvodini. U potvrdama za Srbiju jabuka je bila sastavni dio pozivačeve opreme (Mihailović 1971:90; Stojančević 1974:436; Blagojević 1984:248). Kod banatskih Hera u Vojvodini jabukom se pozivao najbliži rod, a potvrđeno je pozivanje svatova na isti način i u Jarkovcu u Banatu (Dimitrijević 1958:241; Bota 1954:132). Nešto je više potvrda u Srijemu. Prema izvoru iz 19. stoljeća pozivali su se jabukom časnici, a za područje Fruške gore spominje se samo pozivanje svatova jabukom uopće (U. M. 1845:42; Škarić 1939:107). Novija istraživanja u srijemskih Srba donose podatke o više načina pozivanja svatova jabukom. Kolačem, pićem i jabukom pozivalo se „gostinski“, a to znači kuma i ostale časnike i najbližu rodbinu; u nekim selima su se jabukom sa zataknutim ružmarinom pozivali ostali gosti, a u drugim selima momci i djevojke jabukom i *kiflama*, u Pavlovcima se jabukom i vinom pozivalo nevjestinu stranu. Još je jedan specifičan način pozivanja u srijemskih Srba: mladoženja je pozivao nevjestinu rodbinu u *povodane* na pir i pritom davao punici jabuku kao znak poziva (Bosić 1989-1990:259-260, 275). U srijemskih Srba ponekad se jabukom pozivala i nevjestina rodbina. Pozivanja nevjestine rodbine jabukom zasad je potvrđeno, dakle, u podunavskih Bunjevaca u okolici Sombora, u nekim srpskim srijemskim selima i u vlaškom području Timočke krajine, premda se u sva tri kraja način pozivanja razlikuje.

Osim toga, u upitnicama EA ima nešto više potvrda jabuke – rjeđe kao jedinog, a češće kao popratnog rekvizita pri pozivanju svatova u Srbiji i Makedoniji. Nekoliko je potvrda i u Banatu i Srijemu, koje popunjavaju oskudne potvrde u tiskanim izvorima. Uz jabuku nosi se i piće, a u Šašincima kod Rume jabukom se pozivaju nevjestini rođaci (Cn 224; eN 232; FN 212). Ima nekoliko potvrda pozivanja svatova jabukom i bocom pića u zapadnoj i središnjoj Srbiji i u Povardarju u Makedoniji.²²⁹ U najvećem broju potvrda boca ili čutura s pićem bila je okićena jabukom, a vrlo često su pozvani bili dužni zaticati novac u jabuku. Najviše potvrda ima u istočnoj i središnjoj Srbiji i u južnoj, središnjoj i sjeveroistočnoj Makedoniji.²³⁰ *Burača* s vinom, kojom su se pozivali svatovi, bila je okićena jabukom i u Kotarima i Bukovici (Bogišić 1874:241). U nekoliko lokaliteta jugozapadne i istočne Makedonije i jugoistočnih dijelova istočne Hercegovine svatovi su se pozivali samo jabukom.²³¹ Osobito su zanimljive dvije potvrde u istočnoj Hercegovini u odnosu na već ranije utvrđenu pojavu u sjevernoj i sjeveroistočnoj Crnoj Gori. Osim toga, značajan je trag tog pojavi zabilježen u Dubrovačkom primorju: u Osojniku je domaćin pozivao svatove i darivao im jabuku, a u Majkovima je svatove posebno pozivao mladoženjin otac, a posebno nevjestin i pritom im darivao jabuku (Raguž 1994).

Takav prostorni raspored pojave, makar i nepotpun i isprekidan, ukazuje da bi mogla pripadati starosjedilačkom kulturnom sloju. Nema naznaka da bi ta pojava bila poznata u južnim vlaškim krajevima niti u ostalih balkanskih naroda, ali je ima u vlaškim krajevima sjeveroistočne Srbije. Ta pojava nije poznata niti ostalim slavenskim narodima. Mogla se ona sačuvati samo u nekih skupina starosjedilačkih naroda, kao i u stanovništvu slavenskog podrijetla s kojima su bili u doticaju. Da nema nekoliko potvrda u južnoj Dalmaciji, u istočnoj Hercegovini i po Crnoj Gori, moglo bi se pomišljati na pritjecanje ovog elementa običaja pozivanja svatova izravno s juga prema sjeveru, gdje su je podunavski Bunjevci mogli preuzeti od susjednih skupina stanovništva, a do kojih je mogla prispjeti srpskim migracijama s juga i/ili s vlaških područja sjeveroistočne Srbije. Zanimljiv je specifičan zajednički element pozivanja nevjestine rodbine jabukom, potvrđen u Timočkoj krajini, u Srba u Srijemu i u podunavskih Bunjevaca somborskoga kraja. Međutim, budući da tih tragova ima i u zapadnom smjeru mogućih vlaških kretanja, kada je riječ o Bunjercima, nije isključena mogućnost prenošenja elemenata te specifične pojave u Podunavlje drugim putovima. U međuprostoru ta pojava nije morala biti prihvaćena od drugih skupina stanovništva, a niti u mogućem bunjevačkom matičnom području nije morala biti široko zastupljena. Mogla je biti poznata samo nekim skupinama bunjevačkih predaka, a mogla je i relativno rano biti izostavljena iz običajne prakse i sačuvati se samo sporadično.

²²⁹ hn 421, ir 123, jr 221, Kr142, ns 411, NT 414 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

²³⁰ hN 434, hr 424, hS 342, IR 423, Ir 124, IS 112, IT 443, It 134, It 411, ip 431, is 144, is 341, iT 142, iT 343, iT 412, it 343, Jp 431, JR 223, Jr 432, JS 443, Js 334, jr 314, jS 133, jS 413, Ks 223, Mt 333, Mt 343, Mt 441, ms 444, mT 412, mT 423, mU 113, Ns 221, NT 324, Nt 424, Os 244, OT 331, OU 334, OV 112, oS 444, os 141, oT 331, Ps 224, pr 212, ps 423, pT 132 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

²³¹ mU 134, Pp 221, pr 122, LK 244, Lk 332 (v. Popis lokaliteta u: Černelić 1997).

2.3.5.2. Rasijecanje jabuke na dvije polovice

U nekim mjestima u podunavskih Bunjevaca ima tragova pojavi da jabuku treba presjeći na dvije polovice kako bi mladenci pojeli svaki po jednu polovicu. U Kaćmaru u južnoj Mađarskoj presjekla se jabuka koju su donijeli prosoci, a u Sentivanu se taj postupak s jabukom već odavno izgubio; u Gari prema jednom kazivanju radi se o jabuci koju su donijeli mladoženjini zastupnici na zaruke, a prema drugome na pir se donosila jabuka sa zabodenim novcima, koju su onda mladenci podijelili i pojeli (Černelić 1983). Najnovija istraživanja potvrdila su varijantu ove pojave u Kaćmaru: mladenci su dobili jabuku i nosili je posvetiti u crkvu gdje su je podijelili, prema kazivanju Katice Spajić (r. 1926.) i u Čikeriji: kum je jabuku podijelio na četiri dijela da bi mladenci i kumovi pojeli svaki svoj dio, prema kazivanju Roze Petrekanić (r. 1936.) (ibid. 2012). Ranija su terenska istraživanja potvrdila tu pojavu u Tavankutu i Žedniku u okolici Subotice. Zanimljiv je podatak o tome zabilježen u Tavankutu. Svekrva je donosila snahi jabuku i upozoravala ju da pazi kako će ju rasjeći jer nije bio dobar znak ako se jabuka ne bi rasjekla točno po sredini, uz tumačenje kad se jednom rasiječe ne može se više sastaviti. Taj je običajni postupak iz „praznovjerja“ ukinut zbog straha da će imati loše posljedice za budući brak ako se jabuka pravilno ne rasiječe. Takvu su jabuku zvali jabukom razdora (ibid. 1986a). Značajna je najnovija potvrda s drukčijim tumačenjem svrhe ovoga običajnog postupka (Jaramazović 2011):

To je bilo kojidi, samo ja ne znam. Al' bilo je to – napolak jabuka se prisiče i onda idu nji' dvoje. Znam da smo mi digod tortu odneli i da su nam pričali, kaže – žurio đuvegija da prija poide jabuku neg' ja, da on zapovida. To su bunjevački svatovi bili. Ja sam na jako puno mista nosila tortu drugaricama, ne sićam se više di, al' bilo je to jako davno – sad sam 80 godina, a onda sam imala oko 25-26 godina. Onda se jedna moja drugarica udavala – znam da smo se smijali, kaže – šta misliš šta je uradio – samo je žurio da prija poide jabuku neg' ja' (Klara Tikvicki, r. 1929., Stari Žednik).

Za taj je običaj čuo i Zoltan Baka (r. 1958.) iz Subotice.

Sasvim osebujan način rasijecanja jabuke zabilježen je u zapisu iz 19. stoljeća u regionalne bunjevačke skupine u okolici Budimpešte. To se činilo prilikom prodaje *kumovine*, svatovske grane čiji sastavni ukrasni dio čine jabuke:

Nakon opsežna kumova govora u kojemu je obavijestio goste o mnogim potrebama nevjeste, počinje *vašar* tj. prodaja *kumovine*. Na njoj svaka jabuka predstavlja grbavoga vola ili stasitoga konja i cijeni se na stotine tisuća forinti, a prodaje se još i voće, kućne životinje, pijetao, kokoši, guske, purani itd., sve osim pozlaćene jabuke, najljepše, nabodene na glavnu granu, koju nitko ne smije poželjati jer ona pripada nevjesti. U pogađanju sudjeluju i ugledniji gosti, svećenik, vlastelinski časnik, bilježnik, sudac itd., a svaki od pozvanih dužan je nešto kupiti. Novac se unaprijed polaže na tanjur, koji se nalazi ispred kuma, umjesto sto ili tisuću forinti davala se jedna forinta, a umjesto zlata groš. Kupcu se, nakon što je položio novac, davao u ruke veli-

ki nož i jednim udarcem trebao je jabuku rasjeći na dva dijela. Ako je tako pogodio jabuku da su obje polovice pale s grane, pripala je njemu, s tim da je bilo poželjno da svoj stečeni dar pokloni bilo kojoj *snaši*, koja ga je za taj dar nagradila s toliko poljubaca koliko je groša ili krajcara položio na tanjur. Inače, ako bi udarcem noža otpala s grane samo jedna polovica jabuke, taj dio jabuke pripadao je njemu, ali ne i preostali dio na grani. Za tu polovicu može se ponovno pogađati ili je prepustiti drugome za, sada već, jeftiniju kupovinu. Kada se već završilo sakupljanje novca na ovaj način namijenjen nevjesti, slijedio je ples s nevjestom (Berkity 1839:326-327).²³²

Pojava je poznata i primorsko-ličkim Bunjevcima. Zabilježio ju je još Erdeljanović (1930:231) i drugi autori u Donjem Lapcu i okolici te u Žitniku (Bonifačić Rožin 1957; Krauessel 1956; Rastevčić 1940:170). Novija istraživanja donose značajnu potvrdu i u primorskih Bunjevaca. Od kazivača se jedino Grgo Nekić iz Žuklja pod Senjskim bilom prisjetio da su mladenci prilikom *svođenja* morali pojesti svaki svoju polovicu jabuke koju im je darovala nevjestina majka (Birt et al. 2003:523).

Rasijecanje jabuke popola da bi je mladenci pojeli poznat je i u drugim krajevima, katkada se samo spominje da mladenci pojedu jabuku zajedno, što možda znači da je nisu morali svaki put rasjeći popola. U najvećem broju potvrda u raznim krajevima (Prigorju, istočnoj Slavoniji, Bosanskoj Posavini i zapadnoj Bosni, sjeveroistočnoj Srbiji i leskovačkom Pomoravlju te Galičniku u zapadnoj Makedoniji) tako podijeljenu jabuku mladenci su trebali pojesti (ili je svaki od njih zagristi) u ložnici.²³³ Najčešće tumačenje značenja toga postupka je sljedeće: u Otoku su mladenci to činili da im djeca budu jednaka kao što je jednaka jabuka jabuci, a drugdje po Slavoniji da im djeca budu rumena; u Vidovicama u Bosanskoj Posavini, u Timočkoj krajini i u okolici Knjaževca u istočnoj Srbiji da budu lijepa kao jabuka; a u Galičniku jabuka simbolizira jedinstvo mladenaca. Zanimljivo je tumačenje u Varoši kod Slavonskog Broda: mladenci su dijelili jabuku da im djeca budu „po polak na njih obadvoje“ (Lukić 1924:330). Jabuka se dijeli i jede i u drugim prilikama. U Lupoglavu kod Dugog Sela nevjesta je nosila jabuku u njedrima, polovicu koja je bila namazana medom davala je mladoženji, a drugu je pojela sama zato da joj muž bude dobar (Dokušec 1935:231). U Meji i Praputnjaku u Primorju slično je nevjesta stavljala jabuku na grudi da bi je kasnije pojela s mladoženjom (Franić 1937:121). U Istri je također poznat takav postupak s jabukom, mladenci su zajedno pojeli jabuku u koju je mladoženja pucao kad je dolazio po nejestu. Prema općem podatku za zapadnu Istru to je činio sutradan, a u Muntrilju u okolici Pazina rasjekli su je i mladenci su je pojeli navečer kad su stigli u mladoženjin dom (Ptašinski 1890-1899; Bonifačić Rožin 1953a). Slična je novija potvrda ovoga običaja u literaturi. U području srednje Istre nevjesta je po izlasku iz roditeljske kuće gađala mladoženju

²³² S mađarskog jezika prevela Milana Černelić.

²³³ Rožić 1908:65; Lovretić 1897:435; Lukić 1924:330; Krpan 1990:200; Đermanović 1886; Demir 1994; Vučković 1994; Perić 1995; Sinožić 1995; Janjić 1959-1960; Rađenović 1937:234; Stanojević 1925:92; Reljić 1965:73; Pantelić 1974:211; Đorđević 1958:476; Kličkova-Georgieva 1965:144.

s tri jabuke, koji se skrivao da bi izbjegao udarce, a onda ih ljubomorno čuvao da bi ih na povratku iz crkve pojeli zajedno (Visintin i Ivetić 2004:24). Novija arhivska građa potvrđuje taj običaj na otoku Pašmanu: mladence je pred vratima dočekala svekrva s jabukom u rukama, prepолоvili su je i svaki je pojeo svoju polovicu; jabuka je simbol ljubavi i buduće bračne sreće (Šlogar i Vrančić 1997).

Sporadično se u istočnim krajevima jugoistočne Europe (u Svinjici u rumunjskom Banatu i u Maleševu u istočnoj Makedoniji) spominje da se jabuka s barjaka rasjekla popola da bi mladenci kasnije pojeli svaki svoju polovicu (Pantelić 1971:68; Pavlović 1928:229), a ta je varijanta potvrđena i u Lici (Rastevčić 1940:170). U Vlaha u Negotinskoj krajini mladenci su prve subote iza svadbe kupovali crvene jabuke koje su zajedno pojeli (Pantelić 1970:144).

Na kraju spominjem i zanimljive običajne postupke kao dio obreda prstenovanja zabilježene u jugoistočnoj Srbiji. U pirotskom kraju kum je nakon obreda prstenovanja lomio kolač sa zataknutom svatovskom granom nad sastavljenim glavama mladenaca, svekrva je uzela jabuku s grane, podijelila je popola i dala mladencima da pojedu svaki svoju polovicu (Janković 1895:447). Slično je i u leskovačkom Pomoravlju, uz neke različite specifične detalje. Na *sofri* se nalazio kolač sa zabodnom jabukovom granom s tri kraka, na dva su kraka bili zabodeni mali krušičići, a u srednjem jabuka. Stari svat je uzeo jabuku, presjekao je i dao mladencima da odmah pojedu svaki svoju polovicu. Dva je krušičića skinuo s grane, mladenci su jednoga od njih prihvatili i prelomili ga, a potom se svatovski kolač lomio nad njihovim glavama (Đorđević 1958:476). Zanimljivo je da su pojedini elementi ovoga obreda identični u Bunjevaca u okolici Budimpešte, kod kojih je, zahvaljujući zapisu iz 19. stoljeća, sačuvano svjedočanstvo o ceremonijalnom obredu presijecanja jabuke također u sklopu obreda prstenovanja.

2.3.6. Dva karakteristična vjerovanja vezana uz svadbenu povorku

2.3.6.1. Susret dviju nevjesta

Tijekom ranijih istraživanja među podunavskim Bunjevcima saznala sam o jednom zanimljivom vjerovanju samo u Đurđinu u okolici Subotice (Černelić 1984). Nije bilo dobro da se susretnu dvije svatovske povorke jer se vjerovalo da će, ako jedna nevjesta vidi drugu, jedna od njih dvije uskoro umrijeti. Mještani su negođovali kod svećenika što su se u istom danu organizirala za redom dva ili nekoliko vjenčanja. Nesreća će ih snaći i ako svatovi sretnu povorku s Ciganima. U ostalim mjestima takvo vjerovanje nije zabilježeno (ibid. 1986a). Međutim, najnovijim ciljanim istraživanjem nekoliko je kazivača potvrdilo ovo vjerovanje u više mjesta među podunavskim Bunjevcima (Jaramazović 2011):

Kažu koja snaša prvo u koju pogleda, Bože mi prosti, tako su kazali – ta u koju se pogleda će prva umrit (Irena Tikvicki, r. 1944., Novi Žednik).

Ja sam svatkovala di su se sreli dvoji svatovi i naša snaša je(umrlač).
Kažu ne mogu obodvoje bit sritni u isti dan (Katica Bačić, r. 1938., Tavankut).

Onda se pazilo na to, ako je i bilo isti dan, al' da su jedni išli jednim sokakom, a drugi drugim da se ne sritnu. To je nosilo nesriću kad bi se dvoji svatovi sreli. Ne znam kaku nesriću i ne znam zašto, ali... (Antun Vujević, r. 1954., Lemeš).

To su kod nas rekli da ne valja kad su dvi snaše da jedna u drugu gledaju (Julija Kekezović, r. 1951. salaši na Bezdanskom putu).

I u južnoj je Mađarskoj potvrđeno ovo vjerovanje (Černelić 2012): „Neće bit sritne, ako jedna drugu vide“ (Katica Spajić. r. 1926., Kaćmar); „Nije dobro da se isti dan udaju dva brata i dvi sestre, jedna će umrit il neće bit sriće“ (Ana Bajai, r. 1938., Gara). Zanimljiva je neizravna potvrda ovoga vjerovanja prema kazivanju Katice Zelić iz Vancage udane u Kaćmar (r. 1922.), gdje je čula od jedne *snaše* (dvije sestre koje su se udale isti dan za dva brata) da više ne bi tako postupila. Poneki kazivači su naglasili da nije dobar znak ako se susretnu svadbena i pogrebna povorka.

Čini se da su i primorsko-lički Bunjevci znali za tu pojavu, premda je svjedočanstava o tome malo. U Pazarištima je potvrđena samo prema kazivanju Anke Jurčić (r. 1915.) u selu Popovači. U tom bunjevačkom kraju Like šire je potvrđena pojava da je loš znak ako se susretnu svatovska i pogrebna povorka (Černelić 1996). Zanimljivo je da je susret svatovske i pogrebne povorke nepoželjan katkada u istim mjestima u kojima je loš znak susret dviju svadbenih povorki, a ta je pojava potvrđena i u Gorskom kotaru u selu Vrata (Vondraček-Mesar 1987). Novija istraživanja potvrdila su ovu pojavu i među primorskim Bunjevcima. Od svih kazivača jedina je Đura Biondić iz Liskovca pod Senjskim bilom potvrdila da „se dvije mlade nisu smjele vidjeti jer *će jedna umrit, jedna od njih dvi umre* te se zbog toga susret dviju povorki izbjegavao“ (Birt et al. 2003:514). Nešto je više potvrda da se pazilo da se ne susretnu svadbene i pogrebna povorka, a prema pojedinim kazivačima to znači nesreću u braku i da nije dobro za porod (ibid.).

U osnovi isti postupak s istim osnovnim tumačenjem potvrđen je u Vlaha u Samarini u sjevernoj Grčkoj. Budući da je u ovih Vlaha ograničeno razdoblje održavanja svadbe, uobičajeno je održavanje više vjenčanih obreda u istome danu. Stoga su nevjeste nakon što je izišla iz crkve svatovi okruživali kako bi spriječili da dvije nevjeste vide jedna drugu. Ako bi se to dogodilo, vjerovalo se da će njezin muž nakon nje imati još toliko žena, a to bi značilo da ona neće dugo živjeti i da će se njezin muž uskoro ponovno oženiti (Wace i Thompson 1972:118). U pravcu zapada od južnih vlaških enklava pa do južnih jadransko-dinarskih graničnih područja, trag joj se može pratiti već prepoznatljivom putanjom preko jugozapadne i zapadne Makedonije, južne i jugozapadne Srbije, Crne Gore, Boke kotorske i Konavala do Dubrovačkog primorja i sporadično do spomenutih bunjevačkih područja duž Jadrana u Primorju i Lici.

Na Ohridu u selu Peštani nije dobro da se vide dvije nevjeste pa su se nastojale sakriti ili su se okrenule jedna od druge, u protivnom jedna od njih neće imati djece. U Galičniku si moraju pokriti lice jer ako se vide to znači nesreću, a jedna od njih može i umrijeti (Leibman 1972:135; Kličkova-Georgieva 1962:170). U Mrkovićima u Crnoj Gori susret svatova donosi nesreću (Vukmanović 1962:103). Podatci za

Boku kotorsku o susretu dvije nevjeste neodređeni su: „nije dobro“ (Škaljari), „izbjegava se“ (Perast) (Vukmanović, 1960:6; ibid. 1968:148). Novija istraživanja svadbenih običaja bokeljskih Hrvata potvrdila su vjerovanje da se nastojalo da se dvije nevjeste ne sretnu (Dronjić 2009). U Hercegnovskom kraju izbjegavao se susret dvaju svatova, ako bi se sreli nevjesta bi jedna drugoj okrenula glavu (Vukmanović 1960:149). U Crmnici u južnoj Crnoj Gori nije bilo poželjno da se susretnu te se susret izbjegavao, a u susjednim Paštrovićima vjerovalo se da će se nešto loše dogoditi jednome od mladoženja, ako jedna nevjesta vidi drugu (Vukmanović 1935:98-99; ibid. 1960:327). U Konavlima i u Dubrovačkom primorju postoje dva tumačenja susreta dviju svatovskih povorki: taj je susret značio urok za nevjestu (Vukmanović 1980:246; Raguž 1994) ili nesreću za svatove jer je bilo slučajeva da su se u prošlosti svatovi poklali, a katkada su i nevjeste poginule (Bonifačić Rožin 1961; ibid. 1962). U pravcu zapada duž dalmatinskog zaleđa u Livanjskom polju (u Čeprazlijama se pazilo da se svatovi mimođu jer *tu biva svašta*) i u Sinjskoj krajini se ne održavaju istovremeno dvije svadbe; na to se pazilo i na otoku Pašmanu jer se vjerovalo da jedan od parova neće imati sreće u braku (Galiot 1993; Vojnović 1984; Šlogar i Vrančić 1997).

Tragova ovome vjerovanju ima sporadično u Bosni i nešto više po panonskom prostoru. U području samostana Tavna u sjeveroistočnoj Bosni krili su nevjestu jer ako su je vidjeli neće se „zagodiniti“ (Drobnjaković 1937:85). U Glogovici u okolici Slavenskog Broda jedna od dvije nevjeste trebala je pokriti glavu da je druga ne vidi, ali se ne zna razlog tome (Balen 1996), a u Doljanovcima i Golom Brdu u Požeškoj kotlini jedna svadbena povorka nije smjela susresti drugu jer se vjerovalo da bi jedna od dvije nevjeste mogla umrijeti (Igić 1986:88; Matoković 1994). U Vukojevcima kod Našica nije bilo dobro da se dvije nevjeste sretnu (Petrović 1985). U Drenovcima u Srijemu susret dvije povorke izbjegavao se da bi se izbjegao urok (Šarić 1995).

Nadalje u beogradskom Podunavlju u južnom Banatu dvjema su se nevjestama pokrivala oči ili su se krile pri susretu svatova jer se tumačilo da, ako se vide, lošija mlada boljoj može skratiti život i sreću u braku i preudati se za njezina muža (Petrović 1931:104). U Bugarskoj se ne dopušta da jedna nevjesta vidi drugu, a u maloazijskih i trakijskih Bugara izbjegava se njihov susret i navodi se primjer da je jedna od dviju nevjesta koje su se tako srele, ubrzo umrla (Genčev 1987:86; Vakarelski 1935:379). U jugozapadnoj Srbiji izbjegavao se susret svatova jer je u protivnom moglo doći do tuče, a u aleksinačkom Pomoravlju, ako su se srele jedna drugoj bi bacale hitro šećer ili cvijeće u lice, a još ranije bacale su zemlju (Blagojević 1984:262; Antonijević 1971:149).

Osnovno značenje ovoga vjerovanja jest da je u najmanju ruku nepoželjan susret dviju nevjesti i ako se dogodi imat će loše posljedice za jednu od njih, a u pojedinim se izvorima jasno naglašava da nesreća zapravo znači smrt jedne od nevjesta npr. u Vlaha u Samarini, u zapadnoj Makedoniji, u maloazijskih i trakijskih Bugara, u sjeveroistočnoj Bosni, u Požeškom kraju i u primorskih i podunavskih Bunjevaca. Naznaka da se susret svatova izbjegava da ne bi izbila tuča u jugozapadnoj Srbiji

i u Dubrovačkom primorju, Konavlima i u Crnogorskom primorju pokazuje povezanost s jednom drugom pojavom odnosno s predajom o „svatovskim grobljima“, prema kojoj je susret dvije svadbene povorke završio krvoprolieem.

2.3.6.2. Okretanje nevjeste u svadbenoj povorci

Kao sasvim izolirana pojava ranijim je terenskim istraživanjem potvrđeno u podunavskih Bunjevaca u Đurđinu kod Subotice vjerovanje da nije poželjno da se nevjesta okreće u povorci kako ne bi tugovala za rodnim domom (Černelić 1984a). Najnovija ciljana istraživanja potvrdila su veću zastupljenost ove pojave u podunavskih Bunjevaca (Jaramazović 2011; Černelić 2012). Slično tumačenje da će se u slučaju da se okrene nevjesta vratiti u svoji rodni dom potvrđeno je u Subotici, Maloj Bosni i u južnoj Mađarskoj (samo u Kaćmaru). Još je jedna potvrda s istim tumačenjem u Subotici:

Snaša, iako je plakala kad su je odvodili iz roditeljske kuće, imala je *strogu naredbu*, a to su vikali i gledači *nemoj se okrećati, nemoj se okrećat*, jer to je bilo zabranjeno. Vjerovalo se ako se snaša okrene kad odlazi, vratit će se kući, a to i nije bilo poželjno (Kujundžić 2004:59).

Ana Pešut iz Subotice dodaje još jedno moguće tumačenje: „Al ima i ružnija rič ... (smijeh i oklijevanje) – ‘šaraće’, kažu.“ Na Nenadić salašima savjetovali su nevjestu da se nipošto ne okrene da se ne bi vratila kući (Firanj 2016:120). Da je takav postupak nevjeste značio nesreću, potvrđeno je u Starom Žedniku i Subotici („da ne izazoveš zlo“, po riječima Jelene Štilinović, r.1923. iz Subotice) te u Čavolju u južnoj Mađarskoj. U Gari se vjerovalo da će djeca biti ljepša ako se nevjesta ne okreće. Pojedini su kazivači iznosili i svoja osobna mišljenja zašto nije poželjno da se nevjesta okreće:

Neki kažu da to ne valja, al’ to kazivaju oni koji ne viruju u Boga. To je nama naš župnik rastumačio. Po mom mišljenju to samo nije lipo, da se snaša obzire okolo, jer triba bit čedna (Đula Milodanović, r. 1938., Stari Žednik).

To su obično roditelji kaz’li da se ne smiš osvrćat za njima. To je kao ono što sam slušala na Radio Mariji da je Bog naložio Jobu da uzme ženu i dicu i krene iz te zemlje i da se ne okreće natrag za sobom. Eto, možda je to ostalo od ti’ davnina (Jaga Berberović, r. 1932., Gornji Tavankut).

Sad si se oprostio od svoje prošlosti i ideš tamo u novi život, i da te ne opterećuje to, to sam ja tako razumio otprilike (Luka Štilinović, r. 1935., Subotica).

Još su poneki kazivači čuli da nije dobro da se nevjesta okreće, ali ne znaju zašto (Tavankut, Pavlovac, Lemeš).

Novija istraživanja potvrdila su tu pojavu pod Senjskim bilom među primorskim Bunjevcima:

Nevjesta se u povorci, prema kazivanju Đure Biondić iz Liskovca, nije smjela okretati jer *da će se dica uvrć sva na nju, a ne na oženju. A ako bude oženja ružan,*

onda reče cura da se ona obazirala deset puta. Grgo Nekić iz Žuklja govori da se mlada ne smije okretati jer je vikano da more na porodu dite falično biti, da more se okrenit joj sasvin sve nevaljano, dok Marko Margeta iz istog lokaliteta kaže da se nije smjela okretati da se ne bi vratila u svoj dom (Birt et al. 2003:515).

I pojedini kazivači na području Krivoga Puta (iz Podbila i Alana) tvrdili su da se nevjesta „u povorci nije smjela okretati *jer bi inače poželila tuđeg muža*. Nada Prpić Terezina iz Krivog kazuje da *bilo je takvog govora, kao natrag gledati u kuću ...da će uteč od momka natrag kući*“ (Ivić 2009:165).

Jedini trag ovoj pojavi u ličkih Bunjevaca je kazivanje Kate Klepić (r. 1934.) iz Lovinca da nije dobro da se nevjesta okreće u povorci, ali nije znala zašto (Černelić 2010). Trag vodi i do Tinja u Ravnim kotarima s tumačenjem da će nevjesta pobjeći od muža i vratiti se kući; i u Medviđi u Bukovici zna se za to, ali ne i razlog zašto to nije dobro (Černelić 2010-2011). Dalje duž Jadrana o tome nema podataka sve do područja ušća Neretve. Na području Neuma nejestu su pozvali njezini srodnici da se okrene da bi joj djeca sličila na njezin rod, a u Dubokoj i Dalmatinskom kleku to je trebala učiniti da bi se i druge djevojke iz njezinoga roda za njom udale (Kajmaković 1959:122, 126). Nadalje traga ovoj pojavi ima u Hercegovini. U Mostaru se nevjesta okrenula prema svojoj kući, ako je željela da joj djeca sliče na njezin rod (Semiz 1902:595). Na području Popova polja i u Gornjoj Hercegovini djeveri nisu dozvoljavali nejesti da se okrene da joj djeca ne bi sličila na ujake (Bratić 1903:391; Milićević 1952:193; Kulišić 1958:66). I u pojedinim krajevima u Bosni nevjesta se nije smjela okrenuti prema svojim srodnicima iz istog razloga kao i u istočnoj Hercegovini (Drobnjaković 1927:85; Kulišić 1958:66). Jedino je tumačenje ovoga postupka različito kod muslimana u Podveležju: nevjesta se nije smjela okrenuti da se ne bi vratila u svoj rod (Kulišić 1958:66).

Na jugu Jadrana potvrda ima od Dubrovačkog primorja sve do Crnogorskog primorja gdje se vjerovalo da se nevjesta neće naviknuti na svoj novi dom ako se okrene (Kajmaković 1959:128). U Boki kotorskoj je samo u Risnu potvrđena ova pojava: nejestu su njezini rođaci zvali da se okrene da bi joj djeca sličila na ujake, ali su u tome rijetko uspijevali – dozvoljavali su joj da se okrene jedino u slučaju da je njezin rod bio poznatiji i bolji od mladoženjina roda (Spasojević 1999:187). Međutim, noviji radovi i novija istraživanja potvrdila su ovaj nejestin postupak i u drugim mjestima među bokeljskim Hrvatima gdje se smatralo poželjnim da se nevjesta okrene kako bi joj djeca sličila na njezin rod, ali su je djeveri nastojali osujetiti (Marović 1998:168; Dronjić 2009). Takvo je tumačenje zabilježeno i u hercegnovskom kraju (Vukmanović 1969:148). U Muslimana u Ulcinju nevjesta se na poziv brata nije okretala (ibid. 1961:114). Više potvrda o ovoj pojavi ima nadalje duž Crnogorskog primorja i na širem području Crne Gore. Najčešća varijanta je da djeveri nisu dozvoljavali nejesti da se okrene jer je poželjno da joj potomstvo bude slično mladoženjinu rodu.²³⁴ U Paštovićima i Kućima nije posebno istaknuta zabrana, već se samo konstatira da će djeca sličiti na *ujčevinu* ako se nevjesta okrene

²³⁴ Medaković 1860:49; Jovićević 1911:753; Vešović 1935:373; Dučić 1931:225; Dobrijević 1861:125; Barjak-tarević 1955:240; Jovović 1896:68; Dobričanin 1984:125; Spasojević 1999:23, 30, 59, 80, 86, 111, 117, 124, 132, 198, 252, 279.

(ibid. 1960:32; Erdeljanović 1907:276). Prema novijoj literaturi u Kučima se poneka nevjesta uspjela okrenuti, a u Paštrovicima su nejestu braća tripot pozvala po imenu, ona se okrenula tek na treći poziv, ali se nije odazivala, dok su u prošlosti djeveri strogo pazili da se ne okrene, poneki čak i danas (Spasojević 1999:66, 173). U Lješkopolju joj je to rijetko uspijevalo jer joj *djeveri* nisu dozvoljavali, a u Morači se tumači da će joj djeca sličiti na ujake, ako se uspije okrenuti (ibid. 73, 105). U selu Petnjak u Gornjem Polimlju brat je također pozivao nejestu, a ona se trebala okrenuti ne bi li djeca sličila na ujake (Barjaktarović 1984).

Nadalje se prema istoku na Kosovu i u Srbiji (na sjeveroistoku se podatci odnose i na Srbe i na Vlahe) može pratiti ova pojava, najčešće s tumačenjem koje prevladava i u Crnoj Gori.²³⁵ Katkada ta zabrana nije tako stroga pa se samo tumači da će djeca biti slična nejestinu rodu ako se ona okrene, a ako to ne učini sličiti će na mladoženjin rod (Bošković-Matić 1962:149; Mijatović 1907:34). Na području Gruže nevjesta se nije okretala da joj se sreća ne bi preokrenula (Petrović 1948:280).

Zanimljive su pojedine sporedične potvrde zabrane okretanja nejestu u Bilogori i u Slavonskom Kobašu kod Slavenskog Broda i vjerovanje u okolici Novske da će djeca sličiti na nejestin rod, ako se ona osvrne pri odlasku na vjenčanje prema roditeljskom domu (Ivančan i Lovrenčević 1969:21,44; Đurčević s.a.; Škrbić 2000-2001:202).²³⁶

Karakteristična prostorna distribucija ove pojave više je nego zanimljiva kada se uspoređi s razmještajem svih ranije razmatranih pojava, koje imaju i nešto širu zastupljenost na prostoru jugoistočne Europe. Riječ je o specifičnoj pojavi da bi se ta podudarnost mogla smatrati tek pukom slučajnošću. Tumačenja se razlikuju, no zanimljivo je da na istom području, iako poneka tumačenja prevladavaju, ima više varijanti koje se pojavljuju sporadično i na drugim udaljenijim prostorima. Premda su potvrde malobrojne u podunavskih i primorskih Bunjevaca tumačenja su viševrsna, a analogije im se mogu naći u pojedinim južnim i istočnim područjima jugoistočne Europe (južna Dalmacija, istočna Hercegovina, Crna Gora, pojedini krajevi Bosne i Srbije).

2.4. Okvirni osvrt na pojave izvan užeg izbora odabranih tema

Osim detaljno razmatrane prostorne zastupljenosti odabranih pojava iz svadbenih običaja, u ovome poglavlju ukazujem na određene pojave koje bi također bilo zanimljivo podrobnije proučiti, budući da prema određenim pokazateljima imaju karakterističan razmještaj u prostoru. Premda sve te pojave preostale za moguće daljnje istraživanje nemaju podjednaku gustoću potvrda na svim područjima, poput onih razmatranih u prethodnim poglavljima, gotovo je redovito riječ o istoj

²³⁵ Manojlović 1933:43; Mihailović 1971:96; Đorđević 1958:464; Rajković 1982b:140; Pantelić 1970:134; ibid. 1974:209, 210; ibid. 1975:136.

²³⁶ U Bilogori se pritom poziva nejestu kroz pjesmu da se okrene što je potvrđeno još i u Strizivojnoj kod Đakova (Andrić 1999). Moguće je da bi se temeljitijim pretraživanjem arhivske građe pronašlo još podataka na prostoru Slavonije.

ili sličnoj putanji njihova širenja s juga i jugoistoka prema zapadnim dinarsko-dalmatinskim i sjevernim panonskim prostorima.

Pojave o kojima je riječ mogu se razvrstati u dvije skupine. Prvu skupinu čine teme koje su još u prethodnom istraživanju ukazale da bi njihovo daljnje proučavanje moglo potkrijepiti već neke stečene spoznaje. Drugu skupinu čine uočene pojave, o kojima nije bilo riječi u prethodnim istraživanjima, čijim bi se temeljitijim istraživanjem prema određenim indicijama mogao popuniti postojeći mozaik koji već pokazuje jasniju sliku etnokulturnih procesa na prostoru jugoistočne Europe. U prvu skupinu pojava ulazi specifičan postupak skidanja nevjeste s kola ili s konja, koji može biti povezan i s uvođenjem nevjeste u mladoženjin dom, no katkada u istom izvoru imamo podatke samo o jednoj od tih dviju pojava, premda su ukupno uzevši gotovo iste prostorne zastupljenosti, uz prevagu podataka o uvođenju nevjeste u njezin novi dom. U podunavskih Bunjevaca mogu i ne moraju biti povezane, u primorsko-ličkih Bunjevaca ima samo podataka o uvođenju nevjeste u mladoženjin dom (prema novijim istraživanjima u Lici, obje su pojave potvrđene u Ribniku, a u Pazarištima samo uvođenje nevjeste u kuću) (Černelić 1992; *ibid.* 1996). U Dalmaciji i Hercegovini ima podataka ili o jednoj ili o drugoj pojavi, a u dalmatinskih Bunjevaca prema Erdeljanoviću i u Morlaka se spominje samo uvođenje nevjeste u kuću, što je pretežno dužnost djevera, koji je u dinarskim područjima obično vodi i oko ognjišta. U Livanjskom polju pak ima samo podataka o skidanju nevjeste s konja. Potvrde o tim pojavama iznesene su u prethodnom radu, a ima ih u Crnoj Gori i vlaškim područjima sjeveroistočne Srbije (*ibid.* 1991:132-133). Osim u Vlaha na području sjeveroistočne Srbije, koliko je zasad poznato potvrđena je pojava skidanja nevjeste s kola još u Albanaca. Takav prostorni raspored ovih pojava daje osnovu da im se dalje slijedi trag i u drugim krajevima jugoistočne Europe.

Dosadašnje spoznaje o pojavi odlaganja konzumacije braka također mogu biti dobro polazište za njezino daljnje istraživanje. U podunavskih Bunjevaca potvrđena je samo u okolici Budimpešte, prema podacima iz prošlog stoljeća u sasvim specifičnom obliku odlaganja konzumacije braka na nekoliko godina. Tako dugo razdoblje odlaganja konzumacije braka poznato je još samo u Crnoj Gori, gdje je inače ta pojava znatno raširena. Konzumacija braka odgađa se uglavnom na jedan ili na nekoliko dana, a prethodna istraživanja potvrdila su tu pojavu sporadično po Dalmaciji, u području ušća Neretve, u Boki kotorskoj i istočnoj Hercegovini te u vlaškim područjima sjeveroistočne Srbije. Valja napomenuti da o tome ima ne sasvim izravnih potvrda u Krmpotama među primorskim Bunjevcima (nevjesta je nekoć najprije spavala s kumom), a na području Like kao zasad jedini podatak potvrđeno je u Ribniku da mladenci ne spavaju zajedno dvije do tri noći nakon vjenčanja (*ibid.* 1992). Uz već ranije utvrđene tragove toj pojavi u Levču i Temniću u Srbiji, u Skopskoj Crnoj Gori i među uskocima u Sloveniji (*ibid.* 146-147), valja dodati da određeni pokazatelji zasad upućuju još i na područje zapadne Makedonije i neke krajeve Bosne. Potvrđena je i u albanskim svadbenim običajima, a u Vlaha u sjevernoj Grčkoj o tome nema podataka (*ibid.* 2006:231).

Od pojava obuhvaćenih ranijim istraživanjima zanimljivo bi još bilo posebno istražiti pojavu pozivanja svatova u Bunjevaca i na taj način možda ukazati na korijene

različitosti te pojave u regionalnih skupina u Podunavlju. Naime, u Somboru i okolnim salašima svatove poziva *diver*, u Subotici i okolici to čine *mastalundžije*, u bunjevačkim naseljima južne Mađarske *čauš*, a u okolici Budimpešte *buklijaš*. Zanimljivo je da su ti časnici, s izuzetkom *divera* karakteristični upravo za svaku od spomenutih regionalnih skupina u kojoj imaju ulogu pozivača svatova, s napomenom da u okolici Budimpešte prema starijem izvoru ima podataka o pojavi *čauša*, a u nekim naseljima južne Mađarske izjednačavaju se *čauši* i *mastalundžije* (ibid. 1991:149).

Sve spomenute segmente svadbenih običaja trebalo bi još temeljitije pretražiti u dostupnim izvorima, ne bi li se uočili još neki novi tragovi na prostoru jugoistočne Europe.

Drugoj skupini pojava, koje ukazuju na srodne elemente u bunjevačkim i vlaškim svadbenim običajima, pripadaju sljedeće karakteristične pojave u bunjevačkoj svadbi: uloga nevjestina brata u pregovorima sa svatovima za preuzimanje nevjestice; dočekivanje svatova kolom djevojaka i uvođenje nevjestice u kolo, običaj da po ulasku u novi dom nevjestica pogleda prema gore kroz dimnjak i da promiješa jelo; dužnost nevjestice da svoje nove ukućane oslovljava novim imenima od milja; ispraćaj svadbenih gostiju od strane mladenaca; pokušaj rušenja dimnjaka ili uništavanje krova; izvođenje raznih šaljivih igara sa svekrom i svekrvom ili s nekim od časnika. Neke od spomenutih pojava, kao primjerice gledanje u dimnjak, miješanje jela, rušenje dimnjaka ili uništavanje slame na krovu nisu potvrđene u svim ispitanim mjestima u podunavskih Bunjevaca, kao niti u svim ranijim izvorima, međutim, zanimljive su upravo stoga što im ima traga u mogućoj matičnoj pradomovini i u vlaških skupina sjeveroistočne Srbije. Niti u tim područjima nisu šire zastupljene (izuzetak je gledanje u dimnjak u Vlaha), kao i na nekim drugim prostorima.

Na kraju, valja se još osvrnuti i na treću skupinu pojava, odnosno na neke od tema koje su razmatrane u prethodnom istraživanju u okviru zadanog prostora. Te pojave, međutim, ne pridonose, koliko je zasad poznato bez detaljnijeg istraživanja istih, rasvjetljavanju etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca. Riječ je o pojavama koje su zastupljene po čitavom hrvatskom području, neke od njih upravo na pretpostavljenim matičnim prostorima i u međuprostorima bunjevačkih seoba prema zapadu i sjeveru, što znači u dva ili u sva tri bunjevačka ogranka. Riječ je o sljedećim temama iz okvira svadbenih običaja: zatvorena vrata mladoženjine kuće, otkup ukradene nevjestine cipele, provjera nevjestine hromosti; držanje zdravica (uloga nazdravičara, opijanje svatova i određenih časnika, pojava trostrukih zdravica); sastajanje svatova pred crkvom (usp. ibid. 131-136; 146). Osim toga i pored ovih već uočenih i izdvojenih tema, još bi se našlo dosta pojava koje su zajedničke nekim ili svim bunjevačkim ograncima, a osim toga poznate su i u nekim drugim hrvatskim krajevima. Na neke od tih pojava, pored već spomenutih ili istraženih, upozorio je još i Erdeljanović (usp. 1930:241-257).

2.5. Završni osvrt na prikaz odabranih tema iz svadbenih običaja

Na kraju, potrebno je naglasiti još neke pojedinosti kako ne bi bilo zabune i nedoumica oko svrhe, cilja ili namjera prikaza odabranih tema iz svadbenih običaja

u ovoj knjizi.²³⁷ Jasno je da polazim od činjenice da su Bunjevci dio šireg hrvatskog etničkog korpusa i povezanost s ostalim Hrvatima nije potrebno posebno dokazivati.²³⁸ Zanimljivo bi bilo ukazati i na razvojni put tih pojava i njihove oblike u bunjevačkim svadbenim običajima, kao i njihovu zastupljenost u svadbenim običajima drugih hrvatskih krajeva, ali ne sa svrhom da se na taj način dokazuje bunjevačko hrvatstvo, već samo s krajnjim ciljem da se istraži i utvrdi njihovo mjesto u ukupnoj hrvatskoj tradicijskoj baštini. S jedne strane, Bunjevci se kao osebujna hrvatska subetnička skupina razlikuju u mnogim elementima svoje tradicijske baštine od nekih drugih hrvatskih skupina, što znači da su kao takvi nastali i oblikovali se u posebnom etnokulturnom okruženju, koje je imalo znatnog utjecaja na njihovo konačno izrastanje u osebujnu i prepoznatljivu hrvatsku skupinu. S druge strane, s drugim hrvatskim skupinama stanovništva štokavskoga govornoga područja uopće (osobito sa skupinom zapadnoštokavskog starijeg govora) vežu ih brojni slični i zajednički elementi u svadbenim običajima, što je dobrim dijelom pokazala i analiza građe u prethodnim poglavljima.²³⁹ Bunjevci su se već kao prepoznatljiva etnička skupina raselili u sredine sa stanovništvom različitoga etničkoga sastava, što je također imalo utjecaja na sudbinu njihove tradicijske baštine u svim njihovim ograncima. To znači da osim ovdje razmatranih karakterističnih elemenata pojava iz svadbenih običaja u svim bunjevačkim ograncima, njihovu baštinu čine i kulturni elementi koji su nastali u doticaju s drugim hrvatskim etničkim skupinama i/ili s drugim narodima u čijem okruženju obitavaju na područjima koja su u 17. stoljeću naselili. Odgonetavanjem činitelja koji su odigrali ulogu u procesu nastajanja, oblikovanja i razvoja te konstrukcije identiteta ove osebujne hrvatske skupine, nastojat ću se u završnom dijelu knjige na temelju iznesenih rezultata istraživanja približiti odgovoru na pitanje o bunjevačkim ishodištima, sudbinama i identitetima.

²³⁷ Naime, takvih je "zabuna" i dosad znalo biti (više vidi u: Sekulić 1993; Andrić 1994; Belaj 1994).

²³⁸ Takav bi pristup bio pogrešan. Smatram da dokazivanje bunjevačkog hrvatstva ne može biti svrha i cilj istraživanja. Takav pristup zapravo bi išao u prilog pseudoznanstvenim istraživanjima kojima se upravo nastoji osporiti hrvatska nacionalna pripadnost Bunjevaca.

²³⁹ Usporediti s kartom rasporeda štokavskih govora u prilogu (Dijalektološka karta 3, prema: Brozović 1970), premda je takav pregled preopćenit i ne pokazuje svu složenost ikavskog dijalekta. Osim toga nisu precizno označeni štokavski dijalekti u Slavoniji, njihove približne granice i smjenjivanje zastupljenosti pojedinih dijalekata štokavskoga narječja. Za Slavoniju o tome više vidjeti u: Pavičić 1953 (Dijalektološka karta Slavonije). Današnji raspored ikavskog dijalekta u okviru štokavskoga narječja u svakom slučaju nije prvotan, no njegov raspored duž Jadrana, po Bosni i Slavoniji do Bačke, dobrim je dijelom rezultat i bunjevačkih seobnih strujanja, bit će i njihove ispremiješanosti s Hrvatima Šokcima. Međutim, to je već druga problematika. Premda Bunjevci i Šokci imaju brojne dodirne točke, kako je to i dosadašnja raščlamba građe pokazala, u isto vrijeme ima i znatnih razlika u njihovu kulturnom naslijeđu, a one zapravo nisu dovoljno istražene.

3. Zaključna razmatranja

3.1. Procesi oblikovanja prostornog mozaika specifičnih elemenata razmatranih pojava iz bunjevačkih svadbenih običaja

Na temelju raščlambe specifičnih elemenata u bunjevačkim svadbenim običajima i njihove pojavnosti na prostorima jugoistočne Europe, pokušat ću dešifrirati kakve spoznaje donosi tim postupkom oblikovani mozaik koji se slagao element po element i postupno poprimao prepoznatljivu fizionomiju. Osim važnosti sastavnih elemenata koji ga čine, potrebno je utvrditi uže područje njihova prožimanja s vlaškim elementima, s jedne strane i putove njihova širenja u prostoru, s druge strane. Brojni specifični elementi u bunjevačkim (ujedno i vlaškim) svadbenim običajima, predstavljeni u prethodnim poglavljima tvore tkivo i sadržaj toga mozaika. Istovremeno ukazuju i na načine njihova nastajanja i oblikovanja, kao i na pravce njihova širenja u prostoru. Iz prostornog rasporeda sastavnih elemenata sad već prepoznatljivog mozaika dobivaju se uvidi u njihovu uzročno-posljedičnu povezanost.

Područja s najviše potvrda elemenata bunjevačkih svadbenih običaja u međuprostoru između dalmatinskih i primorsko-ličkih, s jedne strane, i podunavskih Bunjevaca, s druge strane, obuhvaćaju šire područje Podunavlja (Banat, Bačka, Baranja, Srijem), Slavoniju približno do požeškog, gradiškog i novljanskog kraja, uključujući i Slavonsku i dijelove Bosanske Posavine, te dijelove sjeverne, zapadne i središnje Bosne, ponajviše područja s lijeve i desne strane rijeke Vrbas, obuhvaćajući područja između izvorišta rijeka Vrbas i Bosna, dolinom Neretve i dalje do Livanjskog polja i graničnih područja Dalmacije. Neki od tih elemenata prodiru sve do Istre, dakle, duž Jadrana dalje prema sjeveru od primorsko-ličkog bunjevačkog ogranka (Lika, Primorje, Gorski kotar), a iznimno ih zatičemo po Kordunu, Baniji, Pokuplju, Žumberku, Moslavini i u Podravini te nešto izraženije u Bilogori. Zanimljivo je da su na širem području potencijalne bunjevačke pradomovine zastupljeni gotovo svi karakteristični elementi bunjevačkih svadbenih običaja, ali njihove potvrde nisu guste. Može se reći da nekim od elemenata ima samo tragova na širem dalmatinsko-dinarskom prostoru, uz izuzetak nešto gušće zastupljenosti pojedinih pojava. Slijedeći te tragove nastavlja se njihova nešto gušća pojavnost duž južne jadransko-dinarske granične zone u pravcu jugoistoka od ušća Neretve, Pelješca, južne Dalmacije s Konavlima, dijelova istočne Hercegovine, Boke kotorske, južne i jugoistočne Crne Gore preko jugozapadne Srbije, Kosova i zapadne Makedonije sve do područja sjevernoga Pinda na sjeveru Grčke, među Vlasima, starosjedilačkom romanskom skupinom na Balkanu. Na tom području zastupljeni su gotovo svi karakteristični elementi bunjevačkih svadbenih običaja, izostaju tek podatci o rijetkima među njima (posjet i darivanje kuma od strane nevjeste i nevjeste od strane njezinih roditelja i rodbine na važnije kalendarske blagdane nakon svadbe, sabiranje novca na kolač, prijelaz preko vode, prostiranje platna pred ulazom u mladoženjin dom, no potvrda ima u izvorima općenito za Vlahe, te specifični elementi vezani uz jabuku i nepoželjno okretanja nevjeste u povorci). U isto vrijeme ti isti elementi

i svi preostali potvrđeni su i na području sjevernije vlaške skupine u sjeveroistočnoj Srbiji, s izuzetkom samo odvojenog sjedenja muških i ženskih svatova i izbjegavanja susreta dviju nevjesti. Vjerovanja vezana uz susret dviju nevjesti potvrđena su u Vlaha na sjeveru Grčke, dok odvojeno sjedenje muških i ženskih svatova potvrđuju samo opći podatci o vlaškim svadbenim običajima, kao i običaj ulaska nevjeste u mladoženjin dom preko pokrivenog praga.

Dakle, ako se svadbeni običaji starobalkanskog romanskog stanovništva i Hrvata Bunjevaca promatraju kao cjelina, bez obzira na kojim područjima oni obitavaju, može se uočiti da su im zajednički svi elementi koji su se korak po korak u prethodnim poglavljima posložili u mozaik koji u konačnici ukazuje na njihovu uzročno-posljedičnu povezanost. Gustoća podataka o pojedinim elementima nije na svim tim prostorima podjednaka. Među Vlasima nema potvrda samo o kumovoj ulozi nevjestina čuvara i o darivanju kuma na važnije blagdane nakon svadbe. Nadalje se vlaški elementi pojavljuju prema sjeveroistoku u širem međuprostoru dviju glavnih vlaških enklava (ostali krajevi Makedonije, poglavito južno Pomoravlje i jugoistočni dijelovi Srbije i Bugarska). Ti se utjecaji šire moguće i dalje, no njihovo prodiranje u karpatsko područje ostaje zasad dobrim dijelom nepoznanica, premda se neki od razmatranih elemenata susreću i na tom prostoru, a njihov slijed izvan prostora jugoistočne Europe ne razmatra se dalje prema sjeveru. Pod vlaškim elementima podrazumijevam samo one elemente za koje bi se moglo utvrditi da su romanskog podrijetla. Na ovom stupnju istraživanja nije niti moguće (a nije niti nužno) sasvim pouzdano utvrditi podrijetlo svakoga od tih elemenata. Čini se da se većinom radi o kombinaciji vlaško-slavenskih kulturnih elemenata kojima bi konačno ishodište moglo biti zajedničko (indoeuropsko) pa je srodna osnova mogla pogodovati lakšem i bržem prožimanju slavenskog i predslavenskog sloja. Milovan Gavazzi u raspravi „Sudbina značajnih kulturnih elemenata naslijeđene kulture južnih Slavena“ pojašnjava te procese:

Ali u tim procesima akulturacije na jugoistoku Europe treba imati pred očima nepobitnu činjenicu, da se tu susretala ... tadašnja slavenska kultura sa starosjedilačkom s kojom je u stvari imala i zajedničkih, pače istovjetnih ili vrlo sličnih elemenata. U tim se slučajevima nije moglo raditi o 'konkurentskim' suprotnostima elemenata inače iste vrste, ali različita oblika, sastava ili naziva, nego se moglo slivati upravo potenciranje dotičnih tradicija, pa po tome i donesenih slavenskih. Akulturacija je u takvim slučajevima značila ojačanje i produženje života neke tradicije, a ne bitnu promjenu ili nestanak (1993:124).

Upravo su takvi procesi obilježili određene specifične elemente iz svadbenih običaja u susretu slavenske i starosjedilačke kulture. Već sam razmatrajući pojedine elemente naglasila da su oni kombinacija elemenata i jednoga i drugoga kulturnog sloja koje većinom nije moguće sa sigurnošću razlikovati. Još je Nikola Pantelić u razmatranjima tradicionalnih elemenata u svadbenim običajima sjeveroistočne i dijela srednje Srbije, u kojima prevladavaju vlaški i vlaško-slavenski elementi u svadbenim običajima, naglasio da nije uvijek lako i moguće razlučiti i utvrditi koji

su elementi jednoga ili drugoga podrijetla, budući da oni u svojoj osnovi imaju i vrlo široku opću, indoeuropsku podlogu i moguće druge naslage (isp. Pantelić 1981:200). Osim toga preciznije određivanje podrijetla pojedinih elemenata dodatno otežava činjenica da su Vlasi prodirali i u sjeverne slavenske krajeve. Tako se neki elementi mogu činiti slavenskog podrijetla, a da to nisu, odnosno ne moraju biti. Na toj osnovi stvara se neka vrsta začaranog slavensko-romanskog kruga u kojemu je vrlo teško razlikovati elemente koji su genetski povezani od onih koji su nastajali i oblikovali se kao posljedica kulturnih veza.

Prema pokazateljima prostorne zastupljenosti razmatranih elemenata bunjevačke (i vlaške) svadbe, uvjetno rečeno, bunjevački ogranak na sjeveru (podunavski Bunjevci) duž gotovo čitavoga istočnog panonskog prostora isprekidanom putanjom od Bilogore i Podravine preko Moslavine, Banije, Pokuplja i Gorskog kotara, spaja se s bunjevačkim ogrankom na zapadu (primorsko-lički Bunjevci). Nepravilna prividna kružna putanja nastavlja se duž čitavog jadransko-dinarskoga graničnog pojasa, zahvaćajući nadalje već spomenuta jugoistočna područja, spaja se s vlaškom jezgrom na sjeveru Grčke. Nastavlja se ona prema sjeveru preko istočnih rubnih prostora jugoistočne Europe do vlaških područja sjeveroistočne Srbije, a potom se preko Vojvodine sve do Bačke zatvara nepravilno vijugavo valovita kružna putanja zajedničkih vlaško-bunjevačkih elemenata u svadbenim običajima. Ne može se bez uvažavanja povijesnih procesa i pojednostavljenom usporedbom zaključiti kako je upravo to putanja prenošenja tih elemenata prema zapadu i sjeveru u oba smjera. Tako pojednostavljeno i linearno predstavljena prividna kružna putanja nije, daka-ko, pokazatelj načina prenošenja karakterističnih vlaških elemenata u zapadne i sjeverne krajeve i njihova spajanja s elementima bunjevačkih svadbenih običaja. Ona je zapravo zaokružena slika zatečenog stanja unutar koje se prema rasporedu specifičnih elemenata postupno slagao i oblikovao osebujan mozaik. Pokušat ću nadalje otkriti i dešifrirati složene procese stvaranja toga mozaika, koji su započeli i zbivali se negdje na južnim rubnim dijelovima te nepravilno zaokružene putanje.

Imajući u vidu etnokulturno oblikovanje Bunjevaca, polazim od sljedeće pretpostavke. Počeci procesa njihova etnokulturnog oblikovanja mogli su se zbivati na krajnjim točkama hrvatskih tragova negdje na jugoistočnim dinarsko-jadranskim graničnim područjima. Tu su se negdje prožimali vlaški i hrvatski (u to vrijeme ne još potpuno izdiferencirani) kulturni elementi, koji su dali temelj nastajanju i oblikovanju osebujne hrvatske skupine poznate pod imenom Bunjevci. Doticaji starosjedilačkog romanskog stanovništva s doseljenim Slavenima uzrokovali su takva prožimanja i s ostalim slavenskim narodima, kako je to pokazao zatvoreni istočni dio toga rekonstruiranoga kruga, koji je i u međuprostoru prožet s vlaškim primjesama (Makedonci, Srbi i Bugari). Kasnijim širenjem Vlaha iz unutrašnjosti Balkana prema zapadu ta se putanja počinje zaokruživati u tom pravcu daljnjim prožimanjem slavensko-romanskih kulturnih elemenata u doticajima Vlaha i skupina slavenskih naroda koji su naseljavali te prostore (Crnogorci i Hrvati). U ranim vlaško-slavenskim doticajima valja tražiti začetke nastajanja osebujne hrvatske skupine poznate pod imenom Bunjevci. Vrijeme začetaka tih procesa moglo je biti

i ranije, još u vrijeme prvih prodiranja Slavena prema Jadranu, gdje je u to vrijeme sasvim sigurno bilo romanskih skupina stanovništva. Dio zatečenog stanovništva u dinarskom zaleđu mogao je biti potiskivan bliže gradovima na obali Jadranskoga mora. Budući da ih je moralo biti manje u odnosu na doseljene Slavene, nije isključena mogućnost da su ih oni još u toj ranoj fazi postupno asimilirali. Dakle, nisu se nužno sve starosjedilačke skupine morale povlačiti prema jugoistoku. Njihovim kasnijim pojačanim povratnim prodorima prema sjeverozapadu, ti su se procesi mogli intenzivirati. Prema tim pokazateljima, Bunjevci su se mogli oblikovati u jugoistočnom dinarsko-jadranskom graničnom pojasu. Još prije turskih prodiranja na ta područja, moglo je doći do pomicanja hrvatskog stanovništva (uključujući i asimilirane Romane) uslijed širenja srpske države pod upravom Nemanjića prema tim prostorima. Na to ću se pitanje još vratiti u kasnijoj raspravi. Karakterističan prostorni raspored zajedničkih bunjevačko-vlaških svadbenih elemenata upućuje na takvu pretpostavku. Krug se širi dalje prema zapadu znatno kasnije kada su se Bunjevci već oblikovali u prepoznatljivu etničku skupinu. Pod prijetnjom turskih nasrtaja razdvajaju se oni u dva ogranka i napuštaju svoje šire ishodišno područje. Ogranak, koji kreće u pravcu zapada duž dalmatinskog zaleđa, u najvećoj masi naseljava se od sjeverne Dalmacije do Primorja, Like i Gorskog kotara (u više manjih seobnih valova), a čini se da se dijelom priključio i ostaloj hrvatskoj dijaspori u 16. i 17. stoljeću, usmjerenoj prema Istri i sjevernim jadranskim otocima i u Gradišće, sa južnih jadranskih i dinarskih prostora.²⁴⁰ Osim toga, ima naznaka i o kasnijim bunjevačkim seobama na neke sjeverne jadranske otoke (Pavelić 1991:33-34). Bunjevački seobeni val prema sjeveru presijeca prividnu bunjevačko-vlašku nepravilno oblikovanu kružnicu i tim valom mnogi specifični zajednički bunjevačko-vlaški elementi šire se i u neka područja u međuprostoru unutar tako oblikovanog prostora.

Za razliku od seobenog vala usmjerenog prema zapadnim stranama duž dinarsko-jadranskog graničnog pojasa, koji je u prvom redu zahvatio hrvatski živalj, migracijama prema sjeveru i sjeverozapadu (pored bunjevačkih seoba orijentiranih prema sjeveru i sjeveroistoku), bili su zahvaćeni i drugi istočnije naseljeni slavenški narodi, u prvom redu Srbi, a dijelom i Crnogorci (usp. Skarić 1919; Skok 1919; Valentić 1992). Dakle, prividna vlaško-bunjevačka kružna putanja utvrđena rekonstrukcijom na osnovi prostornog rasporeda specifičnih elemenata u njihovim svadbenim običajima, nije se oblikovala jednostavnim zatvaranjem kruga s juga prema sjeveru i sjeveroistoku i s juga prema zapadu i sjeverozapadu. Vlaški elementi mogli su dobrim dijelom pritjecati u istočne panonske krajeve i izravno s juga poglavito posredstvom srpskih migracija. Taj se način prenošenja kulturnih dobara čini jednostavnijim i izravnijim. Analiza podataka pokazala je da taj put zasigurno nije jedini put prijenosa vlaških kulturnih dobara u podunavske krajeve. Raznorodnim i višekratnim srednjovjekovnim migracijama njihova strujanja prema zapadu i sjeverozapadu ispresijecana su u raznim pravcima. Na taj su se način ujedno širili i

²⁴⁰ Usp. Pavičić 1962; Pavelić 1991; Bertoša 1986:30; Valentić 1992.

brojni vlaški kulturni elementi različitim putovima, među kojima značajno mjesto zauzimaju bunjevački seobeni valovi. Dio prividnog kružnoga obruča na njegovome sjeverozapadnom dijelu (od Like i Korduna preko Gorskog kotara, Pokuplja, Banije, Žumberka i Moslavine do Bilogore i Podravine) isprekidan je i nepravilnog je oblika. Razlog tome upravo je činjenica da su pojedini vlaški elementi, koji su zajednički s bunjevačkim, na te prostore mogli stizati i seobama koje su presijecale bunjevački seobeni val prema sjeveru i sjeverozapadu, ali i bunjevačkim seobama prema Slavoniji.

Vlaški su se elementi prožimali i kombinirali sa slavenskim elementima južno-slavenskih naroda naseljenih po istočnim stranama jugoistočne Europe. Već tako oblikovani elementi mogli su pritjecati širenjem srpske države prema zapadu, prvo u istočne dijelove dinarskoga areala, a kasnije, osobito u vrijeme turskih nasrtaja s istoka, potiskivani su još i dalje prema sjeverozapadu. Neki od tih elemenata mogli su se širiti i kasnijim seobama iz Primorja i Like prema Slavoniji (usp. Pavičić 1953; usp. Rajković i Jurković 2006; usp. Vuković 2009:81-86). Sva ta ispremiješanost i ispresijecanost viševrsnim i višestrukim etnokulturnim strujanjima preko središnjeg dijela jugoistočne Europe u prvom redu, a to je dobrim dijelom prostor današnje države Bosne i Hercegovine, stvorila je vrlo složen etnokulturni mozaik, kako upravo unutar toga središnjeg prostora jugoistočne Europe, tako i njezinih rubnih dijelova. Kasnijim pritjecanjem i taloženjem novih elemenata s istoka, ta se etnokulturna slika još dodatno zakomPLICIRALA.

Ovako rekonstruirana putanja širenja već oblikovanih bunjevačko-vlaških svadbenih elemenata u dva osnovna pravca (ispresijecana brojnim drugim seobama) može se na prvi pogled doimati apstraktnom i iskonstruiranom, ukoliko se ne ispuni kulturnim sadržajem (specifičnim elementima), koji mogu potkrijepiti pretpostavku o načinu njihova nastajanja i oblikovanja, a potom i njihova širenja u prostoru i vremenu. Takvim postupkom može se barem pokušati dokazati da nije riječ samo o domišljanjima, već o konkretnim pokazateljima etnokulturnih procesa kojima je u različito vrijeme čitav taj prostor bio zahvaćen. Dakako da je formulacija „rekonstruirana putanja širenja zajedničkih bunjevačko-vlaških elemenata“ pojednostavljen izričaj za predodžbu o tim procesima. Osvrtom na višestruke pravce srednjovjekovnih migracija na prostorima jugoistočne Europe, već sam naglasila da osim hrvatsko-vlaškim prožimanjima oblikovanih elemenata, sadrže oni i elemente poznate i drugim južnoslavenskim narodima, koji su svima njima zajednički, upravo stoga što su nastajali iz uzajamnog prožimanja srodnih vlaško-slavenskih kulturnih slojeva u širem smislu na istočnim prostorima jugoistočne Europe, uključujući i nešto zapadnije krajeve, kada je riječ o crnogorsko-vlaškim i hrvatsko-vlaškim doticajima. Vlaški elementi uklapali su se postupno u običaje raznih doseljenih slavenskih skupina na tim raznim područjima. U isto vrijeme odvijao se i obrnuti proces: slavenski elementi preplavljivali su starosjedilačku romansku podlogu i iz toga uzajamnog prožimanja dolazilo je s vremenom do vlaško-slavenske simbioze, kako je taj proces označio Špiro Kulišić u više svojih radova. Otuda proizlaze opći zajednički slavensko-vlaški ispremiješani kulturni elementi, koji su se oblikovali

na istočnim i jugoistočnim dijelovima prostora kojega označavamo jugoistočnom Europom, od Crnoga, pa sve do južnih i središnjih dijelova Jadranskoga mora, zadirući tako i u zapadnu polovicu ovoga šireg prostora. Kasnijim se migracijama oni šire i dalje duž Jadrana sve do Istre. Taj prostorni potez zasigurno nije linearan i zahvaća sve važnije vlaške enklave na jugu i jugoistoku Balkana. Ujedno se može smatrati rasadištem kombiniranih vlaško-slavenskih kulturnih dobara u širem smislu, s jedne strane, prema sjevernim, a s druge strane, prema zapadnim i sjeverozapadnim krajevima jugoistočne Europe. U prvo vrijeme širila su se ona izravnim vlaškim nomadskim krstarenjima, a kasnije višestrukim i viševrsnim selidbenim valovima tijekom srednjeg vijeka, kao izravna posljedica povijesnih zbivanja u to doba. S jedne strane, kasnijim bunjevačkim seobama prema sjeveru s krajnje zapadne točke toga pretpostavljenog rasadišta, i srpskim seobama s juga, s druge strane, ta se dva osnovna pravca širenja zajedničkih vlaško-slavenskih elemenata spajaju negdje na sjevernim panonskim prostorima.

Dakle, prostorni mozaik specifičnih elemenata bunjevačkih svadbenih običaja šarolik je i obuhvaća dobrim dijelom i područja izvan triju glavnih bunjevačkih ograna. Može se nakon općeg pregleda migracijskih strujanja, zapaziti da su bunjevački seobeni valovi u pravcu zapada i sjevera u znatnoj mjeri pridonijeli upravo takvom prostornom rasporedu specifičnih elemenata na zapadnim stranama jugoistočne Europe. Dakako da su neke od tih elemenata mogla donijeti i druga srednjovjekovna strujanja s istoka, budući da su svi ti elementi u isto vrijeme zastupljeni i na jugoistočnim i istočnim stranama jugoistočne Europe. Napose, njihova ishodišna područja nalaze se upravo na tim prostorima slavenskih i starosjedilačkih susreta na prostoru od Crnoga do Jadranskoga mora.

U vrijeme bunjevačkih seoba, poglavito prema sjeveru, već je ranijim strujanjima s istočnih strana međuprostor mogao biti zahvaćen i nekim od vlaških elemenata. Ta strujanja mogla su se i međusobno susretati, sudarati i ispreplitati. Većina tih elemenata zastupljena je u tom međuprostoru u raznih skupina stanovništva. Većinom je ipak riječ o hrvatskom stanovništvu Bosne i Hercegovine, s kojima su Bunjevci mogli na putu prema sjeveru imati bliže kontakte, a osobito u Slavoniji, gdje su gotovo sve karakteristične pojave bunjevačkih svadbenih običaja zastupljene. Bunjevačke migracije uzrokovale su na čitavom tom međuprostoru nova etnokulturna preslojavanja i prožimanja srodnih kulturnih elemenata. Podudarnost tih specifičnih bunjevačko-vlaških elemenata u svadbenim običajima s bosanskim u nekim dijelovima Bosne, mogu biti pokazatelji putova njihova pomicanja prema sjeveru i sjeveroistoku. Osobito je zanimljiva njihova podudarnost sa šokačkim elementima, što ukazuje na svu složenost razvojnih procesa, koji su s jedne strane zahvatili bunjevačku skupinu, a s druge strane, zatečeno stanovništvo na njihovome putu prema sjeveru. Sve te podudarnosti u međuprostoru upućuju na njihov moguć utjecaj na ostale hrvatske skupine, u prvom redu na Šokce. Međutim, kako je već rečeno, kulturna strujanja na ovim prostorima bila su višestruka, tako da su i drugi utjecaji na hrvatsko stanovništvo srednje, zapadne i sjeverne Bosne i istočne Slavonije bili podjednako moguć, tim više što su srodni bunjevačko-vlaškim

kulturnim elementima, koji su se preko tog prostora rasađivali. Pretpostavlja se da su Šokci podrijetlom iz Bosne i to poglavito s istočnih strana i da su prvo naselili Slavoniju, a potom i Bačku (usp. Pavičić 1953). Istraživanje njihova podrijetla znatno je otežano uslijed islamizacije prostora njihova mogućeg matičnog područja. Osim toga, možda bi etnološki pokazatelji dali drugu sliku o njihovoj etnokulturnom oblikovanju. Međutim, ta je problematika izvan okvira ovoga istraživanja. Zanimljive podudarnosti u bunjevačkim i šokačkim svadbenim običajima potakle su me da se ipak osvrnem i na ovu hrvatsku skupinu, koja obitava u Slavoniji, Srijemu, Baranji i Bačkoj.²⁴¹ Postoje i razlike u njihovome kulturnome naslijeđu (usp. Černelić 2006:153-165). Međutim, o tome se ne može nešto konkretnije reći, budući da ta problematika nije dovoljno istražena. Da bi se to moglo, bila bi nužna osmišljena, sustavna i vrlo temeljita istraživanja. Zasad je moguće samo ukazati na karakterističan razmještaj specifičnih bunjevačko-vlaških elemenata na čitavom prostoru jugoistočne Europe, u okviru kojega je razmještaj tih elemenata osobito zanimljiv i na širem panonskom prostoru. Na te su prostore zajednički slavensko-vlaški elementi mogli pritjecati izravnim srpskim migracijama s juga prema sjeveru i bunjevačkim s jugozapadnih dinarsko-dalmatinskih područja. Na tu mogućnost

²⁴¹ Već sam u prethodnom istraživanju sasvim općenito ukazala na te podudarnosti, a razmatranjem pojave osebujnog postupka pri blagoslovu mladenaca ta sam zapažanja potkrijepila: „Još je i Erdeljanović uočio suglasnost kulturnih elemenata primorsko-ličkih i dalmatinskih Bunjevaca i katolika u Slavoniji s jedne strane, a s druge strane u panonskom prostoru suglasnost kulturnih elemenata u Slavonaca i u bačkih Bunjevaca. Takva ga zapažanja navode na tvrdnju da to *nesumnjivo svedoči o zajedničkom (širem) izvoru tih običaja, odnosno o zajedničkom centru iz kojega su se nosioci tih običaja morali razići*. Njegova su razmišljanja išla čak toliko daleko da je ustvrdio: *Taj je pojav nesumnjivo svedočanstvo o nekom tešnjem srodstvu jednih s drugima* (Erdeljanović 1930:251, 254-255). Erdeljanović tim pitanjima pristupa sasvim uopćeno i na toj razini njegova razmišljanja mogu biti prihvatljiva jer područje Slavonije, osobito njezini istočni dijelovi i Posavina, priključujući tome i Baranju, Srijem i Bačku, vrlo uvjetno rečeno, pokazuje stanovite srodnosti kulturnoga naslijeđa, koje u sebi sadrži osim karakterističnih panonskih kulturnih elemenata i niz kulturnih elemenata dinarskog i jadranskog podneblja. Pokazatelja o tome ima, tako su utvrđena određena podudaranja u kulturnim pojavama između šireg dubrovačkog područja s jedne strane i Slavonske Posavine, istočne Slavonije i Baranje, s druge strane (Stojanović 1967:105; Belaj 1972:196; Andrić 1991:9-11). Novija saznanja o takvim podudaranjima između dubrovačkog područja i njemu susjednih sa svim regionalnim skupinama podunavskih Bunjevaca, govore u prilog takvim zapažanjima (usp. Černelić 1991, na više mjesta u knjizi, u prvom redu, str.130-146; Černelić, 1989:21-22). Međutim, da bi se dokazao *zajednički (širi) izvor tih običaja*, a još više *tješnje etničko srodstvo* potrebno bi bilo izvršiti temeljitu komparativnu analizu, koja bi se zasnivala na što većem broju sustavno prikupljenih činjenica. Pritom se ne bi smjele zanemariti kulturne razlike na tim prostorima. Prostorna zastupljenost pojave specifičnog blagoslova s kolačem također ukazuje na kulturne veze između južnodalmatinskog odnosno šireg jadranskog prostora i istočnopanonskog. Premda je u panonskome arealu riječ tek o tragovima ovome obredu, zasad ne i o više potvrda ili široj zastupljenosti običaja, ti su tragovi vrlo značajni, jer je riječ o osebujnom elementu jednoga običaja, pa se ne može reći da je slučajnost što se on u tim prostorima održao u tragovima upravo u svome karakterističnom obliku.“ (Černelić 2006:242). Razmatranjem drugih elemenata u bunjevačkim svadbenim običajima mogu se potkrijepiti ta zapažanja novim argumentima. Riječ je u prvom redu o zajedničkim bunjevačko-vlaškim elementima u užem smislu, odnosno o slavensko-vlaškim u širem smislu. U svjetlu novih istraživanja, Erdeljanovićeva opća konstatacija o „zajedničkom centru iz kojega su se nosioci tih običaja morali razići“ i o „tešnjem etničkom srodstvu“ nalazi svoje konkretnije obrise. Međutim, kako je već naglašeno, bez temeljite i sustavne komparativne analize tu problematiku ne bi bilo moguće pobliže rasvijetliti.

upućuju zajednički elementi u svadbenim običajima raznih naroda na tim prostorima, koji svoje ishodište imaju na Balkanu, dakle, na prostorima pojačanih slavenskih i starosjedilačkih uzajamnih doticaja i prožimanja. To bi mogao, između ostaloga, biti razlog mnogim zajedničkim elementima u bunjevačkim i srpskim svadbenim običajima u Bačkoj i šire u Vojvodini, čijom su seobom s juga takvi srodni elementi također mogli pritjecati na ove prostore. Dakle, i Bunjevcima i Srbima u Bačkoj ti su elementi morali biti poznati u njihovoj pradomovini, koje su oni u te krajeve prenijeli svaki svojim seobenim valom, te stoga uglavnom ne bi trebali biti rezultat njihove moguće kasnije akulturacije. Suglasje njihovih naslijeđenih zajedničkih vlaških i slavensko-vlaških elemenata moglo je pogodovati da se oni u novoj sredini u obje skupine sačuvaju kroz međusobne kulturne kontakte. Zanimljivo je da su mnogi od tih elemenata upravo karakteristični za istočni dio panonskog area-la pa bi se bez njihova temeljitog istraživanja moglo vrlo lako pogrešno i brzopleto zaključivati o njihovu izvorištu.

3.2. Prostorni raspored kombinacije specifičnih elemenata bunjevačkih svadbenih običaja

Kombinacijom podataka dobiva se nalaz komparacije. U ovome poglavlju konkretnije ću prikazati distribuciju kulturnih elemenata u prostoru te ukazati na složena etnokulturna prožimanja uslijed povijesnih procesa u okviru kojih su se ona ostvarivala. Pokušat ću rasvijetliti moguće ishodišne prostore bunjevačke pradomovine, putove prenošenja njihovih kulturnih dobara prema sjeveru i zapadu i potkrijepiti ih osvrtnom na prostorni raspored kombinacije specifičnih elemenata utvrđenih na osnovi raščlambe građe u središnjim poglavljima ove studije. U ovaj osvrt uključit ću i ulogu kolača u obredu blagoslova i prstenovanja mladenaca, koji su razmatrani u knjizi *Bunjevačke studije* (2006:233-251). U prethodnom potpoglavljju spomenula sam područja na kojima se svi ti elementi javljaju u svadbenim običajima, ponegdje samo u tragovima, a drugdje učestalije. Također sam naglasila da su svi razmatrani elementi zajednički vlaškim i bunjevačkim skupinama u cjelini. Neki od njih nisu zastupljeni u svim bunjevačkim ograncima, niti na svim područjima unutar tih ograna, kao niti među svim vlaškim skupinama. Međutim, većina im je elemenata zajednička na njihovu ukupnom etničkom prostoru.

Već sam prikazala raspored zastupljenosti specifičnih elemenata u dvije glavne vlaške skupine, među kojima je većina svojstvena svim Vlasima. Jedino su mi za te dvije skupine dostupni potpuniji podatci o svadbenim običajima, uz nešto općih podataka o vlaškim svadbenim običajima. Svi ti utvrđeni zajednički, uvjetno nazvani bunjevačko-vlaški, elementi u različitim kombinacijama u isto vrijeme karakteristični su za sve podunavske Bunjevce (ne nužno na svim njihovim područjima svaki od tih elemenata) te za većinu primorsko-ličkih Bunjevaca.

Uloga kuma kao svatovskog starješine, izbor krsnog kuma, kao i svi elementi njegove časničke uloge zajednički su podunavskim i primorsko-ličkim Bunjevcima. Jedina se uočljiva razlika tiče kumova partnera u ulozi svjedoka: u podunavskih

Bunjevaca to je stari svat, a u primorsko-ličkih *diver*. Nekima od ostalih zajedničkih bunjevačko-vlaških pojava ima traga u primorsko-ličkih Bunjevaca: nošenje kolača i dara nevjesti u predsvadbenom razdoblju, darivanje nevjeste novcem za poljubac, ulazak nevjeste u mladoženjin dom preko platnom prekrivenog praga, odvajanje nevjeste od svatova, kolač u blagoslovu, sabiranje novca za dobiveni komad kolača, naziv *kolačarice* za žene koje nose dar, darivanje nevjeste o Božiću nakon svadbe, plaćanje za prijelaz preko vode samo u Lovincu, rasijecanje jabuke na dvije polovice, izbjegavanje susreta dviju nevjesti i okretanja nevjeste u povorci. Katkada se neki od tih elemenata razlikuju u pojedinostima: različiti su postupci s kolačem u obredu blagoslova, sabire se novac tek kada se dobije komadić kolača, *kolačarice* nose dar nakon svadbe.

Za većinu bunjevačko-vlaških elemenata manje je potvrda u Gorskom kotaru, no neki od njih i na tome se području mogu naći u tragovima: kum u ulozi svatovskog starješine i isticanje njegove časti, izbor krsnog kuma, pojava kume, obveza da se kuma prvoga pozove u svatove, odlazak po kuma; pojava naziva *kolačarice* i naizmjenično nošenje dara nevjesti u predsvadbenom razdoblju, nošenje dara nevjesti nakon svadbe na prvi važniji blagdan i prostiranje platna preko praga mladoženjina doma. Zanimljivo je da nema kombinacije kuma i djevera u ulozi svjedoka, kako je to uobičajeno među Bunjercima u susjednoj Lici i Primorju, a potvrđen je i jedan slučaj kombinacije kuma i staroga svata u toj ulozi, što je karakteristična pojava u podunavskih Bunjevaca.

Većina specifičnih elemenata bunjevačke svadbe poznata je svim njihovim regionalnim skupinama u Podunavlju, u prvom redu to su svi specifični elementi kumove časnike uloge, običaj darivanja nevjeste za poljubac i kroz određeno razdoblje nakon svadbe i prijelaz preko vode. Pojedini detalji nisu svugdje poznati: tako se kum u ulozi nevjestina čuvara češće javlja u okolici Sombora, s tragovima u naseljima južne Mađarske i subotičkog kraja. Izbor krsnog kuma u okviru nasljednog kumstva zajednički je svim regionalnim skupinama, ali se razlikuje način izbora: u subotičkom kraju i u južnoj Mađarskoj prevladava izbor krsnog kuma za vjenčanoga, dok se vjenčani kum u pravilu bira za krsnoga u somborskom kraju, a samo rijetko i neobavezno i u okolici Subotice. Posjećivanje i darivanje kuma o Božiću i Uskrsu nakon svadbe potvrđeno je u subotičkom kraju i u nekim bunjevačkim naseljima u južnoj Mađarskoj. Neki su običaji poznati u svih regionalnih bunjevačkih skupina s izuzetkom Bunjevaca u okolici Budimpešte: nošenje kolača nevjesti u predsvadbenom razdoblju (svekrva, žene iz mladoženjina roda) darivanje vjenčanoga ruha nevjesti i vjerovanje da je susret dviju nevjesta nepoželjan. Neki od specifičnih elemenata u bunjevačkim svadbenim običajima potvrđeni su zasad samo u nekih regionalnih skupina: odvajanje nevjeste od svatova i odvojeno sjedenje muških i ženskih svatova u okolici Subotice i Budimpešte; u tih je regionalnih skupina potvrđena još i pojava rasijecanja jabuke na dvije polovice, ali u različitom kontekstu, a taj je postupak poznat još i u bunjevačkim naseljima južne Mađarske. Ulazak nevjeste preko bijelog platna ili *čilima* karakteristična je pojava za somborsku i subotičku regionalnu skupinu, a izbjegavanje okretanja nevjeste prema rodi-

teljskom domu poznato je u subotičkom kraju i u bunjevačkim naseljima u južnoj Mađarskoj. Neki od tih elemenata pojavljuju se samo u jednoj od regionalnih bunjevačkih skupina: kolač u obredu blagoslova i prstenovanja (okolica Budimpešte), sakupljanje novca na kolač i lomljenje kolača nad nevjestinom glavom, obaranje posude s vodom (južna Mađarska); naziv *kolačare*, jabuka kao znak pozivanja nevjestinih svatova (somborski kraj); darivanje nevjestice kolačem o Božiću i Uskrsu nakon svadbe (subotički kraj).

Specifični elementi bunjevačkih i vlaških svadbenih običaja poznati su po čitavom istočnom dijelu panonskog areala. Na tom širem prostoru nije poznata samo kumova uloga nevjestina čuvara i običaj sabiranja novca na kolač. U bačkih Šokaca zastupljeni su svi elementi kumove uloge, s osnovnom razlikom da kum nije svatovski starješina, u toj se ulozi javlja samo u Bačkom Bregu (Beregu). Od ostalih pojava u bačkih Šokaca nisu poznati sljedeći običaji: sakupljanje novca na kolač, darivanje nevjestice kolačem na blagdane nakon svadbe i naziv *kolačare* (ali je potvrđen naziv *počačarke*), odvajanje muških od ženskih svatova, specifični elementi vezani uz jabuku, obaranje posude s vodom i susret dvije nevjestice. Riječ je o pojavama koje ni u podunavskih Bunjevaca nisu šire zastupljeni, već su uglavnom potvrđene samo u jednoj ili dvije njihove regionalne skupine. Svi elementi opće kumove uloge i većina specifičnih poznati su Hrvatima u Srijemu i u Baranji te Srbima u Bačkoj i drugdje po Vojvodini (o hrvatskim svadbenim običajima izvan Bačke jedva da ima podataka). Od ostalih pojava na tom su području općepoznate sljedeće: nošenje kolača i darova nevjesti u predsvadbenom razdoblju (svekrva i žene iz roda), svekrova dužnost darivanja nevjestice vjenčanim ruhom, prijelaz preko vode (u Baranji samo u mađarskom dijelu); ulazak nevjestice u mladoženjin dom preko bijelog platna. Na tim su prostorima poznati i običaji darivanja nevjestice novcem za poljubac i odvajanje nevjestice od svatova, izuzev u bačkih Srba. U Banatu i Srijemu pozivaju se ponegdje svatovi s jabukom. U Srijemu osim toga ima traga običaju odvojenog sjedenja muških i ženskih svatova, a u mađarskom dijelu Baranje i pojavi obaranja posude s vodom, koja je u podunavskih Bunjevaca poznata samo regionalnoj skupini u okolici Baje, potvrđena samo u Kačmaru. U banatskih Hera poznat je običaj darivanja nevjestice kolačem na blagdane nakon svadbe, a takvo darivanje kuma od strane nevjestice poznato je samo u Baranji. Gotovo svi bunjevačko-vlaški elementi potvrđeni su, neki više a neki manje, i dalje u Slavoniji i Posavini. Podatci za Srijem nisu cjeloviti, ali ima potvrda pojedinih specifičnih elemenata. Nema podataka o darivanju nevjestice na blagdane nakon svadbe, ali se to katkada čini u razdoblju zaruka, a u tom slučaju razlikuju se i darovatelji. Nije poznata još samo pojava pozivanja svatova s jabukom. Za veći dio područja zapadne Slavonije nema podataka o svadbenim običajima s iznimkom okolice Novske, gdje kum ima ulogu svatovskog starješine, za kuma se bira krsni kum, koji se nerijetko bira i za krsnog kuma djeci, potvrđeni su svi specifični elementi kumove uloge, svekrva s mladoženjinom ženskom rodbinom naizmjenično posjećuje buduću snahu, mladoženja nosi zaručnici krunu i obuću za vjenčanje, kao noviju inačicu obveze da joj opremu za vjenčanje kupuje svekar, nevjestica dobiva uzdarje u novcu za poljubac i

vjerovanje da će djeca sličiti na nevjestin rod ako se ona okrene prema roditeljskom domu. Potvrde nekih specifičnih elemenata kumove uloge zatičemo u štokavskom selu Klokočevac na Bilogori: uloga svatovskog starješine, izbor krsnog kuma (još i u okolici Čazme i Siska), pozivanje kuma prvoga među časnicima; dolazak po kuma i kumov dar. Zanimljivo je da su neki drugi specifični elementi potvrđeni u susjednom kajkavskom selu Jakopovec: obaranje posude s vodom i ulazak nevjeste u mladoženjin dom preko prostrtog platna. Traga pojavi obaranja posude s vodom ima i u susjednoj Podravini gdje je prisutan element darivanja vjenčanoga ruha nevjesti, a u Hrvata u mađarskom dijelu Podravine također se pred ulazom u mladoženjin dom prostire platno.

Specifični bunjevačko-vlaški elementi poznati su u nekim krajevima Bosne, osobito u dijelovima sjeverne i posavske, srednje i zapadne Bosne. Većina elemenata kumove uloge zastupljena je na tom širem području Bosne, jedino nema podataka o kumovoj ulozi svatovskog starješine (ali se ističe njegovo prvenstvo u časti), niti o obvezi da se kuma prvoga poziva u svadbu i da se posebno odlazi po njega kada se okupljaju svatovi. Jedino se odlazi po kuma, a kasnije ga se ispraća u Livanjskom polju, dok je posjećivanje kuma nakon svadbe potvrđeno u Hrvata sjeverne Bosne i prema općim podacima. Nešto tragova kumovoj ulozi svatovskog starješine ima u zapadnoj Bosni na graničnom dijelu prema Lici, te u Livanjskom polju, gdje je potvrđena i njegova uloga nevjestina čuvara, koju dijeli s djeverom. Opće je raširena u tom prostornom okviru pojava da svekrva i žene iz mladoženjina roda nose kolač nevjesti u predsvadbenom razdoblju. Naziv *kolačare* za njih poznat je u bosanskoj Posavini i u Livanjskom polju. U svim ovim područjima Bosne poznata je i dužnost nevjeste da ljubi svatove, s tom razlikom da nema obveze novčanog uzdarja u odnosu na panonski i bunjevačko-vlaški karakterističan postupak uzvratnog darivanja za poljubac, koji je poznat samo u sjevernim dijelovima Bosne i u Livanjskom polju. Ponegdje u sjeveroistočnoj, srednjoj i zapadnoj Bosni dariva se nevjesti vjenčano ruho i prostire se platno ispred ulaza u mladoženjin dom, a nevjesta se odvaja od svatova još i u Posavini. U srednjoj Bosni, u Bosanskoj Posavini i na Livanjskom polju ima potvrda o odvojenom sjedenju muških i ženskih svatova. Osim toga, odvajanje nevjeste od svatova i zasebna muška i ženska svadba karakteristične su pojave u svadbenim običajima bosanskih muslimana. Novac se na kolač (ili za kolač) sakuplja u nekim krajevima srednje i zapadne Bosne. U Bosanskoj Posavini i u području utoka Unca u Unu potvrđena je pojava rasijecanja jabuke na dvije polovice. U sjeveroistočnoj Bosni ima traga pojavi da nevjesta obara nogom posudu s vodom i susretu dviju nevjestâ s lošim predznakom. Te su pojave potvrđene još i u istočnoj Bosni (obaranje posude) i na području Livanjskoga polja (susret dviju nevjestâ), a sporadično po Bosni nije poželjno okretanje nevjeste u povorci.

Prateći raspored specifičnih zajedničkih bunjevačko-vlaških elemenata počevši od područja podunavskih Bunjevaca, približila sam se područjima njihove šire pretpostavljene pradomovine. Već je dijelom obuhvaćen dio toga područja u jugozapadnoj Bosni (Livanjsko polje) koje se nastavlja na zapadnu Hercegovinu i granična područja dalmatinskog zaleđa. Sjeverna Dalmacija izvan je tog užeg izvorišnog

bunjevačkog područja, zapravo je taj prostor tranzitno područje bunjevačkih seoba iz svoje uže matice u pravcu zapada, prema Lici, Primorju i Gorskome kotaru. Više puta sam pri raščlambi specifičnih pojava u svadbenim običajima naglasila da su one na tim prostorima dosta rijetke, no i kao takve značajan su pokazatelj kontinuiteta bunjevačkih tragova. U isto vrijeme znak su njihova masovnijega napuštanja ovih prostora jer slaba zastupljenost takvih pojava može značiti da ih je ranije moglo biti više, a napuštanjem tih prostora u većoj masi, ostali su samo tragovi bunjevačko-vlaških elemenata u manje ili više prepoznatljivom obliku. Pritjecanjem novog stanovništva mogli su se neki od njih stopiti s nekim drugim srodnim elementima, a isto tako, poneki su se mogli i izgubiti. To može biti razlog što je nerijetko uočljiv diskontinuitet pojedinih elemenata, što znači da postoje rijetke ili pojedinačne potvrde na nekima od uži područja unutar toga širega prostora. Tako na području zapadne Hercegovine, srednje i sjeverne Dalmacije nisu potvrđeni karakteristični elementi kumove uloge, s rijetkim iznimkama. Ima sporadičnih potvrda o njegovoj općoj ulozi svatovskog starješine, o pojavi njegove pratilje, o posebnu kumovu daru i obvezi nevjestice da posjeti kuma nakon svadbe. U Dalmaciji i u zapadnoj Hercegovini ima traga njegovoj ulozi nevjestina čuvara, koju češće dijeli s djeverom ili se izmjenjuju u toj ulozi, te o izboru krsnoga kuma. Samo je u Pridrugi u Ravnim kotarima i u Kruševu u Bukovici potvrđeno da kuma treba prvoga pozvati u svatove. Zanimljivo je da se u zapadnoj Hercegovini javljaju kombinacije kuma i djevera i kuma i staroga svata u ulozi svjedoka, od kojih je jedna kombinacija (kum i djever) karakteristična za primorsko-ličke, a druga (kum i stari svat) za podunavske Bunjevce. U Dalmaciji se uz kuma samo djever javlja u ulozi vjenčanog svjedoka, uz češću pojavu dvojice kumova, što je pretežno karakteristično za čakavsko govorno područje. Od ostalih specifičnih pojava na čitavom tom prostoru ima podataka o obvezi svekrve da dariva buduću snahu kolačem i/ili drugim darovima u predsvadbenom razdoblju, a samo na području Duvanjskoga polja uz nju dar joj nose i druge žene iz roda (nazivaju se *kolačare*) ili to čine naizmjenično (Tomislavgrad). Dijelovi vjenčanoga ruha i ukrasni predmeti nose se kao dar ponekad samo u zapadnoj Hercegovini, a traga toj pojavi povezanoj s nošenjem kolača budućoj snahi ima u velebitskom Podgorju u Jasenicama i na otoku Pagu. U sjevernoj Dalmaciji i na pojedinim otocima (Pag, Iž, Ugljan, Murter) potvrđen je specifičan postupak s kolačem pri obredu blagoslova, u srednjoj Dalmaciji i zapadnoj Hercegovini ima traga pojavi darivanja nevjestice kolačem na važnije kalendarske blagdane nakon svadbe te običaju darivanja nevjestice novcem za poljubac, samo prema Fortisu i na Duvanjskom polju, dok se u drugim krajevima Dalmacije nevjestu pritom ne dariva (ili možda o tome nema podataka). Potvrda o odvajanju nevjestice od svatova ima u zapadnoj Hercegovini i u srednjoj Dalmaciji, gdje je prema Fortisu u prošlosti bilo uobičajeno da odvojeno sjede muški i ženski sudionici svadbe. Prema novijim podatcima traga toj pojavi ima samo u Jasenicama na južnim obroncima Velebita. Samo u Mostaru spominje se obaranje posude s vodom, a u Sinjskoj krajini i okolici Makarske prostriranje platna preko praga po kojemu će nevjestica ući u mladoženjin dom. Nije dobro da se dvije nevjestice susretnu na otoku Pašmanu i ponegdje u Sinjskoj krajini.

Nadalje, gotovo svi ti specifični bunjevačko-vlaški elementi poznati su u pravcu jugoistoka od područja ušća Neretve, Pelješca, duž čitave južne Dalmacije s Konavlima i dijelovima istočne Hercegovine do Boke kotorske. Različite su njihove kombinacije u tim krajevima. Svi zajednički bunjevačko-vlaški elementi kumove uloge potvrđeni su samo u Boki kotorskoj, gdje osim toga, ima i rijetkih potvrda njegove uloge svatovskog starješine. Uz karakterističnu jadransku pojavu dvojice kumova u ulozi svjedoka, u istočnoj Hercegovini su zanimljive, premda rijetke, kombinacije kuma i staroga svata i kuma i djevera; samo je jedna potvrda kuma u kombinaciji sa starim svatom u Stonskom primorju dok se djever uz kuma u toj ulozi javlja sporadično i u ostalim krajevima ovoga prostora. Običaj praćenja kuma poznat je u Stonskom i Dubrovačkom primorju i u Boki Kotorskoj. Poseban kumov dar ističe se samo na području ušća Neretve, dok je od Pelješca, preko južne Dalmacije s Konavlima i u Boki kotorskoj karakterističan običaj da nevjesta posjećuje kuma nakon svadbe s darom te na važnije kalendarske blagdane. Takvu obvezu, ali vezanu samo uz Uskrs ima i na području Popova polja u istočnoj Hercegovini. Na čitavom tom prostoru važan je i karakterističan specifičan postupak s kolačem pri obredu blagoslova, izuzev istočne Hercegovine, gdje ima traga pojavi kolača pri blagoslovu, ali je različit postupak s kolačem. U južnoj Dalmaciji i Konavlima nosi se nevjesta dar iz mladoženjine kuće u predsvadbenom razdoblju, a u Boki kotorskoj, Konavlima i u na području Popova polja tu dužnost ima i nevjestina rodbina na važnije blagdane nakon svadbe. Podataka o darivanju kolača novcem ima samo u istočnoj Hercegovini, ali sa značenjem davanja ugovornog novca za nevjestu. Pojava odvajanja nevjeste od svatova nastavlja se i u području ušća Neretve, u istočnoj Hercegovini i u Boki kotorskoj. Sličnog je prostornog razmještaja pojava nošenja ruha ili dijelova odjeće i ukrasnih predmeta nevjesti na dar, s tom razlikom da je nepoznata na ušću Neretve, a javlja se na Pelješcu. Samo u tragovima zatičemo je na raznim dinarsko-jadranskim stranama. Nešto je više potvrda pojave obaranja posude s vodom, kojoj ima traga na tom ukupnom prostoru, nešto češće samo u istočnoj Hercegovini. S jabukom se katkada pozivaju svatovi u Dubrovačkom primorju i južnim dijelovima istočne Hercegovine, platno se prostire, da bi hodajući po njemu nevjesta ušla u mladoženjin dom, od ušća Neretve prema jugoistoku (Dubrovačko primorje, Popovo polje, Boka kotorska). Nevjesta je dužna poljubiti svatove u istočnoj Hercegovini (dobiva uzdarje u novcu) i u Boki kotorskoj (sa i bez nagrade), ponegdje ne samo tijekom svadbe, već i određeno vrijeme nakon svadbe (Boka i Popovo polje). Samo u istočnoj Hercegovini ima traga odvojenog sjedenja muških i ženskih svatova. Nepoželjno je da se dvije nevjeste susretnu i da se nevjesta okreće u povorci (što katkad i nije nepoželjno, već se samo napominje da će u tom slučaju djeca sličiti na njezin rod) u Dubrovačkom primorju, u Konavlima i u Boki kotorskoj. U Mostaru se nevjesta okrenula prema svojoj kući ako je željela da joj djeca sliče na njezin rod, za razliku od Popova polja i Gornje Hercegovine gdje joj to djeveri nisu dozvoljavali kako joj djeca ne bi sličila na ujake.

Neki od zajedničkih bunjevačko-vlaških elemenata zastupljeni su i na sjevernom kraju Jadrana. Neke pojave mogu se pratiti u kontinuitetu duž čitavoga Jadrana,

premda većina samo u tragovima. Može se reći da te pojave imaju isprekidani kontinuitet duž toga prostornoga poteza. Isto tako neke od njih očuvale su se, a druge pak nisu u primorskih i/ili ličkih Bunjevaca. U Istri osim kumove uloge svjedoka i pojave njegove pratilje nema podataka o drugim specifičnim elementima njegove uloge, premda ima sporadičnih tragova njegovoj ulozi svatovskog starješine. Nekima od ostalih utvrđenih bunjevačko-vlaških elemenata ima traga i u Istri: specifičan postupak s kolačem pri blagoslovu, darivanje kolača novcem kao vrlo karakterističan istarski običaj koji prelazi i na južne dijelove Slovenije, uz jedva uočljiv trag tek u okolici Zadra (i specifičnu varijantu u Lici). Zanimljiva je nešto češća pojava darivanja vjenčanoga ruha (ili samo pojedinih odjevnih predmeta i/ili cipela) na sjevernom Jadranu: u Istri, na Cresu i Krku, a taj se običajni postupak ponovno javlja tek na južnom Jadranu s tragovima u međuprostoru na Pagu i u južnom velebitskom Podgorju, dok u Lici nije poznat. Za razliku od te pojave o nevjestinu poljupcu bez ili s uzdarjem nešto više potvrda ima duž čitavoga Jadrana, dakle, i u međuprostoru. Osim tih pojava na Kvarnerskim otocima (Krk, Cres) ima traga kumovoj ulozi svatovskog starješine. U Istri se javljaju još poneki zanimljivi zajednički bunjevačko-vlaški elementi: nevjesta obara posudu s vodom (Čičarija) i mladenci dijele raspolovljenu jabuku, a podataka o tom postupku ima i u Primorju. Nema kontinuiteta tim pojavama duž Jadrana, s izuzetkom rasijecanja jabuke na otoku Pašmanu, da bi se nešto više potvrda pojave obaranja posude s vodom našlo u jugoistočnom dinarsko-jadranskom graničnom pojasu (istočna Hercegovina, ušće Neretve, Stonsko primorje, Dubrovnik, možda i Boka kotorska, gdje u Risnu ima potvrda o obaranju posude sa žitom).

Na temelju ovoga kratkog i sažetog osvrtu dobiva se obuhvatni uvid u zastupljenost bunjevačko-vlaških elemenata duž Jadrana i njegova dinarskoga zaleđa, kao i u raznolikost njihovih mogućih kombinacija na širem prostoru bunjevačke pradomovine i u zapadnom pravcu njihovih seoba. Ujedno je moguće steći uvid i u gubljenje i povremeno izranjanje nekih od tih elemenata (katkada samo u tragovima). Unatoč takvim šarolikim kombinacijama bunjevačko-vlaških elemenata, ukazuju oni na njihov kontinuitet na tim prostorima, koji je katkada uočljiv i dalje nego što bi se to očekivalo, kako u pravcu sjevernog (Istra, Kvarnerski otoci), tako i duž južnog Jadrana i susjednog mu dinarskoga zaleđa (od Neretve i Pelješca do Boke kotorske). Takva zapažanja vraćaju me na jug Jadrana. Već sam spomenula da su svi karakteristični elementi kumove uloge zastupljeni u Boki kotorskoj. Većina njih nastavlja se i dalje duž Crnogorskog primorja i prema jugoistočnoj i istočnoj Crnoj Gori u prvom redu, a katkada i nešto dalje u njezinu unutrašnjost. Potvrda o kumu kao starješini svatova ima oko Boke kotorske prema središnjoj Crnoj Gori, a katkada tu ulogu kum ima i u Kuća, gdje je to inače uloga staroga svata. Potvrđeno je još nasljedno kumstvo, izbor krsnog kuma, a katkada vjenčani kum ima obvezu da bude kasnije krsni kum. Kuma se prvoga poziva u svatove, ispraća se kum i nevjesta ga posjećuje nakon svadbe i nosi mu dar. Osim toga, postoji i kuma. Gotovo svi ostali specifični bunjevačko-vlaški elementi bez izuzetka potvrđeni su u ovim dijelovima Crne Gore, osobito u primorju, a katkada i u nekim drugim krajevima (primjerice,

pozivanje svatova jabukom na sjeveru i sjeveroistoku). Iznimka su samo specifični elementi vezani uz vodu, o kojima na ovome prostoru nema podataka. Zanimljivo je istaknuti da se, već uočen u Boki kotorskoj i na području Popova polja, specifičan detalj nevjestine obveze da ljubi svatove (uzdarje u novcu katkad izostaje) proširuje na određeno vrijeme nakon svadbe i na ovome području. Posebno izdvajam vjerovanja uz svadbenu povorku (izbjegavanje susreta dvije nevjestice i okretanje nevjestice u povorci) na ovom prostoru od Dubrovačkog primorja do Crnogorskog primorja s postojećim tragovima i na drugim područjima Crne Gore.

Slijedom „rekonstruirane“ putanje vlaških elemenata moguće ih je pratiti dalje prema istoku i jugu sve do ishodišnih prostora na sjeveru Grčke u vlaškim naseljima na sjevernom Pindu. Na tom prostornom potezu više ih ne imenujem bunjevačko-vlaškim, budući da oni čine njihovu zajedničku svojinu tek na dinarsko-jadranskom prostoru. Slijedeći im trag od podunavskih Bunjevaca pa sve do mogućih ishodišnih bunjevačkih prostora zapravo sam se kretala kroz vrijeme obrnutim slijedom od sadašnjosti prema prošlosti. To i jeste specifičan postupak kulturnopovijesne metode kojim se polazi od zatečenog stanja u kojemu nataloženi tragovi iz prošlosti traju sve do bliže prošlosti, a katkad i sadašnjosti. Dakle, riječ je o određenom razdoblju u kojemu se svaki od razmatranih elemenata održao i očuvao u dohvatnoj prošlosti, katkada samo u sjećanjima pojedinih kazivača. U tom smislu taj pojam može obuhvaćati dulje ili kraće razdoblje, drugim riječima, nemoguće ga je sasvim precizno vremenski odrediti i ograničiti. Dakle, polazeći od posljedica prema uzroku pokušala sam utvrditi uzročno-posljedičnu povezanost sadašnjeg i prošlog stanja tradicije. Takav svojevrsan pokušaj „putovanja“ kroz vrijeme i prostor potvrdio je da je tim postupkom moguće približiti se ishodištu bunjevačkog kulturnog naslijeđa. Te nove spoznaje u isto vrijeme daju temelj i za pokušaj odgonetavanja njihova etnokulturnoga oblikovanja. Premda sam putujući tako kroz vrijeme i prostor otišla i korak dublje u prošlost i korak dalje od pretpostavljenog bunjevačkog matičnog ishodišnog područja, bez takvog dubinskog poniranja u uzročno-posljedične odnose ne bi bilo moguće u potpunosti razumjeti i osvijetliti razvojne procese specifičnih vlaških elemenata i njihova prožimanja i uklapanja u bunjevačku, donekle i u širu hrvatsku tradiciju.

Dakle, od područja Crne Gore prema jugoistoku do vlaških izvorišta specifični bunjevačko-vlaški elementi mogu se nadalje imenovati vlaškim odnosno vlaško-slavenskim, premda je riječ o istim ili srodnim elementima. Razloge za tu distinkciju već sam obrazložila. U prvom redu zanimaju me vlaško-hrvatska (bunjevačka) prožimanja, koja su se, prema hipotezi temeljenoj na razmatranim etnološkim pokazateljima mogla zbivati u dvije osnovne faze: prva faza bila bi u vrijeme prodora prvih Slavena na jug prema Jadranu, a druga faza u vrijeme kasnijih vlaških pomicanja s njihovih jugoistočnih matičnih sjedišta u pravcu Jadrana. Na podlogu, koja se počela stvarati u prvoj fazi tih etnokulturnih procesa koji su započeli kao izravna posljedica susreta različitih kulturnih slojeva, u drugoj razvojnoj fazi preslojavali su se ponovno vlaški etnokulturni elementi. U postupnom procesu međusobne interakcije slavenskog i vlašskog stanovništva i/ili asimilacije Vlaha ti su se novi ele-

menti mogli uklopiti u tu već stvorenu podlogu i na taj se način postupno razvijati vrlo osebniji elementi u dijelu hrvatskoga stanovništva koje svoje korijene ima na tim prostorima višestoljetnih hrvatsko-vlaških prožimanja.²⁴²

Neću se posebno osvrnuti na raspored kombinacija specifičnih bunjevačko-vlaških elemenata na istočnim stranama jugoistočne Europe. Svi su ti elementi zapravo zajednički i ostalim narodima na tom prostoru. Razlikuje se samo njihova kombinacija i rjeđa ili gušća zastupljenost na određenim područjima unutar toga prostora. Već sam ranije navela koja su područja gušće zastupljenosti takvih zajedničkih slavensko-vlaških zajedničkih elemenata. Za ilustraciju navodim primjer koji pokazuje da naizgled različiti običaji mogu imati zajedničke i srodne elemente. Obred blagoslova s kolačem, koji je karakterističan za čitav Jadran – osobito za južne krajeve, nije potvrđen na većem dijelu toga prostora. Međutim, kako je to pokazala raščlamba građe o tom običaju, specifični elementi toga obreda mogu biti isprepleteni s obredom prstenovanja i vjenčanja u više kombinacija. Tako se u Vlaha u sjeveroistočnoj Srbiji obred blagoslova javlja i kao samostalan obred i povezan s obredom prstenovanja. Riječ je o jedinstvenu obredu koji ujedno ima značaj blagoslova i prstenovanja. U Vlaha u Samarini u sjevernoj Grčkoj srodni elementi sastavni su dio obreda vjenčanja. U međuprostoru ti se elementi isprepliću i smjenjuju, pa se karakteristični postupci s kolačem vezuju u Makedoniji i Crnoj Gori uz obred vjenčanja, u istočnoj Srbiji uz obred prstenovanja, a u Bugarskoj se javljaju zasebno u obredu blagoslova i u obredu vjenčanja. To su zanimljivi primjeri ispreplitanja zajedničkih elemenata različitih, ali po značenju srodnih običaja. Specifični postupci s kolačem u obredu blagoslova i u obredu prstenovanja, kao dva odvojena običaja, potvrđeni su u bunjevačkim naseljima u okolici Budimpešte (usp. Černelić 2006:233-251).

²⁴² U novijim povijesnim istraživanjima o balkanskim Vlasima Z. Mirdita ističe različitost primorskih Romana od onih na Balkanu, što je uočio još i K. Jireček, koji su u kulturnom pogledu utjecali na Slavene u Dalmaciji više nego Grci, te iznosi sljedeću tezu: „Upravo ovakva konstatacija daje mi za pravo da Morlake, te predstavnike rimskih struktura, smatram za starohrvatske Romane, čiji se je dio i to osobito onaj koji se je bavio stočarstvom tijekom stoljeća u suživotu s pridošlim Vlasima s balkanskih područja, vlahizirao, pa je tako i poistovjećen s vlaškim elementom za razliku od urbanih struktura koje su se vremenom hrvatizirale, makar uz očuvanje dugo svog jezika. Time se svakako ne isključuju interakcijski etnokulturni procesi starohrvatskih Romana i pridošlih Vlaha“ (1995: 78-79). Čini se pojednostavljenom konstatacija da su se samo urbane strukture hrvatizirale. Prema etnološkim pokazateljima, to se dogodilo podjednako, ako ne i više, upravo s vlaškim stanovništvom dalmatinskog zaleđa. Sa stajališta etnologije, međutim, moguće je prihvatiti i takvo mišljenje, kao jednu od pretpostavki o mogućim etnokulturnim procesima na tim prostorima. U tom smislu osobito je važna završna konstatacija u citatu, koja je u skladu i s pretpostavkom o dvije razvojne faze u etnokulturnom oblikovanju Bunjevaca. Ne ulazim pritom u pitanje etnogeneze Vlaha i na moguće razlike među romanskim starosjedičkim skupinama na koje ukazuje Z. Mirdita. U prvoj fazi riječ je o ranim slavensko-romanskim prožimanjima u Dalmaciji. Moguće je da su romanske skupine, poznate kao Vlasi, Morlaci i dr., na Jadranu i u unutrašnjosti Balkana bile različitog podrijetla. Međutim, prema etnološkim pokazateljima, prodor balkanskih Vlaha s jugoistoka prema Jadranu ostavio je vidnoga traga i dao bitan doprinos etnokulturnom oblikovanju Bunjevaca, a u širem smislu i ostalih Hrvata na tim prostorima. Bunjevci su se postupno izdiferencirali od ostalih srodnih hrvatskih skupina. U vrijeme razlaza s dinarsko-dalmatinskih graničnih prostora imali su već jasno oblikovan etnokulturni identitet, bez obzira na nedovoljno isticanje njihova imena u povijesnim dokumentima, o čemu je bilo riječi u uvodnom poglavlju „Tko su Bunjevci“.

Specifičnih slavensko-vlaških ili samo vlaških elemenata (koji su u isto vrijeme i zajednički bunjevačko-vlaški) ima i u drugih balkanskih starosjedilačkih naroda, Grka, Albanaca i Rumunja. Uvid u njihove svadbene običaje temelji se svega na pojedinačnim njihovim uzorcima, što nipošto nije dovoljno da bi ih se moglo smatrati konačnim i potpunim. Sasvim je moguće da su i pojedini među tim preostalim elementima poznati na određenim drugim njihovim područjima, no o tome bi se zasad moglo samo nagađati. Stoga samo izdvajam potvrđene elemente o kojima imam ograničena saznanja. U graničnom pojasu Crne Gore i Albanije sasvim je sigurno moguć jači uzajamni utjecaj, ali ne možemo o tome imati saznanja jer nam nedostaju izvori za to područje. I pored tih nedostataka ne može biti sumnje da su se posredstvom romanskog starosjedilačkog stanovništva utvrđeni zajednički slavensko-vlaški specifični elementi širili po pojedinim krajevima jugoistočne Europe, premda im izvoriste ne mora nužno biti romansko. U svom ishodištu pojedini elementi mogu biti različitog pa čak i kombiniranog podrijetla. Prema ograničenim saznanjima u južnoj Albaniji potvrđeni su običaji ispraćaja glavnog svatovskog časnika, bacanje novčića u vodu (ne i prijelaza preko vode) i obaranje posude s vodom, a u sjevernoj Grčkoj ima traga pojavi nasljednog kumstva. Zajednički su im sljedeći običaji: darivanje vjenčanoga ruha nevjesti, uzdarje u novcu nevjesti za poljubac, odvajanje nevjeste od svatova i odvojeno sjedenje muških i ženskih svatova. Riječ je područjima na Balkanu s većim postotkom vlaške etničke komponente pa prema tome nema sumnje da su se spomenuti elementi njihovim posredstvom raznosili diljem jugoistočne Europe, premda im podrijetlo može biti različito. Neki od tih elemenata poznati su i u Karpatima među Rumunjima: bacanje novčića u posudu s vodom; odvajanje nevjeste od ostalih svatova, lomljenje kolača iznad nevjestine glave, a obred prijelaza preko vode i prostiranje platna pred ulazom u mladoženjin dom poznati su elementi običaja u Rumunja u jugoistočnoj Mađarskoj.

3.3. Zaključno o mogućim bunjevačkim ishodištima

Premda su i dalje nesporne spoznaje da su Dalmacija i susjedna područja zapadne Bosne i zapadne Hercegovine najvjerojatnija rasadišna područja Bunjevaca, ta područja ne moraju nužno biti prostori na kojima su započeli procesi njihova etnokulturnog oblikovanja. Taj je prostor od dolaska Slavena na jug bio izložen preseljavanju stanovništva, potiskivanju jednih od drugih, kao izravna posljedica povijesnih zbivanja, političkih prilika, smjenjivanja vlasti i različitih gospodara kroz dugo i burno razdoblje sve do razlaza Bunjevaca sa svojih matičnih prostora. U novim povijesnim okolnostima takvi su se procesi i dalje nastavili, što može biti jedan od razloga što su na tim ishodišnim bunjevačkim prostorima određeni bunjevačko-vlaški specifični elementi zatečeni katkada samo u tragovima, ne nužno u svim njihovim krajevima. Drugi razlog može biti i masovnije raseljavanje bunjevačkih skupina pa je na tom matičnom prostoru ostao tek neznatan dio toga stanovništva istoga podrijetla. Na njihova ispražnjena kućišta pritjecali su kasnijim seobnim valovima novi doseljenici različitog podrijetla.

Prostorni mozaik specifičnih elemenata u bunjevačkim i vlaškim svadbenim običajima daje dobru osnovu za pretpostavku o bunjevačkim tragovima jugoistočno od njihova užeg rasadišnog prostora, dakle, u pravcu jugoistoka od rijeke Neretve, uključujući područje ušća Neretve, Pelješac, Stonsko i Dubrovačko primorje sa zaleđem (južne dijelove istočne Hercegovine, katkada i nešto dublje prema unutrašnjosti), Konavle, Boku kotorsku i Crnogorsko primorja gotovo do albanske jadranske obale, a možda i dalje. To zasad nije moguće pouzdano znati, premda na tim krajnjim točkama obale Jadrana ima naznaka o hrvatskim tragovima.²⁴³ Usporedna analiza podataka i utvrđivanje prostorne zastupljenosti specifičnih bunjevačko-vlaških elemenata u svadbenim običajima temelj su za tvrdnju da je na tim prostorima moglo biti hrvatskih (bunjevačkih) tragova. Povijesne i lingvističke spoznaje o hrvatskim tragovima u dijelovima Crne Gore, nisu dovoljno znanstveno istražene i potkrijepljene, koliko mi je poznato. Međutim, prema prethodnom pokušaju rekonstrukcije specifičnih zajedničkih bunjevačko-vlaških elemenata u svadbenim običajima, etnološki pokazatelji nedvojbeno potkrepljuju te spoznaje i hrvatsku etničku komponentu na tim prostorima.²⁴⁴ To bi bili krajnji rubni prostori s hrvatskim etničkim tragovima.

Povijesni dokumenti i brojna istraživanja etničkih i demografskih prilika i povijesnog razvitka pojedinih krajeva utvrdila su stalnu vlašku prisutnost i njihovu dvojezičnost, koja je prema lingvističkim istraživanjima karakteristična za vlaško-slavenske skupine dinarskog stanovništva, kao posljedica mješovitih brakova (usp. Kulišić 1963:83-84; Skok 1919:307-310; *ibid.* 1928:297). Pojedini znanstvenici upozoravali su na utjecaje balkanskih starosjedilačkih naroda na etnokulturni mozaik jugoistočne Europe, s osobitim osvrtom na pojedine njezine dijelove, u prvom redu na dinarski areal u cjelini. Raspravljajući o naslagama kulturnih elemenata romanškog podrijetla na Balkanu, M. Gavazzi dijeli ih na zapadno-romanske (prodiranje rimske kulture u jugoistočnu Europu) i istočno-romanske (balkanski starosjedilački

²⁴³ Postoje saznanja o određenim čakavskim elementima u albanskome govoru: „Ukazujući dalje na čakavske elemente u albanskom govornom jeziku, koji potiču iz čakavskih primorskih govora Šufraj zaključuje da je u mješovitoj slovenskoj dukljanskoj zoni, pod srpskom političkom vlašću, bilo elemenata jednakih onima sjevernije hrvatske sfere“ (Kulišić 1980:20).

²⁴⁴ Stanovite tragove arhaične rodovske organizacije još je Kulišić utvrdio i u starohrvatskom rodovskom društvu, u njihovoj terminologiji i strukturi, te ističe da ima indicija da bi njihova prvobitna osnova bila zajednička s crnogorskim i hercegovačkim. Na to bi ukazivao arhaični naziv plemena i za oznaku bratstva, te izvjesni tragovi dualne strukture u hrvatskim plemenima. Te su pojave bile poznate starijem stanovništvu Boke kotorske, u južnoj Crnoj Gori, u području Neum-Kleka, u Hercegovini, zapadnoj Bosni, gdje se pleme, kao i u Dalmatinskoj zagori dijeli na kuće ili porodice. Međutim, nema dovoljno podataka koji bi osvijetlili proces stapanja plemena ili obrazovanja novih plemena u srednjovjekovnoj Hrvatskoj. Inače se razvitak rodovskog društva u Crnoj Gori i Hercegovini, osobito od 16. stoljeća, razlikuje od razvoja rodovskog društva u srednjovjekovnoj Hrvatskoj. Dakle, u dinarskim područjima postoje dvostruki i paralelni nazivi za osnovnu rodovsku zajednicu, a činjenice ukazuju da su se bratstva razvila iz svojega arhaičnog oblika koje povijesni izvori označavaju općim slavenskim izrazom plemena, karakterističnim za balkanski i dinarski kulturni krug. Kulišić nadalje raspravlja o balkanskim utjecajima na rodbinsku organizaciju nekih južnoslavenskih naroda, o razvitku crnogorskih i hercegovačkih plemena iz pastirskih sela odnosno katuna, a osvrće se i na proces naseljavanja pokretnog vlaško-slavenskog stanovništva u Hrvatskoj, o kojima ima podataka u dokumentima iz 14. i 15. stoljeća (usp. 1963:64-83).

utjecaji) (usp. 1978:169-179). Gavazzi iznosi primjere tih utjecaja u pojedinim granama tradicijske kulture. O utjecaju starosjedilačkih balkanskih naroda isti autor navodi sljedeće:

Kulturna dobra ovih strujanja širila su se većinom polagano u mnogim pravcima od istoka prema zapadu ili od jugoistoka prema sjeverozapadu, a i u drugim pravcima, nošena kao popratna pojava seljenja stanovništva, uglavnom izrazitih stočara ili njihovih neposrednih potomaka - zbog čega ih je nešto teže slijediti. I ovim kulturnim strujanjima kojima bi se počeci mogli staviti još u prehistorijska vremena, uzrokuju svršetak mnogostruke političke, nacionalne, gospodarske i društvene promjene u posljednja dva stoljeća - ali i tada ovdje još uporno dalje žive pojedina kulturna dobra ove vrste koja su urasla u tradicijsku kulturu pučanstva, s tom razlikom prema zapadnoromanskim elementima da je njihov areal mnogo veći i da su oni u većem ili manjem broju nazočni gotovo svuda u seljačkoj kulturi. Raširenost ovih kulturnih dobara može se svesti znatno više na nekadašnja kretanja i seobe pretežno balkansko-rumunjskih (aromunskih), odnosno sekundarno od romanskih već odnarođenih grupa, nego na tzv. statičke kulturne kontakte, prenošenje i presađivanje pojedinim osobama, trgovcima, obrtnicima, putnicima, vojnicima i sl. - što u prvom redu vrijedi za prvu grupu zapadnoromanskih kulturnih elemenata na jugoistoku Europe. Sažeto rečeno: zapadnoromanski utjecaji, održavani uglavnom na zapadu Balkana, ograničeni su osobito na neke određene kulturne kategorije, dok su druge nasuprot tome ostale većinom netaknute; istočno romanski utjecaji gotovo uvijek, pa makar i raspršeno, nazočni su prije svega svojim utjecajem na stočarstvo i preradbu mlijeka, dok je većina ostalih područja kulture i života ostalo manje zahvaćeno. Jezici ili točnije rečeno jezično blago kao zrcalo kulture jugoistočne Europe u oba je slučaja uvelike zahvaćeno tim procesima (ibid. 179).

Premda Gavazzi u zaključku ograničava te utjecaje poglavito na stočarstvo i preradu mlijeka i sam navodi primjere pojedinih pojava u običajima, nošnji i narodnoj poeziji. Istraživanje odabranih pojava iz svadbenih običaja pokazala su da se niz kulturnih elemenata u svadbenim običajima oblikovao pod utjecajem istočnih romanskih strujanja ili, bolje rečeno, iz njihovih uzajamnih prožimanja sa slavenskim. Zapažanja o srodnosti elemenata u svadbenim običajima pojedinih regija jugoistočne Europe iznose i drugi znanstvenici. Razmatrajući svadbene običaje u sjeveroistočnoj, središnjoj i dijelu jugozapadne Srbije, Nikola Pantelić uočava da običaji sjeveroistočne Srbije imaju više podudarnosti s običajima jadranskoga zaleđa, pa i primorja, i sa običajima u Istri²⁴⁵, te ističe:

Deo ovih običaja, kako je naglašeno na više mesta, upućuje ili se gotovo nedvosmisleno može dovesti u vezu sa običajima starijeg balkanskog stanovniš-

²⁴⁵ M. Bertoša piše o migracijama hrvatskog katoličkog življa u 16. i 17. stoljeću iz zapadne Bosne, Hercegovine, otoka i susjednih hrvatskih zemalja pod Austrijom, te zaključuje da proučavanje jezičnih karakteristika istarskih govora upotpunjuje zaključke izvedene iz povijesnih izvora o pretežno hrvatskom karakteru tih migracija (usp. 1986:30).

stva, te im se i poreklo može tražiti u starim balkanskim tradicijama. Drugi deo običaja rasprostranjen je i kod drugih slovenskih naroda, ali najčešće se sličnosti nalaze kod Slovaka, Ukrajinaca i Poljaka u južnoj Poljskoj, gde su Sloveni također dolazili u dodir sa Vlasima, pa nije uvek lako utvrditi koliko se poreklo tih običaja može vezivati samo za Slovene, a koliko i za šire uticaje ili, možda, čak za još starije podloge. Najzad, nije bez značaja napomenuti da upravo kod vlaškog stanovništva severoistočne Srbije ima dosta starih elemenata koji su karakteristični za opšte slovenske običaje, kao i druge tradicije (...) nedvosmisleno nam ukazuju na dugotrajan proces simbioze i međusobnih prožimanja balkanskih i slovenskih tradicija. Najzad, ovi nam elementi daju mogućnost za sagledavanje odnosa između mlađeg, doseljenog slovenskog, i starijeg, zatečenog balkanskog stanovništva, kao i za praćenje procesa etničkog stapanja i asimilacije, formiranja i razvoja određenih kulturnih elemenata“ (1981:227-228).

I sam Pantelić pritom upućuje na rad Š. Kulišića koji se u više svojih radova bavio tim pitanjima. U već spomenutom djelu *Tragovi arhaične porodice u svadbenim običajima Crne Gore i Boke kotorske* sažima on svoja prethodna razmatranja o vlaško-slavenskoj simbiozi, kako on označava rezultat uzajamnih slavenskih i starosjedilačkih prožimanja na prostorima njihove interakcije. Na primjeru svadbenih običaja Kulišić im nastoji utvrditi tragove te ističe da se bitni elementi svadbenih običaja jekavskog dinarskog stanovništva podudaraju s vlaškim (arumunskim) i arbanaškim običajima, a da se ujedno znatno razlikuju od većine slavenskih i hrvatskih kajkavskih i čakavskih običaja. Autor nadalje uočava nešto više srodnih crta u svadbenim običajima na području starijih zetskih govora, istočno od linije Risan – Nikšić – Bijelo Brdo, gdje se zadržala starija akcentuacija s nekim starijim zajedničkim govornim crtama, s ikavskim stanovništvom jugozapadne Bosne i Hercegovine. Uočene paralele proširuje na kavkasko svadbene običaje koji također sadrže neke od arhaičnih balkansko-dinarskih crta (usp. 1963:83-84) te zaključuje:

Podudarnost mnogih dinarskih svadbenih običaja sa aromunskim, arbanaškim, kavkaskim i jermenskim običajima, a zatim znatna razlika ovih običaja od slovenačkih i hrvatskih kajkavskih i čakavskih običaja, kao i običaja drugih naroda - može se objasniti jedino etničkom simbiozom našeg dinarskog i starinačkog balkanskog stanovništva. Štaviše, možemo reći da podudarnost mnogih naših i starijih balkanskih običaja svadbenih odražava prvobitno i sam proces etničkog miješanja južnoslavenskog i balkanskog stanovništva putem mješovitih brakova. A sve to pokazuje da u razvoju našeg dinarskog rodovskog društva nije bio odlučujući proces ‘stratifikacije’ ni mehaničkog ‘isecanja’ raznih oblika društvene organizacije, već proces simbioze i unutrašnjeg prožimanja dva srodna rodovska sistema, balkanskog i slovenskog, naravno u određenim ekonomskim i političkim prilikama. U tim okvirima odvijao se i proces etničke asimilacije balkanskih starinaca u našim dinarskim krajevima, kao i njihov uticaj u etničkom (i antropološkom) sastavu, u jeziku i u kulturi našeg dinarskog stanovništva“ (ibid. 95).

Može se uočiti da je većina elemenata svadbenih običaja, koje Kulišić u tim odnosima uspoređuje, karakteristična za veći dio dinarskog areala i dalmatinskog zaleđa. Zanimljivo je da se ti elementi s izuzetkom izolacije nevjeste od svatova, razlikuju od utvrđenih zajedničkih vlaško-bunjevačkih elemenata, koji su, međutim, prisutni u panonskom arealu i duž čitavoga graničnog dinarsko-jadranskoga areala. I jedni i drugi rezultat su vlaško-slavenske simbioze. Doduše, Kulišić ističe uopćeno razliku tih običaja u odnosu na hrvatske čakavske i kajkavske običaje. Navedeni elementi u svadbenim običajima zajednički su vlaško-albanskim i dinarsko-jekavskim govornim skupinama. Kulišić samo spominje, ali izostavlja konkretne, usporedbe s ikavsko-štokavskim skupinama stanovništva ovoga kraja. Utvrđeni specifični bunjevačko-vlaški elementi upravo su najvećim dijelom karakteristični za hrvatsko, štokavsko stanovništvo ikavskoga govora na sjevernim i zapadnim stranama, premda su poznati i drugim etničkim grupacijama u tim krajevima, ali i na širem prostoru jugoistočne Europe. Dakle, premda su svi utvrđeni vlaško-bunjevački elementi zajednički većini slavenskih naroda, na dinarsko-jekavskom govornom području oblikovali su se određeni specifični elementi pod vlaškim utjecajem, koji se razlikuju od onih koji su karakteristični za ikavsko govorno područje u dinarsko-jadranskoj graničnoj zoni.²⁴⁶ I Kulišić u svom ranijem radu, ističući u prvom redu simbolične tragove dislokalnog braka i materinske filijacije u stanovništva s očuvanim crtama starijih zetskih govora i hrvatskog stanovništva ikavskog govora, zaključuje sljedeće:

Hrvatsko stanovništvo ikavskog govora, koji je, kao i čakavski dijalekt, sačuvao znatne arhaizme, ima i vrlo arhaične svadbene običaje, u suštini iste običaje kakve smo našli u primorskoj oblasti kod čakavaca, kod starijeg štokavskog stanovništva u okolini Dubrovnika i dijelom u Boki Kotorskoj. S druge, strane, neki bitni svadbeni običaji srpskog i hrvatskog stanovništva mlađeg, jekavskog govora, znatno se razlikuju od navedenih običaja hrvatskog ikavskog stanovništva (1958:72).

Takav raspored kulturnih elemenata Kulišić smatra suglasnim s pretpostavkom B. Bratanića o dvostrukom doseljenju južnih Slavena:

Značajan je i dalji zaključak prof. Bratanića koji smatra da su mlađu grupu slovenskih doseljenika na Balkanu sačinjavali štokavci, i to jekavci. Starija grupa, kod koje je pretežno zastupljeno ralo posebnog rubnog tipa, obuhvaćala bi „u jezičnom smislu Bugare i onaj sloj od kojega su postali čakavci, a bio je vjerovatno i podloga za postanak štokavaca-ikavaca“. Mislim da identičnost nekih arhaičnih svadbenih običaja čakavskog i štokavskog-ikavskog stanovništva ovo potpuno potvrđuje (ibid. 73).

²⁴⁶ Ta bi razlika mogla biti odraz podjele na tzv. Bijele i Crne Vlahe (Morlake) koju pojedini autori ističu, a Hrvate Bunjevce ubrajaju u skupinu tzv. Bijelih ili kraljevskih Vlaha, a nazivaju ih još i starohrvatskim Vlasima (usp. Gušić 1973; Marković 1995; Valentić 1992). Pojednostavljena podjela na Bijele i Crne Vlahe čini mi se problematičnom, no ne bi na ovom mjestu trebalo potezati ta pitanja. Z. Mirdita ne ističe tu razliku, već označava Morlake u Dalmaciji starohrvatskim Romanima, no iznosi već naprijed spomenuto mišljenje da se Morlaci razlikuju od balkanskih Vlaha iz unutrašnjosti po podrijetlu i jeziku (usp. 1995:78).

Na kraju zaključuje:

- 1) da u dinarskoj oblasti rasporedu arhaičnih jezičnih crta u osnovi odgovaraju i arhaični svadbeni običaji koji održavaju matrilinearne rodovske odnose; i da ovi običaji, isto kao i arhaične jezične crte, odražavaju pravac prvobitne slovenske kolonizacije. Značajno je da su se mnogi od ovih arhaičnih običaja sačuvali i kod Ukrajinaca, Bjelorusa i kod Poljaka;
- 2) da se u navedenim krajevima napuštanje arhaičnih ženidbenih običaja podudara s rasporedom najmlađih štokavskih govora za vrijeme turskog perioda (ibid. 74).

Takav raspored elemenata iz svadbenih običaja ujedno ukazuje na izdiferenciranost zajedničkih vlaško-slavenskih kulturnih elemenata na prostoru jugoistočne Europe. Bunjevačko-vlaški elementi mogu se ubrojiti u skupinu šire zastupljenih vlaško-slavenskih elemenata jer su zastupljeni na raznim stranama jugoistočne Europe. U isto vrijeme oni se razlikuju od mnogih dinarsko-vlaških elemenata, koji su na dinarske prostore pritjecali s istočnih strana jugoistočne Europe. Brojni bunjevačko-vlaški elementi zajednička su svojina starijeg hrvatskog stanovništva ikavskoga govora koji su uz arhaične govorne crte sačuvali i vrlo arhaične elemente svadbenih običaja. U kombinaciji s isto tako arhaičnim starosjedilačkim običajima, među kojima su mnogi u svojoj osnovi bili srodni, razvili su se osebujni elementi koji su se zahvaljujući selidbama hrvatskoga stanovništva ikavskoga govora proširili i izvan užeg dinarsko-dalmatinskog graničnog pojasa. Stoga se karakteristični rubni raspored razmatranih bunjevačko-vlaških elemenata također može smatrati dodatnom potvrdom u prilog Bratanićevu zaključku o dva sloja slavenskih doseljenika.²⁴⁷ Ima dovoljno pokazatelja da bi tu stariju skupinu slavenskih doseljenika sačinjavali među ostalim i preci Hrvata Bunjevaca koji su iz njihove asimilacije izrasli u osebujnu etničku skupinu. U njihovim običajima očuvali su se brojni elementi tih dviju osnovnih etničkih komponenti, čijim su se prožimanjem razvili osebujni zajednički bunjevačko-vlaški elementi. Stoga ću nadalje imati u vidu prostor zapadno od vlašskog područja u Grčkoj i Makedoniji, na kojemu su vlaško-slavenska prožimanja zahvatila više slavenskih naroda kroz dulje razdoblje (Srbe, Crnogorce i Hrvate). Na osnovi etnoloških pokazatelja uočljive su tri razine vlaško-slavenskih prožimanja na tim prostorima. S jedne strane, to bi bila novija vlaško-srpska i starija vlaško-crnogorska etnička simbioza (iz koje su se razvile jekavske štokavske jezične

²⁴⁷ Zanimljivo je u tom svjetlu promatrati i rezultate nekih mojih ranijih istraživanja. Karakteristični slavenski elementi, kao što su svatovska grana i *kravaj* (svatovski kolač ili prilog u hrani) imaju rubni raspored na južnoslavenskom prostoru, s tom razlikom da im traga ima i na zapadnim rubnim stranama, što je rjeđe slučaj s razmatranim elementima običaja u ovome radu. Oni su se sačuvali na istočnim i jugoistočnim rubnim područjima katkada možda upravo zbog prožimanja sa starosjedilačkim slojem. Tako su pojave *kravaja* i svatovske grane prihvaćene i od Vlaha u istočnoj Srbiji, dok im u njihovim južnim enklavama nema traga, premda su ti elementi potvrđeni u običajima njihovih južnoslavenskih susjeda (Makedonci, Bugari). *Kravaj* kao prilog u hrani poznaju manje-više sve regionalne bunjevačke skupine u Podunavlju, a pojava svatovske grane potvrđena je u okolici Budimpešte (usp. Černelić 2006:253-271). Bilo bi zanimljivo Bratanićevu tezu o dvostrukom doseljenu Slavena na jug potkrijepiti pojavama iz svadbenih običaja. Pri tome bi se morala imati u vidu slavenska i starosjedilačka preslojavanja na dijelovima jugoistočne Europe.

skupine).²⁴⁸ S druge strane, to bi bila starija vlaško-hrvatska etnička simbioza (ikavsko-štokavska jezična skupina). Jekavski utjecaji kasnije su zahvatili i preostalo hrvatsko stanovništvo tih krajeva, koje se poput Crnogoraca jekaviziralo, dok su se pripadnici preostale ikavske govorne skupine po svoj prilici povlačili prema sjeverozapadu.²⁴⁹

Dakle, prema svemu dosad rečenome čini se da ima dovoljno argumenata da se pretpostavi sljedeće: hrvatsko-vlaška, s jedne strane, i crnogorsko-vlaška prožimanja, s druge strane, započela su na ovim prostorima s prvim slavenskim doseljavanjem i njihovim preslojavanjem ostataka starijeg stanovništva, Albanaca i Romana. Prodiranje srpskih elemenata, koji su se mogli još ranije oblikovati u prožimanju s vlašcima, nastupilo je kasnije i zahvatilo je ove krajnje jadransko-dinarske prostore uslijed širenja srpske države prema zapadu. Povijesni izvori potvrđuju da su u Duklji u 11. i 12. stoljeću pored jedne skupine Hrvata, glavnu etničku skupinu sačinjavali Dukljani (Kulišić 1980:21).

I toponimi slavenskog porijekla u Crnoj Gori pokazuju, prije svega, da je autohtono stanovništvo ovih krajeva pripadalo krugu dalmatinsko-romanskih govora, iz čega se također vidi da je slavenska asimilacija ovog stanovništva otpočela veoma rano, svakako prije mogućeg doseljavanja kasnijih vlaških i albanskih grupa u ove krajeve (...) O vrlo staroj etničkoj simbiozi romanskog i slavenskog življa u oblasti Crne Gore svjedoči i činjenica da se neposredno uz balkanske toponime (romanske, rjeđe albanske) javljaju stari slovenski nazivi, kao Drezga, Gvozd, Pješivci (od pleš - calvities), Crmnica - 'Crvena zemlja' od sveslovenskog pridjeva iz praslovenskog doba črmen - crven. A iz svega se može zaključiti da je navedene romanske izraze i brojne

²⁴⁸ Srpsko-vlaški utjecaji na starije stanovništvo krajnjih južnih dinarsko-jadranskih prostora nastupili su kasnije, točnije širenjem srpske države prema zapadu.

²⁴⁹ Vlaško-srpska i vlaško-crnogorska prožimanja, koja se prema Kulišiću odražavaju u svadbenim običajima jekavskog dinarskog stanovništva, treba odvojeno promatrati, jer se lako može njihovim izjednačavanjem ići na ruku tendencijama srbizacije Crnogoraca. Širenjem Raške države pod Nemanjićima Srbi su prodirali u područje Crne Gore i utjecali na promjene njezine etničke i jezične strukture. U određenim srpskim znanstvenim krugovima nije bio problem srbizirati i pojedine hrvatske skupine, premda njihove jezične osobine jasno ističu etničku razliku između Srba i Hrvata. U svom djelu *O etnogenezi Crnogoraca* Kulišić pobija Erdeljanovićeve teze, koji se i u ovom slučaju pokazao kao glavni izvršitelj tih nastojanja srpskih znanstvenih krugova (1980:9-12, 37-48): „Jovan Erdeljanović, koji je kao školovani etnolog sistematski proučavao crnogorska plemena i etničke probleme u Crnoj Gori, dosljedno je Crnogorce iskazivao kao Srbe. U svom radu 'Etničko srodstvo Bokelja i Crnogoraca' Erdeljanović je zaključio da Bokelji sa Crnogorcima čine jednu cjelinu i da 'spadaju u istu etničku grupu srpskog naroda'. U jednom sintetičkom radu Erdeljanović je Crnogorce iskazao kao dinarske Srbe, a u jednom filološkom radu kao stare Srbe Zečane“ (ibid. 9-10). Zanimljivo je uočiti da je Erdeljanoviću u njegovu znanstvenom radu glavni cilj očito bio da iz kuta etnologije „dokaže“ svesrpsku pripadnost svih južnoslavenskih naroda koji ulaze u štokavsku jezičnu skupinu. To zapravo znači poznatu staru tezu Vuka Stefanovića Karadžića o „Srbima triju zakona“ podići na „znanstvenu“ razinu, zadatak kojega su mu očito zadali predstavnici Srpske akademije nauke i umetnosti. Kulišić nasuprot Erdeljanoviću iznosi tezu da je crnogorski narod izrastao od one skupine Slavena koja je prije Srba prodrila na Balkan i u zetske krajeve, i da su stanovnici Duklje, Dukljani, kako ih stariji izvori spominju, predstavnici starijeg sloja slavenskog stanovništva izmiješanih s ostacima manje ili više poromanjenih balkanskih starijaca (ibid. 93-94).

toponime ostavio stariji, indigeni svoj ilirsko-romanskog stanovništva, iz vremena prije mogućeg doseljavanja balkanskih, pa i humskih Vlaha, koji su, po dosadašnjim ispitivanjima u 15. vijeku već bili poslovenjeni (ibid. 27-28, 82).

Polazeći od Kulišičeve teze da je slavenska asimilacija ilirsko-romanskog stanovništva započela dolaskom prvih Slavena na jug, može se pretpostaviti da se dio zatečenog starosjedilačkog stanovništva stopio s doseljenim Slavenima, dok su se ostali povlačili dublje prema jugoistoku. To bi bila prva faza asimilacije zatečenih romanskih skupina na ovim prostorima, a druga faza nastupila je kasnijim vlaškim stočarskim seljenjima prema zapadu i sjeverozapadu. U okviru tih procesa, već su spomenute dvije vrste rane vlaško-slavenske simbioze: crnogorsko-vlaška i hrvatsko-vlaška.²⁵⁰

Dakle, može se pretpostaviti da je i hrvatska asimilacija Vlaha započela s dolaskom prvih Slavena na jug na krajnjim jugoistočnim točkama njihovih tragova, koja bi prema povijesnim dokumentima mogla biti u susjedstvu s Dukljanima, koje Kulišić opravdano smatra pretečama Crnogoraca. Premda o Crvenoj Hrvatskoj kao o povijesno utemeljenome prostoru nema čvrstih dokaza (koliko mi je poznato), etnološki pokazatelji potvrđuju da ima osnova za pretpostavku o hrvatskim tragovima na tom krajnjem dinarsko-jadranskom pojasu. U tom je pojasu mogla započeti hrvatsko-vlaška asimilacija, dok su se sjevernije u njihovu susjedstvu zbivala crnogorsko-vlaška prožimanja. Dakle, polazeći od pretpostavke da su na tom širem području slavenske etničke skupine (crnogorska i hrvatska plemena) preplavile starosjedilačko romansko, možda i albansko („ilirsko“) stanovništvo, koje je u većoj masi potisnuto, ali je preostali dio mogao biti asimiliran. Kasnijim vlaškim povratnim prodorima nastupa druga faza asimilacije Vlaha, zahvaćajući usporedno iste te slavenske skupine, koji su već u 14. i 15. stoljeću poslavenjeni, kako to potvrđuju povijesni dokumenti (usp. Mirdita 2004; ibid. 2009). Dakako da je i između hrvatskih i crnogorskih susjeda kroz čitavo to vrijeme moglo biti uzajamnih kulturnih doticaja.

Konačno, postavlja se pitanje: u kakvu se uzročnu vezu mogu dovesti procesi na ovim krajnjim jugoistočnim dinarsko-jadranskim prostorima s etnokulturnim oblikovanjem Hrvata Bunjevaca? Postoje naznake o hrvatskim tragovima na tim prostorima, prema bizantskim povijesnim izvorima (koji doduše nisu posve pouzdani) i lingvističkim pokazateljima. Nakon pomno provedene raščlambe građe, etnološki pokazatelji upućuju da su mnogi od bunjevačko-vlaških zajedničkih elemenata u svadbenim običajima potvrđeni upravo u tim krajnjim južnim jadransko-dinarskim graničnim krajevima (Boka kotorska, crnogorsko primorje i južni i jugoistočni dijelovi Crne Gore). Manjem broju tih elemenata ima traga i u sjevernijim dijelovima Crne Gore, gdje je također bilo prodiranja srodnih vlaških elemenata koji su se u

²⁵⁰ Bez obzira na moguću razliku između romanskih skupina, koje su obitavale u Dalmaciji, i onih u unutrašnjosti Balkana, koristim se terminom „vlaški“, koji je na čitavom tom prostoru, a i šire, postao opće prihvaćeni naziv za skupine stanovništva dalmatinskoga zaleđa, bez obzira na njihovu etničku pripadnost. Pod izrazom Vlah podrazumijevam zatečenu romansku starosjedilačku komponentu u širem smislu. Pritom ne ulazim u pitanje mogućeg različitog podrijetla pojedinih skupina unutar te komponente.

doticaju s crnogorskim ili hrvatsko-crnogorskim zajedničkim slavenskim elementima oblikovali i sačuvali u svadbenim običajima. U narednoj fazi pritjecanjem srpskih ili već i na tim stranama asimiliranih vlaško-srpskih elemenata krajem 12. i početkom 13. stoljeća, dolazi do novog preslojavanja vlaških elemenata na tom prostoru u kombinaciji sa srpskim. Čini se da je tim prodiranjima došlo i do srpskog preplavlivanja poglavito crnogorskih etničkih područja, te je moguće da je dio susjednih Hrvata uslijed širenja srpske države počeo povlačiti prema sjeverozapadu. S jedne strane, to pokazuju jezične osobine tog stanovništva. S druge strane, već ranije spomenuti karakteristični vlaško-jekavskodinarski zajednički elementi u svadbenim običajima Crne Gore, Hercegovine i drugih dinarskih krajeva razlikuju se od vlaško-ikavskodinarskih zajedničkih elemenata koji su, u prvom redu, svojstveni Hrvatima Bunjevcima na svim njihovim obitavalištima, ali i ostalim hrvatskim skupinama s ikavskim dijalektalnim osobinama. O tragovima Hrvata i ikavskih jezičnih osobina na području istočno od Kotora u porječju Pive, Zete, Morače i Tare ima potvrda u vijestima bizantskih pisaca iz 11. i 12. stoljeća:

Prvi od njih, Joan Skilica, koji je pisao u drugoj polu 11. st., govori o Hrvatima, što stanuju u blizini Kotora, te im je taj grad i prijestolnica. On na jednom mjestu, pišući o tome, zove te Hrvate i Srbima. Drugi od tih carigradskih historika, Nikifor Brienij (1062. – 1137.), nalazi na tome zemljištu „Hrvate i Dukljane“. Treći između njih, Nikita Akominat (1150 - poslije 1210), opisujući, kako je Stefan Nemanja navalio na Duklju i Kotor, naziva to područje Hrvatskom (Poče osvajati Hrvatsku i sebi prisvajati vlast nad Kotorom). Poznato je, najposlije, da cijelo to područje oko Pive, Morače, Zete i Tare sa primorjem oko Kotora i Budve zove Crvenom Hrvatskom (Croatia Rubea) i pop Dukljanin, naš domaći pisac, koji je svoj ljetopis napisao oko 1180., odnosno njegov izvor, iz kojega je Dukljanin crpio podatke za svoje djelo, a taj je za jedan, dva naraštaja još stariji od njega. Ti historijski izvori jasno ukazuju na to, da je na to zemljište oko Kotora, u Duklji i oko nje u velikoj seobi doselila i savskodinarska struja, isto tako kao što je učinila i moravskozetska. I jednoj i drugoj bilo je to skrajno područje, samo što je moravskozetska unišla i dalje dublje na to tlo prema Skadarskom jezeru i Drimu. Obadvije te struje tu su se izmiješale na zemljištu poriječja Morače, Zete, Pive i Tare i dalje otuda prema Neretvi i Drini (Pavičić 1953:25).

Nadalje Pavičić ističe, da se na osnovi podataka spomenutih pisaca čini:

da je savskodinarska struja bila nešto jača u zapadnom, sjevernom i sjeveroistočnom dijelu toga područja, a moravskozetska da je bila u južnom, jugozapadnom, jugoistočnom i istočnom dijelu. Takvo je stanje barem bilo u 11. i 12. st., kada su napisana djela te četvorice pisaca, a prema tome i od velike seobe do toga vremena. Od početka 13. st. bit će da je i u tom smještaju nastala promjena. Cijelo je to područje došlo pod Nemanjiće i pod Rašku, a to znači i pod politički utjecaj čistih srpskih krajeva. S novim političkim položajem došlo je i veće kretanje naroda iz istočnijih krajeva u te zapadnije, bliže moru (ibid. 26).

Zanimljivo je da i etnološki pokazatelji daju nešto drukčiji raspored karakterističnih bunjevačko-vlaških elemenata koji bi trebali biti suglasni s ikavskim jezičnim osobinama, a takvi specifični elementi najviše su zastupljeni upravo na južnim dijelovima prostora tzv. Crvene Hrvatske i istočnije prema unutrašnjosti Crne Gore. S jedne strane, to može značiti i širu hrvatsku prisutnost na tom prostoru, dublje prema jugoistoku Crne Gore. Međutim, to nije moguće sasvim pouzdano tvrditi, a možda više niti utvrditi. S druge strane, izostajanje većine tih elemenata na zapadnom, sjevernom i sjeveroistočnom dijelu (koji su prema Pavičiću područja s jačom savsko-dinarskom strujom, a ujedno i dijelovi tzv. Crvene Hrvatske), može značiti da su se na tim prostorima s pojačanim migracijama hrvatske etnološke osobitosti mogle ranije izgubiti i povlačiti se pred prodorima s istoka pa im više na tom području nije moguće ući u trag. Preklapanjem dokaznog materijala različite vrste mogla bi se ta područja preciznije odrediti i pokazati ima li povijesni naziv Crvena Hrvatska za to područje opravdanje.²⁵¹ Osim etnoloških pokazatelja, svoj doprinos bi mogla dati i podrobija povijesna, lingvistička, topografska, antropomijska, demografska i antropološka istraživanja. Određeni etnološki pokazatelji potkrepljuju opravdanost spomena hrvatskog imena na tom području, no i njih bi trebalo još podrobnije utvrditi, a pogotovo bi bilo uputno takva istraživanja provoditi u suradnji s drugim znanstvenim disciplinama. Na potrebu multidisciplinarnu suradnje u istraživanju bunjevačkog fenomena ukazao je i povjesničar Marko Šarić:

Problemi etniciteta i identiteta i s njima povezana pitanja alterniteta i alijeniteta, asimilacije i akulturacije, interkulturalne komunikacije i (in)tolerancije, stereotipa i predrasuda itd., jasno upućuju na kulturnopovijesnu dimenziju istraživanja bunjevačkog fenomena. Inter-, trans-, i multidisciplinarna suradnja kulturne povijesti tj. historijske antropologije i povijesnokulturne etnologije i antropologije nameće se kao metodološka nužnost. Ovdje treba pribrojati i historijsku lingvistiku jer su jezici, narječja i govori također dio kulturne povijesti, tj. čimbenici identiteta koji u pravilu izravno ukazuju na porijeklo i razvoj neke etničke skupine. Uključivanjem tema, teorija, teza i metoda iz navedenih disciplina u povijesno istraživanje ili, drugim riječima, povijesnom kontekstualizacijom antropološke, etnološke i lingvističke problematike, kvalitetnije se može rasvijetliti etnokulturni razvoj Bunjevaca u povijesnim perspektivama (2008:17).²⁵²

²⁵¹ O spomenu imena Hrvat piše i A. Gluhak, pozivajući se u prvom redu također na kroniku popa Dukljanina te daje uvid o Hrvatima u Crnoj Gori na temelju povijesnih izvora i radova (usp.1990:169-192).

²⁵² Nadalje ističe da „multidisciplinarni pristup pruža velike mogućnosti interpretacije i problematizacije, ali jednako tako postoji i opasnost od upadanja u zamku kvazipovijesnih i artificijelnih interpretacija kulturnih elemenata i njezinih izvora ili, kako je to Miroslav Bertoša naznačio ‘etnografiranja’ povijesti (Bertoša 2002:303). Pri povijesnom istraživanju uvijek se susrećemo s osjetljivim pitanjem koliko npr. etnoantropološke spoznaje o pojedinim segmentima kulture mogu biti čvrsto uporište za dalekosežne zaključke o složenoj i slojevitoj povijesnoj zbilji“ (Šarić 2008:17). Slažem se da se takve interpretacije ne mogu donositi bez dovoljno argumenata potkrijepljenih činjenicama (a za etnologe su kulturni elementi činjenice, a ne konstrukti) niti pojednostavljenom usporedbom donositi dalekosežni zaključci. Međutim, kako je pokazala minuciozna analiza podataka, koja se podudara i sa spomenutim zapažanjima B. Bratanića i

Tragove ikavice našao je Rešetar u Crnoj Gori i u novije vrijeme (što bi moglo biti početkom 20. stoljeća), a dokaza o ikavskom izgovoru u Kotoru i bližoj okolici ima još u 14. stoljeću, a ima ih i u komedijama Marina Držića, u kojima još u 16. stoljeću kotorski likovi govore samo ikavski (usp. Pavičić 27, 29). A. Gluhak navodi da je ikavsko štokavski jezik bio dosta važan u dubrovačkoj književnosti sve do 18. stoljeća (1993:44). Može se nadalje pretpostaviti da bi hrvatsko stanovništvo ikavskoga govora ovoga područja u to vrijeme bilo dio šireg etnički i jezično srod-noga stanovništva u dalmatinsko-dinarskom graničnom pojasu prema zapadu, koje je do današnjih dana sačuvalo svoje zapadno štokavsko narječje (usp. Brozović 1970, Dijalektološka karta 3 u prilogu). Pritjecanjem srpskih doseljenika s ekavskim govorom mijenjaju se i jezične osobine ovoga područja.²⁵³ Hrvatsko ikavsko stanovništvo na taj je način potiskivano, da bi se jednim dijelom jekavizirale one skupine koje su se samo neznatno povlačile prema moru ili su se zadržale na tom području, u prvom redu u Boki kotorskoj.

Dakle, na osnovi etnoloških, lingvističkih i izvjesnih povijesnih pokazatelja (koji možda još nisu dovoljno poznati), polazim od pretpostavke da je začetke nastajanja bunjevačkih Hrvata moguće tražiti na prostorima tzv. Crvene Hrvatske. Bez obzira na povijesnu (ne)utemeljenost toga pojma (nije na etnologu da se bavi rješavanjem takvih pitanja), čini se da za njega ima opravdanja u etničkom smislu, ako se imaju

Š. Kulišića, takva zapažanja ne bih nazvala "etnografiranjem" povijesti, već uvažavanjem rezultata na temelju metodologije drugih znanstvenih disciplina, u ovom slučaju etnologije. Dakako da etnološki pokazatelji ne mogu precizno određivati kronološke razine, no mogu u ovom konkretnom istraživanju, ponuditi odgovor na pitanje što je bilo prije nego su Bunjevci obitavali u zapadnoj Hercegovini i Dalmaciji, je li to njihov starosjedilački prostor kroz dulje povijesno razdoblje ili su ovamo odnekud doselili uslijed određenih povijesnih zbivanja. Rekla bih slikovito, tamo gdje se povijest nađe pred zidom, može "uskočiti" etnologija i uz pomoć sasvim određenog metodološkog postupka doprinositi razotkrivanju zbivanja u prošlosti, kada je riječ o životu običnih ljudi koji su nositelji određenih kulturnih značajki. U tom smislu citiram i riječi B. Bratanića: „Etnologija izvodi svoje zaključke o zbivanjima u prošlosti iz uspoređivanja pojedinih kulturnih pojava i njihovog geografskog razmještaja. To i jest njezin specifičan način, kojim popunjuje rezultate drugih znanosti, osobito onda, kada nema direktnih ostataka prošlosti i kada pisani izvori zataje. Pri tom poslu mogu korisno poslužiti i najsitniji detalji različitih kulturnih pojava, a jednako i njihovi glasovni simboli – riječi. Potrebno je ipak, da takav materijal bude sistematski i u dovoljnoj množini sabran, geografski točno lociran i svestrano obrađen. Sve to zahtijeva mnogo truda i vremena, no to je jedini način, da kasniji zaključci ne budu samovoljno konstruirani, nego osnovani na dovoljno čvrstoj realnoj osnovi“ (1951:221).

²⁵³ Pavičić o tome zaključuje sljedeće: "Jekavski govor nastao je, kako se vidi, na području stare Duklje, gdje su se od 7. stoljeća pomiješala naselja savskodinarske i moravskozetske struje. On je mogao izići iz uzajamnog govornog utjecanja ikavskoga i ekavskoga izgovora kao zajednička rezultanta dviju komponenata iste ili gotovo iste, ravnomjerne snage. Cijepanje u -ie- počelo je, pod djelovanjem glasa i, jamačno od e glasa, te je s vremenom zahvatilo oba sloga. Razvijanje novoga izgovora trajalo je duže vremena, a bilo je završeno nekako pod konac 13. st. Tada je ono obuhvatilo već veći dio stanovništva na tom području, barem onaj, gdje je snaga i jedne i druge struje bila podjednaka. Jekavski je izgovor tada ponijelo izvanredno žilavo naselje, koje se stopilo iz dviju struja, i noseći ga tako, ono ga je naturilo prvo susjedstvu, a zatim, postepeno, jačajući sve više, širilo ga je sve dalje i dalje. Moglo bi se reći, da je taj južni jekavski govor zajedničko djelo jednoga dijela savskodinarske i moravskozetske struje, upravo onih, koji su se našli na istom tlu, u istim prilikama i u istoj snazi. Kako se on između svih jekavskih i polujekavskih govora razvio, koliko se zna, najprije, njegov razvitak može poslužiti kao primjer proučavanju spomenutih izgovora" (1953:32).

u vidu hrvatski tragovi na tom prostoru. Još je dolaskom Slavena na jug, kako je već rečeno, mogla započeti njihova asimilacija zatečenog romanskog stanovništva (a možda dijelom i albanskog), koja se mogla nastaviti i kasnijim vlaškim nomadskim selidbama prema Jadranu. Širenjem srpske države prema ovim prostorima mijenjala se i etnička i jezična struktura stanovništva, a Hrvati su bivali potiskivani prema primorskim krajevima, u kojima i danas obitavaju (Boka kotorska). Jedan dio toga stanovništva napuštao je te prostore u pravcu sjeverozapada prema Neretvi, gdje je već obitavalo srodno hrvatsko stanovništvo ikavskoga govora, dok se preostali dio postupno jekavizirao. Može se nadalje pretpostaviti da se iz te skupine hrvatskog stanovništva, koje se povlačilo s krajnjih rubnih hrvatskih etničkih prostora i sačuvalo svoj karakteristični ikavski govor, oblikovala osebujna hrvatska skupina Bunjevaca. Asimilacija zatečenog romanskog stanovništva mogla je nastupiti i završiti još ranije na njihovu ishodišnom prostoru, a mogla se nastaviti i na novim područjima koja su u tranziciji naseljavali bunjevačke skupine Hrvata, bez obzira na to je li u to vrijeme ovaj etnonim postojao, što nije moguće utvrditi bez dostupnih povijesnih dokumenata. S pritjecanjem novih vlaških elemenata s jugoistoka, ukupno stanovništvo ovih prostora dolazilo je ponovno u doticaj s Vlasima. Stoga nije moguće sasvim pouzdano odvojiti Bunjevce od ostalih srodnih hrvatskih skupina. Budući da su bunjevačko-vlaški zajednički elementi zastupljeni na tim krajnjim mogućim hrvatskim ishodišnim prostorima, može se pretpostaviti da su se procesi njihove asimilacije starosjedilačkih skupina i/ili međusobnih kulturnih doticaja dobrim dijelom zbivali još na tim prostorima. Vrijeme zadržavanja ove hrvatske skupine na njihovu novom pretpostavljenom ishodišnom prostoru i u tranzitnim područjima prema Neretvi i preko Neretve nije moguće sasvim precizno utvrditi. Mogli su na tom krajnjem rubnom hrvatskom etničkom području obitavati od vremena doseljenja starijih slavenskih doseljenika pa sve do 13. stoljeća. U to vrijeme dio stanovništva mogao je uslijed srpske ekspanzije napustiti svoje matično područje i pomicati se prema zapadu, postupno sve do zapadne Hercegovine i zapadne Bosne i susjednog dalmatinskog zaleđa, gdje im se već prema povijesnim podatcima može ući u trag. Mogli su se dijelom zadržavati, a manje skupine i ostajati na potezu između Boke kotorske i Neretve. Na njihove tragove na tim područjima ukazuju određeni etnološki pokazatelji. Bilo bi zanimljivo utvrditi ima li možda traga i bunjevačkim prezimenima, da bi se na taj način dodatno mogli potkrijepiti njihovi tragovi i na tom prostoru sve do pretpostavljenog ishodišta, prema novim etnološkim pokazateljima. Neznatnih tragova bunjevačkim prezimenima ima, primjerice, u području Neuma, Kleka i Pelješca (usp. Palavestra 1959; Vekarić 1995, *ibid.* 1996).²⁵⁴ Procesi njihova daljnjeg oblikovanja i profiliranja u prepoznatljivu etničku skupinu mogli su se nastaviti u doticajima sa srodnim hrvatskim stanovniš-

²⁵⁴ Pažljivim pregledom izvora koji donose rezultate antropogeografskih istraživanja u okviru ovoga šireg prostora zasigurno bi se našlo nešto takvih prezimena i na drugim područjima. Za takva bi istraživanja od velike koristi bili radovi Petra Šimunovića, napose dvije koautorske knjige (s Franjom Maletićem). 2008. *Hrvatski prezimenik. Pučanstvo Republike Hrvatske na početku 21. stoljeća, knjiga 1. i 2.* Zagreb: Golden marketing – Tehnička knjiga. Međutim, to bi morao biti predmet novog obuhvatnijeg istraživanja.

tvom krajeva prema kojima su se povlačili. Na temelju tragova kulturnih elemenata na tim prostorima moguće je pretpostaviti da krajnje bunjevačko područje možda i nije daleko od rijeke Bunë (što je albanski naziv za rijeku Bojanu) i da su skupine hrvatskog stanovništva, koje su tijekom svojega oblikovanja i razvitka nazvane Bunjevcima, u određenom povijesnom razdoblju možda obitavale između dvije Bune. Jedna bi bila u južnom graničnom pojasu s Albanijom, a druga je dobro znana rječica, kada je riječ o Bunjevcima, koja utječe s istočne strane u Neretvu. Pritom ne bi bilo uputno tu činjenicu dovoditi u vezu s pokušajima objašnjavanja nastanka naziva Bunjevac, pogotovo ne izvoditi ga na osnovi naziva za rijeku, budući da su takvo mišljenje lingvisti odbacili kao neizvedivo. Međutim, u najmanju ruku zanimljivo je da prema određenim etnološkim i lingvističkim pokazateljima upravo na potezu između dvije rijeke istoga naziva nailazimo na hrvatske bunjevačke tragove u prošlosti. Mnogi istraživači su na osnovi naziva rijeke Bune pokušavali izvoditi značenje etnonima Bunjevac. Valja reći da je upravo takvo tumačenje sačuvano u pučkim predajama pa se možda pri pokušaju konačnog utvrđivanja njegova nastanka ne bi smjela posve zanemariti i pučka etimologija, kao posljedica povijesnog sjećanja, tim više što etnološki pokazatelji upravo ukazuju na bunjevačke tragove na širokom prostoru koji se pruža na potezu između jedne manje i druge nešto veće rijeke Bune.²⁵⁵ Zanimljivo je pritom spomenuti jednu predaju, koju sam čula od jedne kazivačice u Baji, prema kojoj su Bunjevci došli iz Albanije, koja mi se tada ipak činila malo vjerojatnom (Černelić 1983). Kada je riječ o predaji nije uvijek lako odrediti omjer zbiljskog i izmišljenog. Međutim, u svjetlu novih etnoloških spoznaja ta se predaja sada čini manje nevjerojatnom. Etnološki pokazatelji upućuju na bunjevačke tragove vrlo blizu albanskom etničkom prostoru.

Ipak, zasad i nadalje ostaje nepoznanica odakle toj hrvatskoj skupini naziv Bunjevci. Dok se ne utvrde konkretni i pouzdaniji pokazatelji kako je taj naziv mogao nastati, nema smisla o tome raspravljati, odnosno ponavljati brojne ranije manje-više neuspješke pokušaje utvrđivanja podrijetla etnika Bunjevac. Zanimljiva su u tom svjetlu i najnovija razmatranja moguće tvorbe etnonima Bunjevac (usp. Šarić 2008:22-25).²⁵⁶

Premda nema izravnih tragova nazivu Bunjevac na tim istočnijim stranama od prvobitno pretpostavljene bunjevačke matice, ima o tome nešto neizravnih indicija. Istražujući na području Livanjskog polja M. Filipović utvrdio je da etnonim Bunjevci ili Bunjavci označava katoličko stanovništvo na tom području. Pojedini su kazivači, osim toga, upućivali da stanovništva s tim nazivom ima i dalje prema jugoistoku do Crne Gore, zahvaćajući, dakle, i donju Hercegovinu. Filipović je na osnovi tih predaja pretpostavio da su livanjski Srbi taj naziv proširili i na čitavo hrvatsko

²⁵⁵ Predaja o podrijetlu Bunjevaca s rijeke Bune sačuvala se u njihovu primorskom, a najviše u podunavskom ogranku kao svojevrsno društveno sjećanje (usp. Černelić 2005:41-42 ; Gotal i Vugdelića 2014). Za ostale ogranke predaje o podrijetlu i ishodištima Bunjevaca nisu dovoljno istražene.

²⁵⁶ U ovoj knjizi ta se problematika neće posebno razmatrati, puno se o tome pisalo, manje-više neargumentirano. Razmatranju nastanka i tvorbe bunjevačkog etnonima mogla bi se posvetiti i posebna studija.

stanovništvo i izvan užeg područja zapadne Bosne, budući da je naziv dobio podrugljiv karakter. Na kraju zaključuje da se etničko područje Bunjevaca proteže i izvan granica Dalmacije, obuhvaća sjeveroistočno podgorje Dinare od sela Čaprazlija do kraja Livanjskog polja prema jugoistoku (1965:169).²⁵⁷ Prema novim pokazateljima, tu predaju ne bi trebalo u potpunosti zanemariti. Možda se taj etnonim doista izgubio na tom prostoru ili u vrijeme njihova bivanja na njemu još nije ni postojao. Bunjevci su ove prostore kroz nekoliko stoljeća mogli postupno napuštati i u većoj masi se zaputiti prema zapadnoj Hercegovini i zapadnoj Bosni, odakle su se nadalje iseljavali u Dalmaciju. Ti su prostori bili njihov matični rasadišni prostor prema zapadu i sjeveru, no to ne mora nužno značiti da su oni ujedno i njihova prvobitna ishodišna područja. Ima indicija da je subetnička skupina Bunjevaca, kako je već obrazloženo, nastala i oblikovala se negdje na prostoru tzv. Crvene Hrvatske ili na čitavom potezu od toga prostora pa sve do zapadne Hercegovine i zapadne Bosne i susjednog im dalmatinskog zaleđa. Taj proces nastajanja i konačnog oblikovanja u prepoznatljivu skupinu, etničkim imenom izdvojenju od ostalog hrvatskog stanovništva tih krajeva, trajao je najmanje pet stoljeća, ako je započeo tek njihovim povlačenjem uslijed širenja srpske države. Veća je vjerojatnost da je započeo znatno ranije s prvim prodiranjima Slavena prema Jadranu, još na rubnim hrvatskim etničkim područjima s početnom interakcijom i/ili asimilacijom zatečenog dijela starosjedičkog romanskog (možda dijelom i albanskog) stanovništva, koji se nisu povlačili pred nadolazećim slavenskim valom.

Dakle, etnološki pokazatelji dali su nove indicije za utvrđivanje etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca. Čini se da bi se daljnjim etnološkim, povijesnim, lingvističkim, antroponimijskim, demografskim, topografskim i antropološkim istraživanjima,²⁵⁸ polazeći od te već utvrđene osnove, pretpostavka o etnokulturnim i etnolingvističkim procesima na prostorima nove moguće ishodišne bunjevačke pradomovine, mogla dodatnim argumentima još i više potkrijepiti. Problematici etnokulturnog oblikovanja i etnogeneze Bunjevaca bio bi potreban interdisciplinarni pristup. Kao etnolog mogu samo zagrepsti po površini drugih znanstvenih disciplina. Međutim, smatram da etnološki pokazatelji mogu dati poticaja da svaka od njih primjenom svoje znanstvene metode iz svojega kuta gledanja pridonese rasvjetljavanju pitanja etnokulturnog i etnogenetskog oblikovanja Bunjevaca, njihovih ishodišta, sudbine i mnogostrukih identiteta.

Možda nije sasvim nelogično ovu raspravu završiti ponovnim osvrtom na zago-netni svatovski lik *staćela*. S njegovom sam pojavom zapravo započela razmatrati

²⁵⁷ Pojavu bunjevačkog etnonima (obje varijante koje spominje i Filipović) na ovome području potvrđuju i nešto kasnija terenska istraživanja (Karaula 1982, prema Černelić 1991:14).

²⁵⁸ S DNK analizom zasigurno bi se lakše utvrdila njihova etnogenetska ishodišta nego samo na temelju etnokulturnih pokazatelja, te povijesnih i lingvističkih tragova. S obzirom da je na temelju usporedbe rasprostranjenosti odgovarajućih kulturnih elemenata nemoguće utvrditi etnogenezu bilo koje etničke skupine, u ovome se radu koristim izrazom etnokulturno oblikovanje Bunjevaca kojim se, osim kulturne interakcije između Bunjevaca i Vlaha, podrazumijeva i mogućnost njihova biološkog miješanja uslijed asimilacije starosjedičkog stanovništva. Međutim, bez adekvatnih antropoloških istraživanja to nije moguće pouzdano utvrditi.

s etnološkog motrišta bunjevačku problematiku, a bila je i neposredan povod za nastavak istraživanja. Premda se u ovome radu nisam posebno bavila proučavanjem *stačelove* uloge, budući da je u prethodnim istraživanjima gotovo u potpunosti istražena, ipak se ne može zaobići (usp. 1991:153-160). Naime, istražujući druge pojave iz svadbenih običaja i proširujući prostor istraživanja naišla sam na njegove nove tragove. U maloazijskih i trakijskih Bugara pojavljuje se svatovski lik *st'ržina*. Naziv označava ženu koja nevjestu vodi na vjenčanje do crkve i podržava je, a na povratku drži s jedne strane zeta, a s druge djevera, i tako prati nevjestu da joj se nešto loše ne dogodi. Ona je jedina osoba koja može odbiti sve moguće loše utjecaje. *St'ržina* je žena mladoženjina brata ili najmlađa jetrva, ili ako je nema, druga rođakinja (Vakarelski 1935:365). Naziv *st'ržina* blizak je vlaškoj varijanti naziva i ova potvrda pokazuje sasvim novu i različitu ulogu, premda je zaštitnički element (ali ovdje samo u smislu zaštite od uroka) često sastavni element *stačelove* uloge u Vlaha sjeveroistočne Srbije, u dalmatinskih Morlaka, u Šuici u Duvanjskom polju i u podunavskih Bunjevaca. Zanimljivo je da je *st'ržina* žena, no ni taj detalj vezan uz ovu svatovsku čast nije nepoznat. Osim što je *stačel* u podunavskih Bunjevaca (u okolici Sombora i Budimpešte) imao pratilju, koja se nazivala *stačeli(ni)ca*, potvrđeno je da i on sam može biti žensko u Lemešu i na salašima Đinići u okolici Sombora (Černelić 1991:101). Ovaj podatak ne pridonosi bitno novim spoznajama o *stačelu*. Međutim, u svjetlu novih utvrđenih karakterističnih bunjevačko-vlaških elemenata u svadbenim običajima, daje dodatne argumente za pretpostavku o njegovu vlaškom, odnosno predslavenskom podrijetlu, dok bi sam naziv mogao biti zajednička slavensko-vlaška tvorba. Dakle, i pojava *stačela* u cjelini rezultat je vlaško-slavenskih prožimanja. To se na osnovi etnoloških pokazatelja može smatrati sasvim pouzdanom spoznajom. Valja spomenuti još jednu zanimljivost. U nahiji Kuči u jugoistočnoj Crnoj Gori potvrđen je naziv Strčalići za jedno selo koju Erdeljanović izvodi od albanskog *stral*, *steral*, a Kulišić ga drži balkanskom ili slavensko-balkanskom izvedenicom (Erdeljanović 1907:331; Kulišić 1980:32). Nije slučajnost da se taj toponim javlja upravo na najudaljenijoj točki mogućih hrvatskih odnosno pretpostavljenih bunjevačkih tragova u pravcu jugoistoka. Premda taj naziv ima sasvim novo značenje, preneseno s naziva za svatovsku čast na oznaku naziva za selo (vrlo je vjerojatno prije toga označavao prezime određenoga roda), može se smatrati još jednim dodatnim dokaznim elementom, s kojim sam započela i s kojom završavam nizanje specifičnih elemenata bunjevačkih i vlaških svadbenih običaja. Kao pojava koja je bila glavni pokretač za nastavak istraživanja, u svjetlu novih spoznaja i u suglasju s brojnim drugim zajedničkim elementima u bunjevačkim i vlaškim svadbenim običajima, bitno pridonosi rasvjetljavanju etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca. *Stačel* je bio prvi pokazatelj tih procesa, slijedeći njegov trag istraživanja su se proširila na čitavo područje jugoistočne Europe na kojem su i mnoge druge pojave pokazale da je to bio dobar trag, koji me je vodio pravim putem do mnogih drugih kulturnih elemenata u mozaiku koji se njihovim otkrivanjem postupno stvarao.

Dosljednom primjenom hermeneutičkog povijesnog pristupa utemeljenoga na Graebnerovoj kulturnopovijesnoj metodi, počevši od kritike izvora, interpretacije

prvog stupnja (utvrđivanje specifičnih kulturnih elemenata u određenom vremenu i prostoru) i interpretacije drugog stupnja (interpretacije na daljinu, na osnovi prostornog rasporeda specifičnih kulturnih elemenata) da bi se kombinacijom činjenica utvrdila uzročna povezanost pojedinih pojava, rezultati nisu izostali. Time je ova metoda, kako ju je osmislio Graebner, ispunila svoju zadaću da etnološkom materijalu, koji je površinskog karaktera, dâ vremensku i kauzalnu dubinu. Primjenom ovoga metodičkog postupka, raščlambom etnološkog materijala, njihovom interpretacijom i kombinacijom bilo je moguće utvrditi povijesnu uvjetovanost etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca, približno vrijeme toga dugotrajnoga procesa i njegove uzroke. Rezultate do kojih sam došla primjenom takvoga postupka, na isti bi način trebalo novim etnološkim materijalom uz pomoć drugih znanstvenih disciplina potkrijepiti i učvrstiti stečene spoznaje. Dakle, ne nudim neku novu temeljnu metodu istraživanja. Metoda, kakvu je prije više od jednog stoljeća ponudio Graebner u svoj knjizi *Metoda etnologije* (1911), pouzdan je i siguran postupak, čijom se pravilnom primjenom, pridržavajući se svih njezinih precizno utvrđenih kriterija, mogu postići pouzdani rezultati. Bez primjene kulturnopovijesne metode u ovako složenim povijesnim uvjetima bilo bi gotovo nemoguće sagledati uzročnopoljedične odnose i zbivanja koja su dovela do zatečenog stanja, koje se prema sakupljenom etnološkom materijalu moglo utvrditi. Put od tog površinskog sloja (elementarne činjenice) pa do srži povijesnih procesa, koji su uzrokovali upravo takav raspored činjenica kakav je zatečen, dug je i složen, ali precizno i jasno postavljen i osmišljen. Graebnerova je metoda jedna od metoda, usudila bih se reći i jedina, koja je izdržala kušnju vremena (bez obzira na brojna neutemeljena osporavanja) i dokazala svoju vrijednost i postojanost. Najvažniji domet te metode je da se njezinom dosljednom primjenom pouzdano može doći do rezultata, a pritom joj je jedina mana što je taj put vrlo dug i iscrpljujući. Svi ostali „argumenti“ protiv ove metode jednostavno ne stoje.²⁵⁹ Nadovezujući se pritom na metodu retrodukcije, koja se temelji na provjeri podataka korištenjem ciljanih pitanja osmišljenih na temelju prvih saznanja o nekoj pojavi, ta su saznanja pronašla svoju potvrdu tijekom višekratnog boravka na istim terenima te su se na taj način potvrdile i proširile prvobitne spoznaje. Ovakva složena istraživanja moguće je pouzdano provoditi upravo primjenom preciznih metodoloških postavki hermeneutičke i retrodukcijske metode, koje u kombinaciji mogu dati pouzdane rezultate, upravo zbog svoje preciznosti i temeljitosti u pristupu.

²⁵⁹ O teorijskoj neutemeljenosti i neargumentiranosti kritike kulturnopovijesne metode vidjeti više u: Černelić 2007a.

3.4. Suodnos identiteta, etnokulturnih/etnogenetskih procesa oblikovanja Bunjevaca u povijesnoj perspektivi²⁶⁰

Bezbrojni su pristupi istraživanju migracija, etniciteta, identiteta i identifikacijskih procesa, kako u etnologiji i kulturnoj antropologiji, tako i u drugim srodnim znanstvenim disciplinama (usp. Grbić Jakopović 2014a:11-61). Kako se u ovome radu bavim jednom od (sub)etničkih grupa, izdajem već ranije prihvaćenu definiciju jedne takve zajednice:

Etničku grupu ili zajednicu čini kolektiv čije članove, sinkronijski i dijakronijski, mogu povezivati: porijeklo, povijest, pojedini elementi kulture (jezik, običaji, religija), teritorij, ekonomski interesi itd. Etnicitet je prema pojedinim teoretičarima primordijalna veza koja potječe iz datosti, društvenog postojanja, stječe se rođenjem unutar određenoga govornog područja, a zadržava se prakticiranjem utemeljenih društvenih praksi (usp. Geertz 1973:259). Za etnologe je prihvatljiva jednostavna definicija: „osobno poistovjećivanje s vlastitom kulturom“ (Gellner 1977:214). Svaki kolektivni identitet temelji se na osjećaju zajedničkog iskustva, projekciji zajedničke prošlosti i budućnosti. Svaki je identitet u biti simboličkog karaktera, a zajednice komuniciraju i identificiraju se na simboličkoj osnovi (Černelić i Rajković Iveta 2010:304-305).

Još sam u svojem ranijem radu naglasila potrebu povezivanje istraživanja problematike bunjevačkog identiteta s istraživanjem bunjevačke etnogeneze:

Istraživanjem etnogeneze jedne takve grupe, zapravo, počinjemo dobivati uvid u problematiku koja se tiče pitanja njihova identiteta u povijesnom kontekstu. Stoga je pitanje identiteta Bunjevaca kao etničke grupe u prošlosti važno, s obzirom na povijesne okolnosti koje su uzrokovale njihovo razdvajanje u 17. stoljeću i na posljedice tog razdvajanja, koje su utjecale na etnokulturni razvoj svih njihovih raseljenih ogranaka. Ako zanemarimo pitanje njihove etnogeneze, ne možemo dobiti pravi i jasni uvid u oblikovanje njihovog identiteta u prošlosti (Černelić 2005:27).

Na taj način se istraživanju konstrukcije bunjevačkog identiteta pristupa višedimenzionalno, uzimajući u obzir kako objektivne tako i subjektivne aspekte njihova etniciteta kroz povijesnu perspektivu (ibid. 28).²⁶¹

²⁶⁰ O ovome fenomenu već sam pisala u jednom koautorskom radu nastalom na temelju sustavnih istraživanja identiteta primorskih Bunjevaca (usp. Černelić i Rajković Iveta 2010). Te se spoznaje sada proširuju i na ogranak podunavskih Bunjevaca.

²⁶¹ Ovakva sveobuhvatna istraživanja bila su jedan od ciljeva istraživanja skupine znanstvenika u okviru spomenutih projekata čija sam bila voditeljica. Pregled rezultata prvoga projekta iznijela sam u svojim ranijim radovima (usp. Černelić 2003; ibid. 2006:23-28). Rezultati oba projekta spomenuti su na početku ove knjige, napose u napomeni 12, a u konačnici i ova je knjiga jedan od rezultata rada u okviru ta dva projekta.

Neka od razmišljanja temeljena na ovim teorijskim postavkama pokušat će se na temelju rezultata istraživanja iznesenih u ovoj knjizi uobličiti u njezinu završnom poglavlju.

Istraživanjem etnokulturnog oblikovanja i sukladno tome i etnogeneze Bunjevaca zapravo se pokušavaju utvrditi procesi njihova nastajanja i oblikovanja u etničku grupu komparativnom analizom. Kombinacijom istraživanja njihove tradicijske i suvremene kulture može se postići holistički pristup istraživanju pitanja njihova identiteta. Na taj način rezultati istraživanja mogu dati osnovu za pokušaj interpretacije povijesti bunjevačke kulture. U isto vrijeme, takva istraživanja mogu dati doprinos i boljem poznavanju nacionalne kulturne povijesti uopće:

Ako se pojedinim pojavama može odrediti etnička skupina koje ih je oblikovala, onda se dalje mogu, prateći sudbinu tih pojava, otkrivati etnogenetski procesi koji su slabo (ili nikako) dokumentirani pisanim izvorima. Takvim pristupom moguće je otkriti procese etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca kao dijela hrvatskog naroda, koji se uslijed povijesnih zbivanja odijelio u tri odvojena ogranka. (...) Etnološki pokazatelji potkrepljuju tvrdnju da su Bunjevci od svojih početaka bili sastavnim dijelom hrvatskoga nacionalnog korpusa. Te su spoznaje to bitnije što se zna da se srpska historiografija, pa i etnologija, trudila svim sredstvima dokazati srpsko podrijetlo Bunjevaca. Argumentiranim pobijanjem takvih nastojanja i utvrđivanjem novih činjenica njihove kulturne povijesti mogu se prikupiti dokazi za rasvjetljavanje njihove etnogeneze (ibid. 2003:410-411).

Ako se takvim spoznajama pridruže istraživanja sadašnjeg stanja svijesti Bunjevaca o njihovoj pripadnosti, može se postići cjelovit prikaz njihove kulture te se mogu pratiti etnokulturni procesi njihova oblikovanja kao etničke grupe, a posredno i konstrukcije njihova identiteta, od najranijih vremena do današnjih dana.

U skladu s pretpostavljenim holističkim pristupom istraživanju identiteta bunjevačkih ogranaka, a polazeći od posljedica migracija (kao što su raznolikost oblika njihovih identifikacija, bilo da se oblikuju na subjektivnoj ili objektivnoj razini) pokušat ću nadalje osvijetliti njihove uzroke, dakako sa svim ograničenjima koja su pritom nužna jer ih je moguće samo pokušati rekonstruirati na temelju sačuvanog bunjevačkog kulturnog repertoara. Razumijevanje oblika bunjevačkih identifikacija u prošlosti ograničavajuće je zbog nemogućnosti uvida u njihovu subjektivnu razinu i nedostatak podataka o tome kako su Bunjevci u to vrijeme sami sebe identificirali i kako su ih identificirali Drugi u čijem su okruženju živjeli. Spoznaje se temelje na povijesnim izvorima, u kojima se ne navodi njihov etnonim:

Uporaba etnonima Bunjevac gotovo da stoljećima nije izlazila izvan okvira tradicijske (oralne) komunikacije. Do druge polovice 19. stoljeća to ime praktički i nije bilo u službenoj i javnoj uporabi, tako da se u povijesnim izvorima susreće vrlo rijetko, uglavnom u pojedinim izvorima crkvene provenijencije. Pojam se najprije pojavio i koristio u komunikacijskom krugu

vlaških društava na Tromedi. Bunjevački je pojam stoga pripadao nekoj vrsti vlašskog idiolekta (etno-idiolekt), tj. vrsti žargona ili osobnoj varijanti jezičnog sistema vlaške zajednice (...) Prema svemu sudeći, prijelaz bunjevačkog imena iz generičkog naziva u etnonim dogodio se na osmanskome krajištu u kliško-ličkom prostoru («oko Dinare i Velebita») sredinom 16. stoljeća, a može se razumjeti samo u kontekstu procesa etnokonfesionalizacije vlaških društava (Šarić 2008:25).

Međutim, taj okvir tradicijske komunikacije iz tog vremena nije poznat niti dohvatljiv te je u tim pokušajima, dakle, moguće oslanjati se samo na njihov kulturni repertoar i na temelju njega iščitavati moguće objektivne čimbenike njihova identiteta.

Pokušat ću u tom kontekstu odgonetnuti suodnos posljedice i uzroka. Posljedica etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca jest konstrukcija njihova identiteta na više razina kroz povijest. Utvrđivanjem karakterističnih kulturnih elemenata njihove tradicijske baštine danas kroz jedno dulje vrijeme do mogućeg trenutka u prošlosti, dakle, u smislu etnološkog prezenta (u njegovu pravom značenju jednog duljeg razdoblja, a ne u značenju bezvremenosti koja mu se često krivo pripisuje), uz pomoć njihovih prenositelja, kazivača kao nositelja kolektivnog pamćenja, omogućen je povratni put od posljedice prema uzroku. Premda se sve te točke u mozaiku od sadašnjosti prema prošlosti ne mogu neprekinuto povezati, moguće je utvrditi postojanje nekih spona između prošlosti i sadašnjosti. Postoji, dakle, neki nedovoljno jasno definirani uzrok koji je na temelju posljedica (činjenica) moguće odgonetnuti. To se može postići utvrđivanjem etnokulturnih procesa kompariranjem kulturnih elemenata i njihove prostorne distribucije. Bez uzroka nema ni posljedica, a posljedice otvaraju put prema uzroku utvrđivanjem kojega je moguće rekonstruirati procesa etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca. Sam proces nastajanja i postupnog etnokulturnog oblikovanja neke grupe, u ovom slučaju Bunjevaca, ujedno je i početak izgradnje njihova identiteta koji nije moguće u prošlosti precizno odrediti, ali po zakonitosti uzroka i posljedice može se pretpostaviti da se također stvarao na opoziciji *mi* i *oni* jer se upravo određeni kulturni elementi pokazuju kao stabilni i stabilizirajući (oni koji opstaju). Nadalje, oni se pojavljuju kao pokazatelji etnokulturnih procesa jer su tijekom vremena postupno, postali markeri kulturnog i/ili etničkog identiteta, u smislu prepoznatljivosti određene subetničke grupe. U složenim uvjetima stalne mobilnosti ove etničke formacije ti su elementi tim značajniji jer su unatoč složenim povijesnim procesa i različitog vanjskog okruženja i utjecaja (promatraju li se svi ti isti elementi u svim bunjevačkim ograncima) opstali i postali markerom etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca.

Na te procese ukazuju i razmatrani elementi svadbenih običaja zabilježeni na terenu jer su upravo pojedini takvi specifični elementi, polazeći od posljedica prema uzrocima i njihovim povezivanjem, detektirani kao takvi. Neke do tih kulturnih elemenata moglo bi se uvjetno nazvati „nesvjesnim“ razinama identiteta jer njihovi nositelji nisu svjesni da ih baš takvi elementi etnokulturno identitetski određuju, premda se prema njima upravo i razlikuju od Drugih. Nositelji kulture katkada sve-

sno selektiraju određene objektivne sadržaje kulture, koji na taj način postaju markeri njihova identiteta na svjesnoj razini. Neke sadržaje kulture iz ranijih vremena njihovi nositelji prepoznaju, ali ih ne selektiraju, već ih se samo prisjećaju ili o njima znaju po predaji. To su kulturni elementi koji su „nesvjesno preživjeli“ u općem procesu etnokulturnog oblikovanja takvih zajednica u uvjetima odgovarajućih povijesnih zbivanja i migracija, dakle, kroz dinamiku interetničkih i intraetničkih interakcija u vremenu i prostoru. Takvi elementi (utvrđeni u svadbenim običajima primorskih Bunjevaca) nisu svjesno selektirani (za razliku od nekih istih elemenata kod podunavskih Bunjevaca, čemu su opet pogodovali različiti povijesno-politički čimbenici), ali su kao takvi sačuvani u sjećanju. Zahvaljujući toj sačuvanosti, bez obzira bila ona svjesna ili nesvjesna, selektirana ili neselektirana, moguće je odgo-netnuti njihovu uzročno-posljedičnu povezanost i uvjetovanost. Budući da broj tih sačuvanih elemenata nije velik, takav način otkrivanja zakonitosti uzroka i posljedice nije jednostavan i često ga je gotovo nemoguće detektirati.

Ako se sadržaj kulture promatra na lokalnoj razini za njihove nositelje oni su s jedne strane u cjelini „bunjevački“ jer ih oni kao takve doživljavaju, premda mnogi od njih objektivno nisu samo bunjevački, već pripadaju širem korpusu hrvatskih ili još i širih slavenskih, pa i predslavenskih elemenata, budući da su kroz povijest njihova oblikovanja bili u doticaju i sa starosjedilačkim stanovništvom prostora koje su još kao slavenska plemena naselili. S druge strane, kao pojedinačni svjesno ili nesvjesno selektirani elementi oni postaju markeri identiteta, ako se razlikuju od elemenata običaja drugih skupina u okruženju i izdvajaju u opoziciji prema njima. Dakle, ti su procesi započeli još u vrijeme kada oni nisu bili oblikovani kao zasebna hrvatska subetnička skupina. Iz povijesne perspektive identitetski stereotipi stvaraju se samo na temelju vanjskih čimbenika, kako sam već napomenula, odnosno samo na temelju povijesnih dokumenata, koji nisu dovoljno precizni u njihovu lokalnom subetničkom određenju. Dakle, nije poznato kakav je bio njihov vlastiti doživljaj identiteta, niti tko su oni prema Drugima iz vlastitog ugla gledanja. Ili to barem nije moguće sa sigurnošću tvrditi jer o tome nema dostupne povijesne dokumentacije. Pregleda takvih binarnih opozicija u određivanju etničkih grupa jednih prema drugima ima, ali one nisu u potpunosti istražene i odnose se samo na određene etničke skupine.²⁶²

Na temelju sačuvanih pojedinih specifičnih elemenata iz svadbenih običaja može se ukazati na uzročno-posljedičnu povezanost konstrukcije identiteta primorskih Bunjevaca i etnogenetskih procesa nastajanja i etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca. Svadbeni običaji nisu podjednako detaljno istraženi na svim područjima primorsko-ličkih Bunjevaca. Međutim, podrobija istraživanja svadbenih običaja u Senjskom bilu i Krivome Putu, te u Pazarištima i ciljana istraživanja u Lovincu pokazala su da je određeni broj upravo takvih elemenata sačuvan.²⁶³ To su upravo

²⁶² Usp. Andrić 1984; *ibid.* 1988; *ibid.* 2001; Jambrešić 1992.

²⁶³ Na ovome mjestu neću posebno izdvajati te elemente svadbenih običaja koji su detaljno razmatrani u prethodnim tematskim poglavljima.

područja s očuvanom sviješću stanovništva o njihovu bunjevačkom identitetu. Na području Krmpota svadbeni običaji u novije vrijeme nisu posebno istraženi, no na tom području također su uočljivi pojedini takvi elementi prema ranijim istraživanjima (Černelić 1986b). Na području južno od Senja i Sv. Jurja, na kojemu svadbeni običaji također nisu posebno istraživani, ali su kazivačima postavljena ciljana pitanja vezana upravo uz ranije utvrđene specifične elemente na drugim bunjevačkim lokacijama, takvih elemenata gotovo da nema, uz iznimku specifičnih elemenata uloge svatovskog časnika kuma, koja je kao takva već ranije utvrđena kao bitna karakteristika primorsko-ličkih Bunjevaca (usp. *ibid.* 2006:56-60). Moguće je da je zbog znatne raširenosti ove pojave na širem području primorsko-ličkih Bunjevaca, ovaj element običaja zadržan i na prostoru Primorja/Podgorja, odnosno da se slabljenje bunjevačkih identitetskih odrednica u priobalnom Podgorju nije odrazilo na nestajanje specifičnih obilježja ovoga svatovskog časnika. Nešto više specifičnih bunjevačkih elemenata u svadbenim običajima Podgorja zabilježeno je još samo u Lekeniku u zaleđu Karlobaga. To je područje Podgorja u kojemu je sačuvan bunjevački identitet lokalnog stanovništva. Suodnos očuvanosti bunjevačkog identiteta na širem području Primorja i očuvanost (ili samo tragovi) specifičnih elemenata iz svadbenih običaja pokazuje da tragova tim elementima ima upravo na područjima jače izraženog bunjevačkog identiteta. Ovdje se ne radi o selektiranim elementima objektivnog sadržaja kulture, koji bi kao takvi mogli biti markeri bunjevačkog identiteta svjesno odabrani od nositelja te baštine, već o sačuvanim specifičnim elementima čiji ih nositelji prepoznaju kao svoje, ali ih posebno ne ističu. Te elemente običaja pamte samo pojedini kazivači, no oni su značajni upravo stoga što predstavljaju trag koji vodi do uzroka koji na neki način povezuje početak i kraj te ukazuje na njihov višestoljetni kontinuitet. Kada je riječ o mnogim tradicijskim elementima često takvoga kontinuiteta nema, spone su prekinute i nedohvatljive. Stoga su takvi elementi upravo dragocjeni jer mogu ukazati na uzročno-posljedičnu povezanost etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca i očuvanosti njihova identiteta. Te su spone teško dokučive (ali ipak postojeće) upravo zato što se radi o specifičnim elementima koji su iz cjeline svadbenih običaja većinom zaboravljeni, no ipak poznati svim njihovim regionalnim skupinama, poneki od njih u tragovima (o kojima, kao što je slučaj i u primorsko-ličkih Bunjevaca, svjedoče samo rijetki kazivači, te su očito već dulje vrijeme izvan običajne prakse). Također je zanimljivo uočiti da se ti tragovi među podunavskim Bunjercima nešto više gube u Mađarskoj, a posebice na području okolice Budimpešte, gdje je hrvatsko stanovništvo heterogeno, što je očito i razlog više gubljenja specifičnih kulturnih elemenata, sukladno i ranijem nestajanju bunjevačkog identiteta među ovom regionalnom skupinom. I ovaj fenomen potvrđuje je naprijed navedenog uzročno-posljedičnog suodnosa: slabljenje bunjevačkih identitetskih odrednica odrazilo se i na slabljenje i nestajanje specifičnih obilježja njihovih svadbenih običaja (ili obrnuto).

Kad je riječ o dugotrajnom povijesnom procesu nastajanja i oblikovanja jedne specifične etnije u specifičnim povijesnim okolnostima u različitim epohama, riječ je o vrlo složenoj problematici, no kulturni elementi koji su opstali relativno stabilno do određenog trenutka njihova trajanja, mogu, dakle, indirektno ukazati na

procesu etnokulturnog oblikovanja ove subetničke grupe, a istovremeno promatra li se ta ista grupa iz rakursa dohvatljive povijesti i/ili sadašnjosti, te spoznaje mogu pomoći u utvrđivanju specifičnih oblika konstrukcije njihova identiteta, ako ih se, između ostalog, promatra i kroz suodnos uzroka i posljedice. Istražujući moguće putove etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca u suodnosu s konstrukcijama njihova višestrukog identiteta, ujedno izranjaju i odgovori na pitanja o njihovoj sudbini jer je ona sasvim sigurno uvjetovana povijesnim i etnokulturnim procesima vezanim uz bunjevački fenomen koji sam u ovoj knjizi pokušala dokučiti u traženju odgovora na mnoga pitanja koja su tijekom njezina „rađanja“ izvirala. Iako sam ovom knjigom zaokružila svoja istraživanja njihovih ishodišta, sudbina i identiteta, neka od pitanja i dalje ostaju otvorena za buduća multidisciplinarna istraživanja.

U ovoj knjizi, dakle, u prvom redu promatram suodnos etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca i njihova identiteta i ne razmatram posebno procese (de)konstrukcije identiteta njihovih ogranaka. Zadnjih je desetak i nešto više godina posvećeno više članaka i knjiga tradicijskoj baštini, subjektivnim i objektivnim aspektima bunjevačkih identiteta.²⁶⁴ Spajanje rezultata svih ovih istraživanja može poslužiti kao dobro polazište za daljnje proučavanje složene bunjevačke problematike na više razina i iz perspektive više znanstvenih disciplina.

²⁶⁴ U okviru spomenutih projekata objavljeno je nekoliko radova koji se bave subjektivnim aspektima bunjevačkih identiteta s etnološkog i kulturno-antropološkog stajališta (usp. Škrbić-Alempijević 2003; Mucko 2008; Vugdelija 2010; Černelić i Rajković Iveta 2010). U posebnim znanstvenim monografijama posvećenim pojedinim ograncima, u tri sveska monografije *Živjeti na Krivom Putu* (2008 i 2009) i u monografiji *Tradicijska baština i etnokulturni identitet podunavskih Bunjevaca* (2014.) razmatraju se mnogi kulturni sadržaji njihove tradicijske kulture koji odražavaju objektivne aspekte njihova etnokulturnoga identiteta, kao i u brojnim člancima u *Senjskom zborniku* od 2003. do 2013. godine. Dva su interdisciplinarna zbornika radova posvećena identitetima bačkih Hrvata: *Identitet bačkih Hrvata* (2010) i *Hrvati u Vojvodini: identitet(i), procesi i društvene aktivnosti* (2013). Brojni su prilozi posvećeni kulturnoj baštini, subjektivnim i objektivnim aspektima identiteta svih bunjevačkih ogranaka u interdisciplinarnom zborniku radova *Bunjevci u vremenskom i prostornom kontekstu* (2014).

LITERATURA I IZVORI

Skraćenice za češće navođena izdanja

- ZbNŽO = Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena HAZU
 GIZMS = Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu
 GIEM = Glasnik Etnografskog muzeja u Beogradu
 NU = Narodna umjetnost, Zagreb
 SEZb = Srpski etnografski zbornik, Beograd
 VjEM = Vjesnik Etnografskog muzeja u Zagrebu, Beograd

- ALAUPOVIĆ-GJELDUM, Dinka. 1995-1996. „Običaji i vjerovanja pri sklapanju braka u dijelu Splitske zagore“. *Ethnologica Dalmatica*, 4-5:63-81.
- ALAUPOVIĆ-GJELDUM, Dinka. 1999. „Običaji životnog ciklusa u Imotskoj krajini i zapadnoj Hercegovini, od konca XIX. stoljeća do Drugog svjetskog rata“. *Ethnologica Dalmatica*, 8:149-168.
- ALAUPOVIĆ-GJELDUM, Dinka. 2007. „Običaji i vjerovanja“. U: *Dalmatinska zagora - nepoznata zemlja*, ur. Vesna Kusin. Zagreb: Klovečevi dvori, 559-581.
- ALEKSIĆ, Dragoslav. 1931. *Knežopolje i Knežopoljci u prošlosti i sadašnjosti*. Bosanska Dubica.
- ANDRIĆ, Jasna. 1972. „Zadruga, novija istraživanja, njihova svrha i rezultati“. *Etnološki pregled*, 10:7-76.
- ANDRIĆ, Jasna. 1984. „Osvrt na neke od podataka Štefana Kocijančića u Arhivu za povjestnicu Jugoslavensku, na njihovo značenje i ulogu u našim znanstvenim istraživanjima“. *Etnološka tribina*, 6-7:147-164.
- ANDRIĆ, Jasna. 1988. „Nadimak «Rkač» (Rkač)“. *Etnološka tribina*, 11:43-58.
- ANDRIĆ, Jasna. 2001. „O Kranjcima“. *Folia onomastica Croatica*, 10:1- 21.
- ANDRIĆ, Jasna. 1994. „Dr. Ante Sekulić o knjizi mr. Milane Černelić ‘Uloge i nazivi odabranih svatova u Bunjevaca’“. *Studia Ethnologica Croatica*, 6:233- 237.
- ANTUNOVICS, József. 1858. „A szabadkai dalmata népszokások, rövid történeti ismertetél“, *Házank*, 1 (1-2):203-215.
- BARTOLOVIĆ, Stjepan. 1944. „Stari svatovski običaji u Baču“. *Klasje naših ravni*, 6 (1-2):21-37.
- BECKER, S. Howard. 2001. „The Epistemology of Qualitative Research“. U: *Contemporary Field Research*, ur. Robert M. Emerson. Prospect Heights: Waveland Press, 317-330.
- BEGOVAC, Ruža. 1994. „Svadbeni običaji Hrvata u Podravini“. *Etnografija Hrvata u Mađarskoj*, 1:21-42.
- BEGOVIĆ Nikola. 1986. *Život i običaji Srba graničara*. Beograd (pretisak iz 1887. godine).
- BELAJ, Vitomir. 1994. „Uz prikaz: Knjiga o Bunjevcima koja zbuduje“. *Studia Ethnologica Croatica*, 6:225-231.
- BELAJ, Vitomir. 2006. „Habent sua fata libelli“. U: *Bunjevačke studije*, Milana Černelić. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF-press, 9-12.
- BELLOSICS, Bálint. 1909. „Bunjevácok“. U: *Bács-Bodrog vármegye egyetemes monográfiája* 1, ur. BOROVSKY Samu. Budapest: Apolló Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 395-407.

- BERKITY, György (BRKIĆ, Đorđe). 1834. „Népismertetés“. *Tudománytár*, 6:314-331.
- BERTOŠA, Miroslav. 1986. *Mletačka Istra u XVI i XVII stoljeću 1*. Pula: Istarska naklada.
- BIRT, Danijela, Jasmina JURKOVIĆ i Petra KELEMEN. 2003. „Život mladih, pripreme za brak i sklapanje braka na obroncima Senjskog bila“. *Senjski zbornik*, 30:445-538.
- BLAGOJEVIĆ, Natalija. 1984. „Običaji u vezi s rođenjem, ženidbom i smrću u titovoužičkom, požeškom i kosjeričkom kraju“. *GEM*, 48:209-310.
- BLAŽEKA, Marija Ilona. 1939. „Hrvatski ženidbeni običaji. Cirkovljan u Međimurju“. *ZbNŽO*, 32 (1):195-202.
- BOGDAN-BIJELIĆ, Pavlina. 1929. „Ženidba (Konavli u Dalmaciji)“. *ZbNŽO*, 27:110-136.
- BOGIŠIĆ, Valtazar. 1874. *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u južnih Slovena*. Zagreb: JAZU.
- BOSIĆ, Mila. 1989-1990. „Ženidbeni običaji kod Srba u Sremu“. *Rad vojvođanskih muzeja*, 32:253-281.
- BOSIĆ, Mila. 1992. *Ženidbeni običaji Šokaca Hrvata u Bačkoj*. Novi Sad: Vojvođanski muzej.
- BOŠKOVIĆ-MATIĆ, Milica. 1962. „Narodni običaji u Gornjoj Resavi. I. Svadbeni običaji“. *GEM*, 25:135-170.
- BOTA, Đorđe. 1954. „Život i običaji narodni u Jarkovcu“. *Zbornik Matice srpske*, Serija društvenih nauka, 9:113-138.
- BRATANIĆ, Branimir. 1951. „Uz problem doseljenja južnih Slavena. Nekoliko etnološko-leksičkih činjenica“. *Zbornik radova Filozofskog fakulteta*, 1:221-250.
- BRATANIĆ, Branimir. 1976. „Pogled na 200 godina etnološke znanosti“. *Izvišća*, 5 i 6:5-54.
- BRATIĆ, Toma. 1903. „Svadbeni i pogrebni običaji na selu u Gornjoj Hercegovini“. *GIZM*, 15:385-401.
- BRDARIĆ, Stjepan. 1988. „Svatovski običaj u baranjskih Hrvata I“. *Đakovački vezovi*: 9-11.
- BRDARIĆ, Stjepan. 1989. „Svatovski običaj u baranjskih Hrvata II“. *Đakovački vezovi*:10-11.
- BROLICH, Slavka. 1940. „Svadbeni običaji u Budinščini (Hrvatsko Zagorje)“. *Etnografska istraživanja i građa*, 2:143-154.
- BROZOVIĆ Dalibor. 1970. „Dijalekatska slika hrvatskosrpskog jezičnog prostora“. *Radovi Filozofskog fakulteta u Zadru*, 89 (8):5-29 (7 karata u prilogu).
- BUCONJIĆ, Nikola. 1908. *Život i običaji Hrvata katoličke vjere u BiH*. Sarajevo: D. A. Kajon.
- CAJNKO, Valentin. 1896. „Ženidbeni običaji: e) Pitomača u hrvatskoj Podravini“. *ZbNŽO*, 1:178-184.
- CARIĆ, Antun Ilija. 1897. „Zaručni i vjenčani običaji u općini bogomoljskoj na ostrvu Hvaru“. *GIZM*, 9:684-694.
- CHARMAZ, Kathy. 2001. „Grounded Theory“. U: *Contemporary Field Research*, ur. Robert M. Emerson. Prospect Heights: Waveland Press, 335-360.
- COMISEL, Emilia. 1968. „Éléments archaïques dans les coutumes nuptiales du peuple Roumain“. *Acta Ethnographica Academiae Scientiarum Hungarica*, 17:171-175.
- CVITANOVIĆ, Vladimir. 1964. „Nekadanji svadbeni običaji na otoku Ižu“. *ZbNŽO*, 42:53-61.
- ČERNELIĆ, Milana. 1991. *Uloge i nazivi odabranih svatova u Bunjevaca*. Zagreb: Etnološki zavod Filozofskog fakulteta Sveučilišta u Zagrebu.
- ČERNELIĆ, Milana. 1997. „Uvod u raspravu o etnološkoj kartografiji. Poticaj za istraživanje na primjeru teme o godišnjim vatrama“. *Studia Ethnologica Croatica*, 9:5-15.

- ČERNELIĆ, Milana. 1999. „Tragovi bunjevačkih elemenata u svadbenim običajima Like i Primorja: svatovska čast kuma“. *Etnološka tribina*, 22:37-46.
- ČERNELIĆ, Milana. 2003. „Istraživanje tradicijske baštine, identiteta i etnogeneze primorskih Bunjevaca“. *Senjski zbornik*, 30:407-424.
- ČERNELIĆ, Milana. 2005. „Pristupi istraživanju bunjevačkih identiteta“. *Studia ethnologica Croatica* 17:25-47.
- ČERNELIĆ, Milana. 2006. *Bunjevačke studije*. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF-press.
- ČERNELIĆ, Milana. 2007a. „Prilog poznavanju kulturnopovijesne metode u hrvatskoj etnologiji i raspravi o njoj“. *Studia ethnologica Croatica* 19:5-16.
- ČERNELIĆ, Milana. 2007b. „Tragovi bunjevačkih elemenata u svadbenim običajima Dalmatinske zagore“. U: *Dalmatinska zagora - nepoznata zemlja*, ur. Vesna Kusin. Zagreb: Galerija Klovićevi dvori, 583-588.
- ČERNELIĆ, Milana. 2009. „Slijedom bunjevačkih elemenata u svadbenim običajima Like“. U: *Identitet Like: korijeni i razvitak 2*, ur. Željko Holjevac. Zagreb - Gospić: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Područni centar Gospić, 213-228.
- ČERNELIĆ, Milana i Biserka JARAMAZOVIĆ. 2010. „Tradicijska obilježja zaručnog darivanja kao simbol identiteta bunjevačkih Hrvata“. U: *Identitet Bačkih Hrvata. Zbornik radova međunarodnog znanstvenoga skupa (Zagreb, 27. i 28. studenoga 2008.)*, ur. Robert Skenderović. Zagreb - Subotica: Hrvatski institut za povijest i Hrvatsko akademsko društvo, 215-240.
- ČERNELIĆ, Milana i Marijeta RAJKOVIĆ. 2010. „Ogled o primorskim Bunjercima: povijesna perspektiva i identifikacijski procesi“. *Studia ethnologica Croatica*, 22:283-316.
- ČIPLIĆ, Bogdan. 1930. „O ženidbi i udadbi u srednjem Potisju“. *GJEM*, 5:113-125.
- ČULINOVIĆ-KONSTANTINOVIĆ, Vesna. 1989. „Život i socijalna struktura stočarskog stanovništva pod Dinarom“. *ZbNŽO*, 51:109-182.
- ČUK, Juraj. 1962. „Svadbeni običaji u Krašiću nekada i danas“. *ZbNŽO*, 40: 95-106.
- DEBELJAKOVIĆ, Dena. 1907. „Običaji srpskog naroda na Kosovu Polju“. *SEZb* 7:171-332.
- DELIĆ, Stevan. 1907. „Seoska svadba u Gacku“. *GJEM*, 18:115-154, 253-302.
- DIMITRIJEVIĆ, Sofija. 1958. „Običaji u ličnom i porodičnom životu“. U: *Banatske Here*, ur. Milenko Filipović. Novi Sad: Vojvođanski muzej, 232-263.
- DIMITRIJEVIĆ, Sofija. 1969-1970. „Etnološka istraživanja u okolini Sombora“. *Rad vojvođanskih muzeja*, 18-19:83-100.
- DIVIĆ Nevenka. 1935. „Svadbeni običaji jugoslavenskog naroda. Banjaluka (okolica - muslimanska svadba)“. *VjEM*, 1:203-207.
- DIVERSIS DE QUARTIGIANIS, Filip. 1973. „Opis položaja zgrada, državnog uređenja i pohvalnih običaja slavnog grada Dubrovnika“. *Dubrovnik* 3/73, god. II (XVI):11-74 (s latinskog preveo Ivan Božić).
- DOBRIČANIN, Sekula. 1984. *Donja Morača*. Titograd: Crnogorska akademija nauka i umjetnosti, Posebna izdanja 19, Odjeljenje društvenih nauka, 4:122-127.
- DOBRIJEVIĆ, Sim. 1861. „Običaji narodni“. *Magazin srbsko-dalmatinski*, 20:94-117.
- DOLENEC DRAVSKI, Miroslav. 1987. „Svadbeni običaji podravskog sela Virje“. *Virje na razmeđu stoljeća, Zbornik*, 3:65-80.

- DRAGANOVIĆ, Petar. 2014. „Narodni život i običaji u Matićima. (1907.-1912)“. U: *Toliški kraj koncem 19. i početkom 20. stoljeća. Zbornik za narodni život i običaja*, 57:547-592.
- DRGANČ, Dora. 1935. „Svadbeni običaji jugoslovenskog naroda. Mekušje (kod Karlovca)“. *VjEM*, 1:214-219.
- DROBNJAKOVIĆ, Borivoje. 1927. „Svadbeni običaji kod pravoslavnih Srba u okolici manastira Tavne u Bosni“. *GIEM*, 12:78-90.
- DRONJIĆ, Matija. 2011. „Predsvadbeni i svadbeni običaji – kontinuitet i promjene tijekom 20. stoljeća“. U: *Usora. Prošlost, običaji, životna svakodnevnica*, ur. Mario Katić. Zagreb: Zavičajni klub Usorskog kraja, 147-203.
- DRONJIĆ, Matija. 2012. „Lastovska svadba“. *Hrvatski glasnik*, 83:35-39.
- DUČIĆ, Stevan. 1931. „Život i običaji plemena Kuča“. *SEZb*, 48.
- D. M. 1899. „Svadbeni običaji u Lastvi“. *GIZM*, 11:157-179.
- DUNEIER, Mitchell. 2001. „On the Evolution of *Sidewalk*“. U: *Contemporary Field Research*, ur. Robert M. Emerson. Prospect Heights: Waveland Press, 167-187.
- ĐIKIĆ, Ljuba. 1989. *Ljubi, dragi, ne žali me mladu: ljubavni običaji, pjesme i igre duvanjskog kraja*. Omiš: Autorica.
- ĐORĐEVIĆ, Dragutin. 1958. „Život i običaji narodni u leskovačkoj Moravi“. *SEZb*, 70.
- ĐORĐEVIĆ, Tihomir. 1984. *Naš narodni život I*. Beograd: Prosveta.
- ĐORIĆ, Gordana, Slobodanka LEPOVIĆ, Nemanja MIŠIĆ, Dušan RACIĆ i Milena TOMAŠEVIĆ. 1977. „Običaji i verovanja“. U: *Etnološka građa o životu i običajima stočara na Dubašničkoj površi u severoistočnoj Srbiji*, ur. Petar Vlahović i Dragomir Antičić. Beograd: Republička konferencija istraživača Srbije i Društvo mladih istraživača na Beogradskom univerzitetu, 123-161.
- DŽIMREVSKI, Borivoje. 1972. „Svadbeni obredi i pesni od s. Brezno (Tetovsko)“. *Makedonski folklor*, 5 (9-10):189-200.
- ELČINOVA, Magdalena. 1989. „Svadbenita obrednost v Mihailgradsko“. *Regionalni proučavanja na b'garskija folklor*, 1:108-124.
- EMERSON, Robert M. 2001. „Producing Ethnographies: Theory, Evidence and Representation“. U: *Contemporary Field Research*, ur. Robert M. Emerson. Prospect Heights: Waveland Press, 281-316.
- ERDELJANOVIĆ, Jovan. 1907. „Kući, pleme u Crnoj Gori“. *SEZb*, 8:3-344.
- ERDELJANOVIĆ, Jovan. 1930. *O poreklu Bunjevaca*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti.
- EVETOVICS, János. 1909. „Sokaczok“. U: *Bács-Bodrog vármegye egyetemes monografiája* 1, ur. BOROVSZKY Samu. Budapest: Apolló Irodalmi és Nyomdai Részvénytársaság, 384-394.
- FILAKOVAC, Ivan. 1906. „Ženidba. Narodni običaji u Retkovcima (Slavonia)“. *ZbNŽO*, 11:108-128.
- FILIPOVIĆ, S. Milenko. 1939. „Običaji i verovanja u Skopskoj kotlini“. *SEZb*, 54:276-566.
- FILIPOVIĆ, S. Milenko. 1949. „Život i običaji u Visočkoj nahiji“. *SEZb*, 61.
- FILIPOVIĆ, S. Milenko. 1960. „Narodni običaji Srba u severoistočnoj Bosni prema jednoj anketi 1911“. *Članci i građa za kulturu i istoriju istočne Bosne*, 4, 199-332.
- FILIPOVIĆ S. Milenko. 1965. „Bunjevci u Bosni“. *Zbornik za društvene nauke*, 40:166-169.
- FILIPOVIĆ, S. Milenko i Persida TOMIĆ. 1955. „Gornja Pčinja“. *SEZb*, 68.

- FIRANJ, Katarina. 2016. *Garavi salaši*. Subotica: Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata.
- FISKOVIĆ, Cvito. 1971. „Svatovski običaji i pjesme u Orebićima“. *ZbNŽO*, 45:279-303.
- FELETAR, Dragutin. 1982. „Međimurska svatovska pričavanja (na primjeru Donje Dubrave“). U: *Studije i radovi o Podravini*. Čakovec: Zrinski, 265-275.
- FORTIS, Alberto. 1984. *Put po Dalmaciji*. Priredio Josip Bratulić. Zagreb: Globus.
- FRANIĆ, Ivo. 1937. *Hrvatsko primorje 1. Meja i Praputnjak*. Zagreb: Etnografski muzej.
- FRIŠČIĆ, Marija, Snježana KLOPOTAN, Ines LASIĆ, Magdalena MIJAKOVIĆ i Nevena ŠKRBIĆ. 1999. „Život mladih, pripreme za brak i sklapanje braka u Gackoj dolini“. *Grad Otočac*, 5:169- 251.
- FURČIĆ, Ivo. 1980. *Narodno stvaralaštvo Šibenskog područja 1. Šibensko otočje*. Šibenik: Muzej grada Šibenika.
- FURČIĆ, Ivo. 1988. *Narodno stvaralaštvo Šibenskog područja 3. Mjesta u zaleđu*. Šibenik: Muzej grada Šibenika.
- GAVAZZI, Milovan. 1972. „Nekoliko etnoloških problema zadarskog područja“. *Vrulje*, 2:4-8.
- GAVAZZI, Milovan. 1978. „Naslage kulturnih elemenata romanskoga podrijetla na Balkanu“. U: *Vrela i sudbine narodnih tradicija*. Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 169-179.
- GAVAZZI, Milovan. 1979. „Predsvadbeno “hod(iti) po pitanju“. *Traditiones*, 5-6:139-149.
- GAVAZZI, Milovan. 1993. „Sudbina značajnih kulturnih elemenata naslijeđene kulture južnih Slavena“. U: *Baština hrvatskog sela*. Zagreb: Otvoreno sveučilište, 109-126.
- GEERTZ, Clifford. 1973. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books.
- GELLNER, Ernest. 1977. „Ethnicity and Anthropology in the Soviet Union“. *Archives Européennes de sociologie*, 18:201-220.
- GENČEV, Stojan. 1987. *Svadbata. B'garski praznici i običaji*. Sofija.
- GLUHAK, Alemko. 1990. *Porijeklo imena Hrvat*. Zagreb: vlastita naklada.
- GOTAL, Mihovil i Kristina VUGDELIJA. 2014. „‘Od rijeke Bune’ – društveno sjećanje o podrijetlu među bunjevačkim Hrvatima u Vojvodini“. U: *Bunjevci u vremenskom i prostornom kontekstu*, ur. Milana Černelić, Jadranka Grbić Jakopović, Marijeta Rajković Iveta, Tihana Rubić, Matija Dronjić i Mihovil Gotal. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet Zagreb, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press – Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata, Subotica, 425-442.
- GRAEBNER, Fritz. 1911. *Methode der Ethnologie*. Heidelberg: Carl Winter Universitäts Buchhandlung.
- GRBIĆ JAKOPOVIĆ, Jadranka. 2014a. *Multipliciranje zavičaja i domovina. Hrvatska dijaspora: kronologija, destinacije, identitet*. Zagreb: Filozofski fakultet u Zagrebu, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF-press.
- GRBIĆ JAKOPOVIĆ, Jadranka. 2014b. „Jezično-govorna situacija i identitet Bunjevaca u Mađarskoj (studija primjera: Baja i okolna naselja)“. U: *Bunjevci u vremenskom i prostornom kontekstu*, ur. Milana Černelić, Jadranka Grbić Jakopović, Marijeta Rajković Iveta, Tihana Rubić, Matija Dronjić i Mihovil Gotal. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet Zagreb, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press – Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata, Subotica, 193-208.
- GRBIĆ, Savatije. 1909. „Srpski narodni običaji iz sreza Boljevačkog“. *SEZb*, 14:1-382.
- GRČEVIĆ, Jure. 2000. *Kompolje. Narodni život i običaji*. Kompolje: Katedra Čakavskog sabora pokrajine Gacke, (dovršio i obradio Milan Kranjčević).

- GRĐIĆ-BJELOKOSIĆ, Luka (1890): „Svadba u Gornjoj Hercegovini. Svatovski običaji na selu“. *Bosanska vila*, 5:26-27, 41-42, 57, 72-73, 88-90, 104-106.
- GRĐIĆ-BJELOKOSIĆ, Luka. 1890. „Svadba u Gornjoj Hercegovini. Svatovski običaji po gradovima“. *Bosanska vila*, 5:243-245, 264-266, 279-282, 301-304, 335-337.
- GUŠIĆ, Branimir. 1973. „Wer sind die Morlaken im Adriatischen Raum?“ *Balkanica*, 4:453-464.
- HADŽIVASILJEV, Jovan. 1930. *Skoplje i njegova okolica*. Beograd.
- HAHN, Johann Georg. 1853. *Albanesische Studien*. Jena: Mauke.
- HANGI, Antun. 1906. *Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*. Sarajevo: Kajon.
- HEĆIMOVIĆ-SESELJA, Mara. 1985. *Tradicijski život i kultura ličkog sela Ivčević Kosa*. Zagreb: Mladen Seselja; Gospić: Muzej Like.
- HERŠAK, Emil (ur.). 1998. *Leksikon migracijskoga i etničkoga nazivlja*. Zagreb: Institut za migracije i narodnosti, Školska knjiga.
- HNILIČKA, Vjenceslava. 1935. „Svadbene običaji jugoslavenskog naroda. Bušević (kod Bosanske Krupe)“. *VjEM*, 1:201-203.
- HOCOPÁN, Sándor. 1983. „Lakodalmi szokások a Battonyai Románoknál“. *Folkór és etnográfija*, 9:301-310.
- HORAK, Leopold. 1939. „Hrvatski ženidbeni običaji. Ovčarevo kod Travnika“. *ZbNŽO*, 32 (1):203-208.
- HRANJEC, Stjepan. 1991. *Zipka vu horvatskom cvetnjaku. Narodna kultura Hrvata u Međimurju*. Čakovec: Zrinski.
- IGIĆ, Ljubica. 1986. „Svatovski običaji u selu Doljanovci u Požeškoj kotlini“. *Vjesnik muzeja Požeške kotline*, 4-5:79-93.
- ILIĆ ORIOVČANIN, Luka. 1846. *Narodni slavonski običaji*. Zagreb: tiskom Franje Suppana.
- IVANČAN, Ivan. 1966. „Svatovi u Molvama nekad i danas (općina Koprivnica)“. *Narodna umjetnost*, 4:175-190.
- IVANČAN, Ivan i Zvonimir LOVRENČEVIĆ. 1969. *Narodni plesovi Hrvatske 3*. Bilogora. Zagreb: Prosvjetni sabor Hrvatske, 6-49.
- IVANIĆ Ivan. 1894. *O Bunjevcima, poviesno-narodopisna rasprava*. Subotica: Izdavačka štamparija Dušana Patrovića.
- IVANIŠEVIĆ, Frano (1905): „Poljica. Narodni život i običaji (Ženidba)“. *ZbNŽO*, 10:63-87.
- IVÁNYI, István. 1891. „A szabadkai bunyevácok és szokásai“. *Ethnographia*, 2:185-200.
- IVÁNYI, István. 1892. *A Szabadka szabad királyi város története II*, Subotica.
- IVIĆ, Irena. 2009. „Tijek svadbe“. U: *Živjeti na Krivom Putu. Život mladih, pripreme za brak i sklapanje braka*. Sv. 3, ur. Milana Černelić, Marijeta Rajković i Tihana Rubić. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press i Gradski muzej Senj, 153-177.
- JAMBREŠIĆ, Renata. 1992. „Etnonimska analiza banijskih rukopisnih zbirki Instituta za etnologiju i folkloristiku“. *Narodna umjetnost*, 29:19-252.
- JANKOVIĆ, Ljubomir. 1895. „Svadba u srezu belopalanačkom, okrugu pirotskom“. *Delo, list za nauku, književnost i društveni život*, 2, knj. 6:437-451.
- JAPUNČIĆ, Mile. 1998. *Taslak: rječnik Sv.Roka*. Zagreb: vlastita naklada.
- JAPUNDŽIĆ, Marinka. 1935. „Svatovski običaji jugoslavenskog naroda. Smiljan (Lika)“. *VjEM*, 1:195-200.

- JARAMAZOVIĆ ĆURKOVIĆ, Biserka. 2014. „Običaji Materica i Oca“. U: *Tradicijska baština i etnokulturni identitet podunavskih Hrvata Bunjevaca*, gl. ur. Milana Černelić. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet Zagreb, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press – Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata, Subotica, 53-89.
- JOVIĆEVIĆ, Andrija. 1911. „Riječka nahija (u Crnoj Gori)“. *SEZb*, 15:385-835.
- JOVIĆEVIĆ, Andrija. 1926. „Zeta i Lješkoplje“. *SEZb*, 38:357-599.
- JOVOVIĆ, Luka. 1896. „Crnogorski prilozi: a) Iz Gluhog Dola u Crmničkoj nahiji). *ZbNŽO*, 1:63-88.
- JOVOVIĆ, Miloš. 1896. „Crnogorski Prilozi: b) Iz Bara i barske okolice u primorskoj nahiji“. *ZbNŽO*, 1:88-106.
- JURIĆ ARAMBAŠIĆ, Ante. 2000. „Kijevo: narodni život i tradicijska kultura“. *ZbNŽO*, 54.
- JURMIĆ, Vjekoslav. 1940. „Svadbeni običaji u Vučjaku (Pokuplje kod Karlovca)“. *Etnografska istraživanja i građa*, 2:155-159.
- K. 1870. „Ženitbeni običaji u Bosni“. *Vienac zabavi i pouci*, Tečaj 2:400-302, 415-418, 431-434.
- KAJMAKOVIĆ, Radmila. 1959. „Ženidbeni običaji. Etnološko-folkloristička ispitivanja u Neumu“. *GIZM n.s.*, 14:121-130.
- KAJMAKOVIĆ, Radmila. 1961. „Ženidbeni običaji. Etnološko-folkloristička ispitivanja u Livanjskom polju“. *GIZM n.s.*, 15/16:203-219.
- KAJMAKOVIĆ, Radmila. 1962. „Narodni običaji. Etnološka-folkloristička istraživanja u Imljanima“. *GIZM n.s.*, 17:141-158.
- KAJMAKOVIĆ, Radmila. 1963. „Ženidbeni običaji kod Srba i Hrvata u Bosni i Hercegovini“. *GIZM n.s.*, 18:77-89.
- KAJMAKOVIĆ, Radmila. 1970. „Narodni običaji stanovništva Lištice“. *GIZM n.s.*, 24/25:229-328.
- KAJMAKOVIĆ, Radmila. 1974. „Semberija - Etnološka monografija“. *GIZM n.s.*, 29: 5-122.
- KAJMAKOVIĆ, Radmila. 1978. „Narodni običaji stanovništva Dervente“. *GIZM n.s.*, 30/31:43-88.
- KATZ, Jack. 2001. „Analytic Induction Revisited“. U: *Contemporary Field Research*, ur. Robert M. Emerson. Prospect Heights: Waveland Press, 331-334.
- KLARIĆ, Ivan. 1897. „Ženidbeni običaji kod rimokatolika u Varcar-Vakufu“. *GIZM* 9:693-703.
- KLARIĆ, Ivan. 1929. „Porod, ženidba, smrt (Kralje u Bosni)“. *ZbNŽO*, 27 (1):166-175.
- KLICKOVA, Vera i Milica GEORGIEVA. 1965. „Svadbenite običaji od seloto Galičnik-Debarsko“. *Glasnik Etnografskog muzeja*, 2:95-186.
- KOLIĆ-KLIKIĆ, Vesna. 1987. „Darovina i milošća za vrijeme ašikovanja i svatova u Davoru“. *Etnološka tribina*, 10:37-49.
- KOMOROVSKÝ, Ján. 1976. *Tradičná svadba u Slovanov*. Bratislava: Univerzita Komenského.
- KOTARSKI, Josip. 1917. „Lobor. Narodni život i običaji“. *ZbNŽO*, 21 (2):179-224.
- KOVAČEVIĆ, Josip. 1976. *Ženidba turopoljskog plemenitaša Vida Lackovića*. Zagreb: JAZU.
- KOZINA, Josip. 1988. *Običaji krapinskog kraja*. Krapina: Samoupravna interesna zajednica za kulturu i informiranje općine Krapina.
- KNEŽEVIĆ, Lazar. 1881. „O Bunjevcima“. *Letopis matice srpske*, 128:102-118.
- KNEŽEVIĆ, Srebrica i Milka JOVANOVIĆ. 1958. „Jarmenovci“. *SEZb*, 73.
- KRISTIĆ, Augustin. 1941. *Kreševo: obrtni, građanski i narodni život*. Zagreb: Matica hrvatska.

- KRIŽE, Marica. 1903. „Ženidba. Običaji u Dubovcu kraj Križevaca“. *ZbNŽO*, 8 (1):124-129.
- KRPAN, Stjepan. 1990. *Narodne starine Gornjih Andrijevacu*. Slavonski Brod: Brodski list i Radio Brod.
- KUJUNDŽIĆ, Stanka. 2004. *Naši mladenci*. Subotica: Hrvatsko akademsko društvo.
- KULIJER, Andrija. 1901. „Ženidbeni običaji u težaka katolika okolice kotor varoške“. *GIZM*, 13:608-618.
- KULIJER, Andrija. 1931. „Kako se nedavno živjelo u Fojnici“. *Napredak, hrvatski narodni kalendar za 1932*, 205-210.
- KULIJER, Andrija. 1934. „Seoski ženidbeni običaji (oko Vrbasove pritoke Vrbanje)“. *Napredak, kalendar za 1935*, 150-158.
- KULINOVIĆ, Muhamed Fejzi beg. 1898. „Muhamedanska ženidba u Bosni“. *ZbNŽO*, 3:140-149.
- KULINOVIĆ, Muhamed Fejzi beg. 1899. „Muhamedanska ženidba u Bosni“. *ZbNŽO*, 4:127-131.
- KULIŠIĆ, Špiro. 1953. „Etnološka ispitivanja u Boki kotorskoj“. *Spomenik CIII, Odeljenje društvenih nauka SANU*, 195-214.
- KULIŠIĆ, Špiro. 1958. „Matrilokalni brak i materinska filijacija u narodnim običajima Bosne, Hercegovine i Dalmacije“. *GIZMS n.s.*, 13:51-73.
- KULIŠIĆ, Špiro. 1963. *Tragovi arhaične rodovske organizacije i pitanje balkansko-slovenske simbioze*. Beograd: Etnološko društvo Jugoslavije.
- KULIŠIĆ, Špiro. 1980. *O etnogenezi Crnogoraca*, Titograd: NIO Pobjeda.
- KUS-NIKOLAJEV. 1935. „Neki narodni običaji u Gnijanima“. *VjEM*, 1:259-264.
- KUTLEŠA, Silvestar. 1993. *Običaji u Imockoj krajini*. Imotski [Split]: Matica hrvatska, Ogranak Imotski, Hrvatska akademija znanosti i umjetnosti, Zavod za znanstveni i umjetnički rad u Splitu.
- LAKATOŠ, Josip. 1914. *Narodna statistika*, Zagreb: vlastita naklada.
- LANG, Milan. 1913. „Samobor. Narodni život i običaji“. *ZbNŽO*, 18:1-138.
- LASIĆ, Ines. 1999. „Svatovski časnici“. *Etnološka tribina*, 22:133-152.
- LECHNER, Zdenka. 1980. „Iz narodnog života i običaja“. U: *Bogdanovci u prošlosti i sadašnjosti*. Vukovar: Gradski muzej Vukovar, 45-67.
- LEIBMAN, Robert. 1972. „Wedding Customs in the Ohrid Village of Peštani“. *Makedonski folklore*, 5 (9-10):125-140.
- LIEPOPILI, Antun i Ivan DANILO. 1892. „Svadbeni običaji, pretežno u Konavlima“. U: *Dalmacija. Iz djela: Austro-Ugarska Monarhija. Opisana i Ilustrovana*. Split: Naklada međunarodne knjižare F. Maršića, 195-212.
- LILEK, Emilian. 1898. „Ženidba i udadba u Bosni i Hercegovini“. *GIZM*, 10 (1):5-92.
- LINARDIĆ, Andrija. 1918. „Ženidba (otok Cres)“. *ZbNŽO*, 23:269-276.
- LONČAR, Sanja i Valentina DAČNIK. 2009. „Predsvadbeni običaji od prosidbe do svadbe“. U: *Živjeti na Krivom Putu. Život mladih, pripreme za brak i sklapanje braka*. Sv. 3, ur. Milana Černelić, Marijeta Rajković i Tihana Rubić. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press i Gradski muzej Senj, 105-151.
- LONČARIĆ, Mijo. 2005. *Kajkaviana & alia. Ogledi o kajkavskim i drugim hrvatskim govorima*. Čakovec: Zrinski, Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.

- LOVRETIĆ, Josip. 1897. „Otok. Narodni život i običaji“. *ZbNŽO*, 2:91-459, Zagreb.
- LOVRIĆ, Ivan. 1948. *Bilješke o putu po Dalmaciji opata Alberta Fortisa i Život Stanislava Sočivice*. Zagreb: Izdavački zavod Jugoslavenske akademije.
- LOŽAR, Rajko. 1944. *Narodopisje Slovencev 1*. Ljubljana: Založba Klas.
- LUKIĆ, Luka. 1924. „Varoš. Narodni život i običaji“. *ZbNŽO*, 25:105-349, Zagreb.
- LULIĆ, Jasenka. 1983: *Svadbeni običaji*. Katalog izložbe. Zadar: Narodni muzej, Etnografski odjel.
- LULIĆ, Jasenka. 1990. „Svadbeni običaji otoka Pašmana“. *Biogradski zbornik* 1:613-620.
- MAMUZIĆ, Josip. 1872. „Odgovor na nekoga pitanja društva za jugoslavensku povijestnicu i starine“. *Arhiv za povjestnicu jugoslavensku*, 11:267-268.
- MANDIĆ, Mišo. 1975. „Svadbeni običaji čavolskih Bunjevaca“. *Etnografija južnih Slavena u Mađarskoj*, 1:113-148.
- MANOJLOVIĆ, Kosta. 1926. „Svadbeni običaji u Galičniku“. *GJEM*, 1:84-93.
- MANOJLOVIĆ, Kosta. 1933. „Svadbeni običaji u Peći“. *GJEM*, 8:39-51.
- MANOJLOVIĆ, Kosta. 1935. „Svadbeni običaji u Debru i Župi“. *GJEM*, 10:62-77.
- MARKOVAC, Marijan. 1935. „Stari svatovski običaji u Andrijevcima“. *VJEM*, 1:241-260.
- MARKOVIĆ, Josip. 1986. *Običajnik župe Sikirevci*. Sikirevci: Rimokatolički župni ured Sikirevci.
- MARKOVIĆ, Mirko. 1995. „O etnogenezi stanovništva Like“. *ZbNŽO*, 53:73-190.
- MAROVIĆ, Martin. 1998. *Bogdašići. Bokeljko selo kroz stoljeća*. Split: Vlastita naklada.
- MARTINOVIĆ, Sava. 1867. „Kako se u Crnoj Gori žene i udavaju“. *Dragoljub, zabavan i poučan list*: 12-14, 28-31, 44-46, 56-62.
- MATASOVIĆ, Franjo. 1991. „Svatovski običaji u Gundincima“. *Đakovački vezovi, Jubilarna revija 1967-1991*:30-31.
- MATASOVIĆ, Franjo. 1994. „Svatovski običaji u Gundincima“. *Đakovački vezovi*:13-14.
- MATASOVIĆ, Franjo. 1995. „Svatovski običaji u Gundincima“. *Đakovački vezovi*:19-20.
- MATIŠEK, Ladislav. 1979): „O staroj bošnjačkoj svadbi u Ati“. *Etnografija južnih Slavena u Mađarskoj*, 3:157-175.
- MAŽURAN, Ive. 2001. *Karlobag 1251.-2001*. Zagreb: Kerschhoffset.
- MAYHEW, Tea. 2008. *Dalmatia between Ottoman and Venetian Rule. Conto di Zara 1645-1718*. Roma: Viella.
- MEDAKOVIĆ, M. 1860. *Život i običaji Crnogoraca*. Novi Sad: Episkopska Kn'igopečatnija.
- MEĐIMOREC, M. 1896. „Ženitbeni običaji: h) Hlebine u Hrvatskoj“. *ZBNŽO*, 1:190-194.
- MEGAS, G. 1958. *Greek Calendar Customs*. Athens: Press & Information Dept.
- MEZNERICH, Jenö. 1938. *A bunyevácok*. Budapest: magánkiadás.
- MIĆOVIĆ, Ljubo. 1952. „Život i običaji Popovaca“. *SEZb*, 64.
- MIHAČEVIĆ, Lovro. 1911: *Po Albaniji. Dojmovi s puta*. Zagreb: Matica hrvatska.
- MIHALOVIĆ, Sunčica. 1971. „Svadbeni običaji u Nišavi“. *GJEM*, 34:85-103.
- MIHALJEV, Jelka. 1976. „Svatovski običaji baranjskih Hrvata u selima Draž, Gajić, Topolje, Podolje, Duboševica“. *Đakovački vezovi*:38-40.
- MIJATOVIĆ M. Stanoje. 1907. „Levač u Temnić“. *SEZb*, 7:1-169.

- MIKAC, Jakov. 1963. „Istarski narodni običaji, nošnja, stočarstvo i istarska oruđa“. *Problemi sjevernog Jadrana*, 1:295-403.
- MIKAC, Jakov. 1977. *Istarska škrinjica*. Zagreb: Nakladni zavod MH.
- MIKOVIĆ, Dionisije. 1891. „Paštrovska svadba“. *Bosanska vila*, 19:296-298; 24:379-380
- MILIĆEVIĆ, Frano. 1915. „Ženidba (Broćanska župa u Hercegovini)“. *ZbNŽO*, 20:184-225.
- MILIĆEVIĆ, Josip. 1967-1968. „Narodni običaji i vjerovanja u Sinjskoj krajini“. *NU*, 5-6:433-525.
- MILIĆEVIĆ, Josip. 1975. „Narodni život i običaji na otoku Braču“. *NU*, 11-12:399-462.
- MILOSAVLJEVIĆ, S. 1913. „Srpski narodni običaji iz sreza homoljskog (III. Brak)“. *SEZb* 19:133-187.
- MIRDITA, Zef. 1995. „Balkanski Vlasi u svijetlu podataka bizantskih autora“. *Povijesni prilozi*, 14:25-115.
- MIRDITA, Zef. 2004. *Vlasi u historiografiji*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.
- MIRDITA, Zef. 2009. *Vlasi starobalkanski narod - od povijesne pojave do danas*. Zagreb: Hrvatski institut za povijest.
- MIRKOVIĆ Petar. 1887. „Srpski svatovi u Bosanskoj krajini“. *Bosanska vila*, 2 (23, 24):359-360, 377-79.
- MOROVIĆ, Hrvoje. 1952. „Ženidbeni običaji. Iz folklorne građe zadarske okolice sakupljene od dr-a Luke Jelića“. *Zadarska revija*, 1/3:22-28.
- MUCKO, Bojan. 2008. „O identitetu primorskih Bunjevaca: primjer Krmpota i sjevernog Velebita“. *Senjski zbornik*, 35:213-240.
- MURAJ Aleksandra. 1978. „Običaji oko sklapanja braka u Žumberku (od 1900 do 1975)“. *Etnološki prilozi*, 1:105-135.
- NEDIĆ, Dobroslav Bono. 2014. „Narodni život i običaji u Tolisi i okolici (1898.-1902.)“. U: *Toliški kraj koncem 19. i početkom 20. stoljeća. Zbornik za narodni život i običaja*, 57:51-274.
- NIKOLIĆ, Vladimir. 1910. „Iz Lužnice i Nišave“. *SEZb*, 16.
- NOVOTNI, Vj. 1908. „Lastva“. *Planinar*, 1:9-14.
- NJIKOŠ, Julije. 1970. *Slavonijo, zemljo plemenita. Narodni običaji, pjesme, kola i poskočice*. Osijek: Matica Hrvatska.
- OŠTRIĆ, Olga. 1954. „Etnografska istraživanja u Dubrovačkoj župi“. *Anali Historijskog instituta JAZU u Dubrovniku*, 3:443-471.
- PALUNKO, Vice. 1908. „Ženidba (Običaji u Popovu u Hercegovini)“. *ZbNŽO*, 13:233-266.
- PALAVESTRA Vljako. 1959. „Etnološko-folkloistička istraživanja u Neumu i okolici“. *GZMS n.s.*, 14:95-109.
- PANTELIĆ, Nikola. 1967. „Svadbeni običaji u Jadru“. *GJEM*, 30:113-128.
- PANTELIĆ, Nikola. 1970. „Svadbeni običaji u Negotinskoj krajini“. *GJEM*, 33:123-148.
- PANTELIĆ, Nikola. 1971. „Porodični odnosi i svadbeni običaji u Svinjici“. Etnografski institut Srpske akademije nauka i umetnosti 5. *Zbornik radova*, n. s. 1:57-70.
- PANTELIĆ, Nikola. 1974. „Etnološka građa iz Budžaka“. *GJEM*, 37:179-228.
- PANTELIĆ, Nikola. 1975. „Ženidbeni običaji u okolini Bora“. *GJEM*, 38:123-146.
- PANTELIĆ, Nikola. 1978. „Ženidbeni običaji u opštini Zaječar“. *GJEM*, 42:355-382.

- PANTELIĆ, Nikola. 1981. „Tradicionalni elementi u ženidbenim običajima u severoistočnoj i delu centralne Srbije“. Centar za balkanološka ispitivanja 17, Sarajevo. *Godišnjak*, 19:199-229.
- PAVELIĆ, Rikard. 1973. *Bunjevci*. Zagreb: vlastita naklada.
- PAVELIĆ Rikard. 1991. *Stope predaka. Bunjevci u Hrvatskom primorju, Gorskom kotaru i Lici*. Rijeka: Tiskara Rijeka.
- PAVIĆEVIĆ Mićun. 1933. „Običaji (Katunska nahija u Crnoj Gori)“. *ZbNŽO*,29:146-180.
- PAVIĆEVIĆ Mićun. 1936. *Ženiđba kod Crnogoraca. Iz zbirke "Narodni običaji"*. Beograd: Štampa drž. Markarnica.
- PAVIČIĆ, Stjepan. 1953. *Podrijetlo hrvatskih i srpskih naselja i govora u Slavoniji*. Zagreb: HAZU.
- PAVIČIĆ, Stjepan. 1962. „Seobe i naselja u Lici“. *ZbNŽO* 41.
- PAVIČIĆ, Stjepan.1966. „Prilozi nepoznatoj povijesti grada Senja i okolice“. *Senjski zbornik* 2:309-382.
- PAVLIČEVIĆ, Dragutin. 1989. „Seobe Vlaha Krmpočana u XVII. stoljeću“. U: *Vojne krajine u jugoslovenskim zemljama u novom veku do Karlovačkog mira 1699*. Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti, 147-168.
- PAVLOVIĆ, Jeremija. 1928. *Maleševo i Maleševci*. Beograd: Štamparija „Sv. Sava“.
- PERINČIĆ, Tea. „Mletačko naseljavanje Morlaka u velebitsko Podgorje u drugoj polovini 17. stoljeća“. U: *Bunjevci u vremenskom i prostornom kontekstu*, ur. Milana Černelić, Jadranka Grbić Jakopović, Marijeta Rajković Iveta, Tihana Rubić, Matija Dronjić i Mihovil Gotal. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet Zagreb, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press – Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata, Subotica, 13-30.
- PETROVIĆ, A. 1907. „Skopska Crna Gora“. *SEZb*, 7:333-529.
- PETROVIĆ, Đurđica. 1981. „Etnološke beleške s puta po Bosni i Hercegovini u jesen 1953“. *GIZM* n.s., 35-36:155-187.
- PETROVIĆ, Ž. Petar. 1931. „Svadbene običaji (Beogradsko Podunavlje)“. *ZbNŽO*, 28(2):92-110.
- PETROVIĆ, Ž. Petar. 1948. „Život i običaji na Gruži“. *SEZb*, 58.
- POPOV, Mile. 1969-1970. „Svadba u severnom Banatu“. *Radovi Vojvođanskih muzeja*, 18-19:29-72.
- POPOVICH, Györg. 1893. „Iványi és a Bunyevácok ethnographiája“. *Ethnographia*, 4:60-66.
- POPOVSKI, Arifon. 1972. „Svadenite običaji i pesni na Makedoncite muslimani vo Reka“. *Makedonski folklor*, 5 (9-10):95-111.
- POTKONJAK, Sanja. 2014. *Teren za etnologue početnike*. Zagreb: Hrvatsko etnološko društvo, Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF-press.
- POVRZANOVIĆ, Maja. 1983. „Pojmovi običaj, navika, obred/ritual, ceremonija, slavlje i praznik u jugoslavenskim i inozemnim rječnicima, enciklopedijama i leksikonima“. *Narodna umjetnost*, 24:39-81.
- PRČIĆ, Ive. 1938. „Bunjevački narodni običaji“. *Danica ili bunjevačko-šokački kalendar za prostu godinu 1939*, 66-79.

- PRČIĆ, Kata. 1927. „Svadbeni običaji kod subotičkih Bunjevaca pri kraju XIX vika“. *Književni sever*, 3/3-4:167-173.
- PRICA Ines. 1991. „Granice običaja“ *Narodna umjetnost*, 28:243-267.
- PRICA, Ines. 2001. *Mala hrvatska etnologija*. Zagreb: Golden marketing.
- PUKLER, Ante. 1882. *Ženidbeni običaji i svatovske pjesme u Hrvata*. Zagreb: s. n.
- RADIČEV, Marin. 1943. „Šokački svadbeni običaji u Bačkom Briegu“. *Klasje naših ravni*, 5/1:37-43.
- RAĐENović, Petar. 1937. „Prošnja i svadba u selima na utoku Unca“. *Razvitak*, 4 (7-8): 224-236.
- RAJIĆ, Blaško. 1919. „Subotica. Bunjevački običaji: Dužijanca; Prelo; Prosidba; Materice; Oci; Božić; Kraljice; Cvitnjak“. *Danica ili bunjevačko-šokački kalendar za pristupnu godinu 1920*, 30-48.
- RAJKOVIĆ, Marijeta i Jasmina JURKOVIĆ. 2006. „Primorski Bunjevci Krivopučani na području Virovitice (studija slučaja unutarnje migracije)“. *Studia ethnologica Croatica* 18:231-280.
- RAJKOVIĆ, Petar. 1982a. „Ženidbeni običaji Srba u Sjeničkom polju“. *GJEM*, 46:125-133.
- RAJKOVIĆ, Petar. 1982b. „Svadbeni običaji u Donjoj Lepenici“. *GJEM*, 46:135-142.
- RAJKOVIĆ, Zorica. 1973. „Narodni običaji okolice Donje Stubice“. *NU*, 10:153-216.
- RAJKOVIĆ, Zorica. 1982. „Običaji otoka Zlarina“. U: *Povijest i tradicije otoka Zlarina*. Zagreb: Zavod za istraživanje folkloru, Institut za filologiju i folkloristiku, 533-568.
- RAKIĆ, Ruža. 1935. „Svadbeni običaji jugoslovenskog naroda. Donja Dolina (kod Bos. Gradiške)“. *VjEM*, 1:207-210.
- RAKITA, Rade. 1985. „Ženidbeni običaji u predelu Janj“. *GJEM* n.s., 40:217-243.
- RASTEVČIĆ, V. A. 1940. „Nešto o pirnih običajih u Lici“. *Etnološka istraživanja i građa*, 2:166-172.
- RELJIĆ, Ljubomir. 1965. „Svadbeni običaji u okolici Knjaževca“. *Razvitak*, 5/1:64-75.
- RENNEL RODD, James. 1968. *The Customs and Lore of Modern Greece*. Chicago Il: Argonaut, Inc. (First published in London, UK, 1892.)
- ROIDEVA, Ana. 1978. „Za s'vremennata svatbena obrednost (Po materiali ot Gabrovska okr'g)“. *B'lgarska etnografija*, 3-4:23-41
- ROGIĆ, Pavle. 1966a. „Antroponimija i porijeklo stanovništva u naseljima srednjeg velebit-skog Podgorja“. *Hrvatski dijalektološki zbornik*, Knj. 2:303-323.
- ROGIĆ, Pavle. 1966b. „Antroponimija u naseljima sjevernog Velebita“. *Hrvatski dijalektološki zbornik*, Knj. 2:325-355.
- ROŽIĆ, Vatroslav. 1909. „Prigorje. Narodni život i običaji“. *ZbNŽO*, 13:16-112.
- S. L. B. 1910. „Ženidba u bosanskoj Krajini kotara jajačkog, varcarskog, ključkog i t. d.“. *GJEM*, 12:135-139.
- SAROSÁC, György . 1968. „Baranyai délszláv népszokások 1. Karacsonyi és lakodalmi szokások a sokacoknál és a bosnyákoknál“. *A Jannus Pannonius múzeum évkönyve 1967*:103-122.
- SCHWEIZER, Thomas. 1992. „Interkulturelle Vergleichverfahren“. U: *Ethnologie. Einführung und Überblick*, ur. Hans Fischer. Berlin: Reimer, 421-439.
- SEKELJ Geza. 1925. „Bunjevački običaji (iz Subotice)“. *Književni sever*, 1/3:112-155.

- SEKULIĆ Ante. 1991. „Bački Hrvati: narodni život i običaji“. *ZbNŽO*, 52.
- SEKULIĆ Ante. 1993. „Knjiga o Bunjevcima koja zbunjuje“. *Arhivski vjesnik*, 36:255-306.
- SEMIZ, S. 1903. „Svadbene običaji u Mostaru“. *GIZMS*, 15:586-597.
- SERTIĆ, Zdenka. 1935. „Svadbene običaji jugoslavenskih naroda. Jamnica (Pisarovina - Pokuplje)“. *VjEM*, 1:210-213.
- SKARIĆ Vladislav. 1919. „Porijeklo pravoslavnog naroda u sjevernoj Bosni“ *GIZM*, 30:219-266.
- SKENDEROVIĆ, Robert. 2010. „Podrijetlo Bunjevaca i migracije iz Hercegovine u Podunavlje tijekom XVII. stoljeća – nove interpretacije povijesnih izvora“. *Godišnjak za znanstvena istraživanja*, 2:33–45.
- SKENDEROVIĆ, Robert 2014. „Bunjevački i dalmatinski identitet u ugarskom Podunavlju u razdoblju od 17. do 19. stoljeća“. U: *Bunjevci u vremenskom i prostornom kontekstu*, ur. Milana Černelić, Jadranka Grbić Jakopović, Marijeta Rajković Iveta, Tihana Rubić, Matija Dronjić i Mihovil Gotal. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet Zagreb, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press – Zavod za kulturu vojskovođačkih Hrvata, Subotica, 80-88.
- SKOK Petar. 1919. „Češka knjiga o vlaškom pravu“. *GIZM*, 30:295-316.
- SKOK Petar. 1928. „Iz rumunjske literature o balkanskim Vlasima“. *Glasnik Skopskog naučnog društva*, 3:293-308.
- SKOK Petar. 1972. *Etimologijski rječnik hrvatskog ili srpskog jezika 2*, Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- SMITH D. Anthony. 1996. „The Origins of Nations“. U: *Becoming National. A Reader*, ed. G. Eley, R.G. Suny. New York, Oxford: University Press, 106-130.
- SPAIĆ-VRKAŠ, Vedrana. 1996. *Odrastanje u tradicijskoj kulturi Hrvata – Tučepi*. Zagreb: Naklada MD.
- SPASOJEVIĆ, Vasilije Mijo. 1999. *Svadbarski običaji u Crnoj Gori*. Podgorica: Izdavačko preduzeće „Obod“ AD Cetinje.
- STANIŠA. 1899. „Svatovi“. *Danica ili bunjevačko-šokački kalendar za prostu godinu 1900*, 35-42.
- STANKOVIĆ, Jevrem. 1887. „Čečava s okolicom i stanovnicima svojim“. *Bosanska vila*, 2 (3): 41-44.
- STANOJEVIĆ, Marinko. 1925. „Svadbene običaji u Timoku“. *Letopis Timočke Eparhije*, 3: 47-93.
- STEFANOVIĆ KARADŽIĆ, Vuk. 1867. *Život i običaji naroda Srpskoga*, Beč: u nakladi Ane udove V. S. Karadžića.
- STEFANOVIĆ KARADŽIĆ, Vuk. 1953. *Crna Gora i Boka kotorska*. Beograd: Novo pokolenje.
- STEPANOVIĆ Predrag. 1986. *A Taxonomic Description of the Dialects of Serbs and Croats in Hungary. The Štokavian dialect*. Budapest: Akadémiai Kiadó.
- STOJANČEVIĆ, Vidosava. 1974. „Vranjsko Pomoravlje“. *SEZb*, 86.
- STOJANOVIĆ, Mijat. 1881. *Slike iz života hrvatskog naroda po Slavoniji i Srijemu*. Zagreb: pisac.
- STORELLI, Lucija. 1935. „Svatovski običaji jugoslovenskog naroda. Banići (općina Slano - južna Dalmacija)“. *VjEM*, 1:183-194.
- STRČIĆ, Petar. 1995. „Povijest“. U: *Fotomonografija Novi Vinodolski*, ur. D. Babić, Novi Vinodolski: Tipograf d. d. Rijeka, 9–15.
- SZÁRICS, Jenő. 1842. „A Bunyevácok“. *Regélő Pesti Divatlap*, 81:869-872; 82:886-888.

- SUPEK-ZUPAN, Olga. 1983. „Oni su stupili u svoj budući život: Obred vjenčanja i kulturna mijena u Vinogorju“. *NU*, 20:25-56.
- Š...ić, M. 1988. „Ženidbeni narodni običaji u okolici derventskoj“. *Novi prijatelj Bosne*, 1: 59-91.
- ŠALIĆ, Tomo. 1990. *Vrbica u Đakovštini 1330-1990*. Vinkovci: Privlačica.
- ŠARENAC, Jakov. 1985. „Običaji o rođenju i ženidbi u istočnoj Hercegovini“. *GIEM*, 49:131-162.
- ŠARIĆ, Marko. 2008. „Bunjevci u ranome novom vijeku. Postanak i razvoj jedne predmoderne etnije“. U: *Živjeti na Krivom Putu. Etnološko povijesna monografija o primorskim Bunjevcima*. Sv. 1, ur. Milana Černelić, Marijeta Rajković i Tihana Rubić. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press i Gradski muzej Senj, 15- 45.
- ŠARIĆ, Marko. 2009. „Predmoderne etnije u Lici i Krbavi prema pospisu iz 1712./14. godine. U: *Identitet Like: korijeni i razvitak 2*, ur Željko Holjevac. Zagreb - Gospić: Institut društvenih znanosti Ivo Pilar, Područni centar Gospić, 232-284.
- ŠARIĆ, Marko. 2014. „Seoba Bunjevaca u Podunavlje 1607. godine u svijetlu osmanske politike prisilnog preseljenja stanovništva (sürgün)“. U: *Bunjevci u vremenskom i prostornom kontekstu*, ur. Milana Černelić, Jadranka Grbić Jakopović, Marijeta Rajković Iveta, Tihana Rubić, Matija Dronjić i Mihovil Gotal. Zagreb: Sveučilište u Zagrebu, Filozofski fakultet Zagreb, Odsjek za etnologiju i kulturnu antropologiju, FF press – Zavod za kulturu vojvođanskih Hrvata, Subotica, 45-77.
- ŠIROLA, Božidar. 1938. „Novalja na Pagu. Narodni život i običaji“. *ZbNŽO*, 31 (2):41-134.
- ŠKALJIĆ Abdulah. 1951. „Neki običaji iz Lubove“. *Bilten Instituta za proučavanje folkloru*, 1:105-112.
- ŠKALJIĆ Abdulah. 1953. „O običajima i vjerovanjima u srezu jajačkom“. *Bilten Instituta za proučavanje folkloru*, 2:201-238.
- ŠKARIĆ, Miloš. 1939. „Život i običaji Planinaca pod Fruškom gorom“. *SEZb*, 54:1-275.
- ŠKRBIĆ, Nevena. 2000-2001. „Život mladih, pripreme za brak i sklapanje braka u selima u okolici Novske“. *Studia ethnologica Croatica*, 12/13:145-213.
- ŠKRBIĆ ALEMPIJEVIĆ, Nevena. 2003. „Prilozi poznavanju primorsko-bunjevačkog identiteta“. *Senjski zbornik*, 30:425-444.
- ŠORGIĆ, Josip. 2009. *Kukujevci, ugašena ognjišta*. Osijek: Holeš.
- TANOVIĆ, Stevan. 1927. „Srpski narodni običaji u Đevdelijskoj Kazi“. *SEZb*, 40.
- TOLDI, Zvonimir. 1987. *Nek se spominja i pamti. Život i običaji seljačkog svita u Brockom Posavlju 1*. Slavonski Brod: Samoupravna interesna zajednica kulture općine, Muzej Brodskog Posavlja.
- TOLDI, Zvonimir 1994. *Nek se spominja i pamti. Život i običaji seljačkog svita u Brockom Posavlju 2*. Slavonski Brod: Folklorni ansambl Broda.
- TOMLJENOVIĆ, Ana. 2011. *Smiljan I okolica. Tradicijska kultura, život I običaja u XIX. I prvoj polovici XX. st.* Zagreb – Smiljan: Državni arhiv u Gospiću.
- U. M. 1845. „Običaj svatovski u Sremu“. *Serbskij Letopis za godinu 1845*, 19 (70):37-70.
- UJEVIĆ, Ivan. 1896. „Ženidbeni običaji. b) Iz Imotske i Vrhgorske krajine u Dalmaciji“. *ZbNŽO*, 1:159-162.
- VAKARELSKI, Hristo. 1935. *Bit' i jezik' na trakiiskit' i maloaziskit' B'gari*. Čast 1, Sofija.
- VAKARELSKI, Hristo. 1969. *Bulgarische Volkskunde*. Berlin: De Gruyter.

- VAKARELSKI, Hristo. 1985. „Svatbeni običaji i obredi“. U: *Etnografija na B'lgarija* 3. Sofija: B'lgarska akademija na naukite, 171-192.
- VALENTIĆ, Mirko. 1992. „O etničkom korijenu hrvatskih i bosanskih Srba“. *Časopis za suvremenu povijest*, 24 (3):1-21.
- VATROSLAV. 1909. „Svatovski kum“. *Neven*, 10:74-75.
- VEKARIĆ, Nenad. 1995. *Pelješki rodovi (A-K)* 1, Dubrovnik: Zavod za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku.
- VEKARIĆ, Nenad. 1996. *Pelješki rodovi (L-Ž)* 2, Dubrovnik: Zavod za povijesne znanosti HAZU u Dubrovniku.
- VEŠOVIĆ, R. J. 1935. *Pleme Vasojevići u vezi s istorijom Crne Gore i plemenskim životom susjednih brda*. Sarajevo: Državna Štamparija.
- VINCE-PALLUA, Jelka. 1992. „Tragom vlaških elemenata kod Morlaka srednjedalmatinskog zaleđa“. *Ethnologica Dalmatica*, 1:137-145.
- VINCE-PALLUA, Jelka. 1994. „Razmišljanja i dileme na marginama etnoloških karata - kriza etnologije?“. *Studia Ethnologica Croatica* 6:9-17.
- VINKEŠIĆ, Josip. 1991. „Svatovski običaji u Drenjskom Slatiniku“. *Đakovački vezovi, Jubilarna revija 1967-1991*:21-23.
- VISINTIN, Denis i Marija IVETIĆ. 2007. *Vjenčanja u fragmentima baštine i suvremenog doba*. Pazin: Pučko otvoreno učilište.
- VRČEVIĆ, Vuk. 1883. *Tri glavne narodne svečanosti: Božić, krsna slava i svadba*. Pančevo: Naklada knjižare braće Jovanovića.
- VRČEVIĆ, Vuk. 1891. *Razni članci*, Dubrovnik: Naklada knjižare D. Pretnera.
- VUGDELIJA, Kristina. 2010. „Lokalno, regionalno, etnički/nacionalno - razine i čimbenici identifikacije na primjeru lovinačkog kraja“. *Senjski zbornik*, 37:261-296.
- VUJKOVIĆ L., Ljudevit. 1938. „Bunjevački narodni običaji“. *Subotičke novine* 22. srpnja, br. 29: 3; 29. srpnja, br. 30: 2.
- VUKANOVIĆ Tatomir. 1972. „Etnografija i folklor u književnom stvaralaštvu Borisa Stankovića“. *Vranjski zbornik*, 8:291-348.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1935. Vjerski i društveni život u Crmnici“. *Zapisi, glasnik Cetinjskog istorijskog društva*, 8/14:92-100.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1952. „Svadba u Spiču“. *Stvaranje, časopis za književnost i kulturu*, 7 (9, 10):547-555, 590-609.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1958. „Svadba u Perastu“. *Glasnik Etnografskog instituta Srpske akademije nauke i umetnosti*, 7:141-609.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1959. „Svadba u Škaljarima“. *Glasnik Etnografskog instituta Srpske akademije nauke i umetnosti*, 8:1-13.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1960. *Paštovići. Antropogeografska ispitivanja*. Cetinje: Obod.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1961. „Svadba Muslimana u Ulcinju“. *Glasnik Etnografskog muzeja na Cetinju*, 1:108-121.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1962. „Svadba u Mrkovićima“. *Glasnik Etnografskog muzeja na Cetinju*, 2:69-104, Cetinje.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1969. „Svatbeni običaji u Hercegovskom kraju“. *Glasnik Cetinjskih muzeja*, 2:133-155.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1970. „Svadba u Dobroti“. *Glasnik Cetinjskih muzeja*, 3:223-237.

- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1976. „Svadbeni običaji u Gornjem i Donjem Orahovcu“. *GLEM*, 39-40:271-286.
- VUKMANOVIĆ, Jovan. 1980. *Konavli. Antropogeografska etnološka ispitivanja*. Posebno izdanje Srpske akademije nauka i umetnosti, Odeljenje društvenih nauka 85, Beograd.
- WACE, Alan - THOMPSON, Maurice. 1972. *The Nomads of the Balkans. An Account of Life and Customs Among the Vlachs of Northern Pindus*. London-New York: NY : Methuen & Co Ltd. ; Biblo & Tannen (first published in 1914).
- WEIGAND, Gustav. 1894. *Die Aromunen. Ethnologisch-philologisch historische Untersuchungen 2*. Leipzig: Johann Ambrosius Barth (Arthur Meiner).
- ZEC, Nikola. 1928. „Ženidba. (Dubašnica na Krku)“. *ZbNŽO*, 26:160-173.
- ZORIĆ Snježana i Ivan LOZICA. 1987. „Sažetak diskusije s kolokvija *Istraživanje običaja – termini i pojmovi*“. *NU*, 24:117-130.
- ZUBAC-IŠTUK Ruža. 1994. *Narodno blago i običaji livanjskog kraja*. Vinkovci: Privlačica.
- ŽAGAR Marica. 1940. „Svadbeni običaji u Žitniku u Lici“. *Etnografska istraživanja i građa*, 2:159-165.
30. međunarodna smotra folklor. 1996., ur. Erika Krpan, 17.-21.7. 1996. Zagreb: Koncertna direkcija Zagreb.

Arhivski izvori

Skraćenice za označavanje arhivske građe pojedinih etnoloških institucija:

- IEF = Institut za etnologiju i folkloristiku, Zagreb
- AHAZU OE SZ/NZ/MH = Arhiv Hrvatske akademije znanosti i umjetnosti Odsjeka za etnologiju stara/nova zbirka/Matica hrvatska, Zagreb
- ArhEKA-SR = Arhiv Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu - starija rukopisna građa
- ArhEKA-ZEP = Arhiv Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu - projekt *Združivanja i njihovi etnološki pokazatelji*
- ArhEKA-SO/KIO = Arhiv Odsjeka za etnologiju i kulturnu antropologiju Filozofskog fakulteta u Zagrebu - seminarski radovi kolegija *Svadbeni običaji slavenskih naroda i Komparativna istraživanja običaja*
- NMB = Néprajzi Múzeum Budapest (Etnografski muzej u Budimpešti)

- ADŽAGA, Dubravka. 1997. *Svadbeni običaji (Nuštar kod Vinkovaca)*. ArhEKA-SO/KIO 125.
- AMEGATCHER, Millicent. 1993. *Svadbeni običaji (Krivac kod Delnica)*. ArhEKA-SO/KIO 10.
- ANDRIĆ, Marta. 1999. *Svadbeni običaji u Strizivojni*. ArhEKA-SO/KIO 100.
- BALEN, Maja. 1996. *Svadbeni običaji (Glogovica kod Slavonskog Broda)*. ArhEKA-SO/KIO 53.
- BARHAMOVIĆ, Tomislav. 1996. *Ispitivanje svadbenih običaja u Cetinskoj krajini (selo Otok)*. ArhEKA-SO/KIO 45.
- BARIŠIĆ, Sanja. 1997. *Svadbeni običaji u Lici (sela ispod Plješevice)*. ArhEKA-SO/KIO 459.
- BARJAKTAROVIĆ, Mirko. 1984. *Selo Petnjik*. AHAZU OE NZ 149.
- BEKAVAC, Ana-Marija. 1996. *Svadbeni običaji (Lovreć-Opanci, Imotska krajina)*. ArhEKA-SO/KIO 57.

- BOJIĆ, Zdravka. 1995. *Svadbeni običaji (Tomašica - Moslavina)*. ArhEKA-SO/KIO 156.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1952. *Hrvatske narodne pjesme priče i običaji kotara Poreč i okolice Rovinja*. IEF rkp 88.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1953a. *Hrvatski narodni običaji, priče iz kotara Pazin*. IEF rkp 118.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1953b. *Narodni običaji, pjesme i priče otoka Raba i Luna na Pagu*. IEF rkp 136.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1953c. *Narodni običaji, pjesme i priče otoka Cresa i Lošinja*. IEF rkp 138.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1953e. *Hrvatske narodne pjesme, običaji, priče i drugo kotara Pule II i Lupoglava*. IEF rkp 140.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1953f. *Hrvatske narodne pjesme, običaji i priče iz kotara Delnice*. IEF rkp 141.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1954a. *Narodne pjesme i običaji kotara Knin*. IEF rkp 165.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1954b. *Folklorna građa iz okolice Zadra*. IEF rkp 260
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1954c. *Folklorna građa iz Senja i sjeverne Dalmacije*. IEF rkp 274.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1955a. *Folklor iz Lovinca i okolice*. IEF rkp 271.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1955b. *Folklor iz okolice Gospića*. IEF rkp 275.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1955c. *Folklorna građa iz okolice Perušića i Otočca*. IEF rkp 276.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1955d. *Folklorna građa iz Privlake, Ražanca i okolice*. IEF rkp 278.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1955e. *Folklorna građa iz okolice Brinja i Josipdola*. IEF rkp 279.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1956a. *Folklor Drniške krajine*. IEF rkp 162.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1956b. *Folklorna građa iz Hrvatskog primorja pod Velebitom*. IEF rkp 277.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1957. *Folklorna građa iz Donjeg Lapca i okolice*. IEF rkp. 327.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1958. *Folklorna građa Sinjske krajine*. IEF rkp 328.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1961. *Hrvatski Konavoski narodni običaji*. IEF rkp 386.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1962. *Hrvatski narodni običaji iz okolice Dubrovnika*. IEF rkp 393.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1963. *Folklorna građa iz Dubrovačkog Primorja*. IEF rkp. 433.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1964a. *Folklorna građa Neretljanske krajine*. IEF rkp 729.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1964b. *Folklorna građa sa Pelješca*. IEF rkp 731.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1965. *Folklorna građa Sinja i okolice*. IEF rkp 757.
- BONIFAČIĆ ROŽIN, Nikola. 1976. *Folklorna građa Slavonske Požege i okolice*. IEF rkp 929.
- BOŠKOVIĆ-STULLI, Maja. 1965. *Folklorna građa Sinjske krajine*. IEF rkp 751.
- BULJAN, Ivana i Kristina ŠTEFANEK. 1997. *Svadbeni običaji u Buljanima, Imotska krajina*. ArhEKA-SO/KIO 70.
- BUŠIĆ, Katarina. 2000. *Svadbeni običaji u Babinoj Gredi i Bošnjacima*. ArhEKA-SO/KIO 252.
- CVAR, Nikola. s. a. *Svadbeni običaji u selu Ninčičevo (Dunavska banovina)*. ArhEKA-SR 86.
- ČAKALIĆ, Ivo. 1970. *Starine iz moga prastarog sela i našeg šokačkog kraja*. IEF rkp 801.

- ČERNELIĆ Milana. 1986a. *Svatovske časti (Sombor i okolica, okolica Subotice)*. ArhEKA-ZEP 87.
- ČERNELIĆ Milana. 1986b. *Svatovske časti (Krmote i Krivi put u Primorju)*. ArhEKA-ZEP 109.
- ČERNI, Davor. 1996. *Svadbeni običaji (Mrkopalj u Gorskom kotaru)*. ArhEKA-SO/KIO 136.
- DEISINGER, Margit. 1952a. *Néphit és népszokások, népi játékok, népzene (bunyevác)*. NMB EA 3029.
- DEISINGER, Margit. 1952b. *Néphit és népszokások (bunyevác)*. NMB EA 3031.
- DEISINGER, Margit. 1953. *Délszláv (bunyevác) szokás és népi hitvilág gyűjtés*. NMB EA 4023.
- DEMIR, Senka. 1994. *Svadbeni običaji Slavonske Posavine (posavska sela istočno od Slavonskog Broda)*. ArhEKA-SO/KIO 28.
- DOMAĆINOVIĆ, Vlasta s. a. *Svadba u Nuštru i Bošnjacima*. ArhEKA-SR 114.
- DUVNJAK, Jela. 1996. *Svadbeni običaji (Lipa kod Livna)*. ArhEKA-SO/KIO 60.
- ĐERMANOVIĆ, Zlata. 1947. *Stari svatovski običaji u Vođincima (1886)*. ArhEKA-SR 97.
- ĐILAS, Mira. 1986. *Običaji oko sklapanja braka (Kistanje-Krnete kod Knina)*. ArhEKA-ZEP 71.
- ĐURČEVIĆ, Maja. s. a. *Svadbeni običaji u Slavonskom Kobašu*. ArhEKA-SO/KIO 199.
- FRANIĆ, Lucija. 1987. *Kumstvo (Konavli)*. ArhEKA-ZEP 85.
- FERENČINA, Josip. 1948. *Neki običaji iz Mrkoplja*. ArhEKA-SR 70.
- FEZI, Romana. 1995. *Svadbeni običaji (Gaj - zapadna Slavonija, Kuče - Turopolje)*. ArhEKA-SO/KIO.
- FIŠTREK Zvezdana. 1987. *Kumstvo (Ivanjska kod Čazme)*. ArhEKA-ZEP 113.
- GALIOT, Jadranka. 1993. *Svadbeni običaji (Čeprazlije, Gornji Rujani, Čelebić, Lusnić, okolica Livna)*. ArhEKA-SO/KIO 4.
- HOLJEVIĆ, Željka i Maja LOVRIĆ. 1996. *Svadbeni običaji (Široki Brijeg, zapadna Hercegovina)*. ArhEKA-SO/KIO 44.
- HOLY, Mirela. 1994. *Svadbeni običaji u Moslavini (sela Mala Ludina i Okoli)*. ArhEKA-SO/KIO 42.
- ILIĆ, Josip. 1960. *Narodna nošnja i običaji kod Šokaca u Bačkom Bregu*. AHAZU OE NZ 112.
- HORAK, L. s.a. *Običaji u Koričanima*. AHAZU OE SZ 221.
- HRGA, Mara. 1995. *Svadbeni običaji u selima Čaić i Odžak kod Livna*. ArhEKA-SO/KIO 186.
- HRVATOVSKI, Bogomil (ŠEGVIĆ, Cherubin). 1887. *I. Narodni običaji kod Bokelja; II. Sbirka narodnih pjesama koje se pjevaju po Boki Kotorskoj*. AHAZU OE MH 41.
- IVANČAN, Ivan. 1955. *Folklorna građa iz okolice Gospića*. IEF rkp 185.
- JANJIĆ, Stjepan. 1959-1960. *Svadbeni običaji u Vidovicama, kotar Brčki*. ArhEKA-SR 163.
- KARALIĆ, Lucija. 1967-1968. *Život i običaji iz Gorjana*. AHAZU OE NZ 126.
- KEGALJ, Danijela. 1996. *Svadbeni običaji u Bošnjacima (Županja)*. ArhEKA-SO/KIO 224.
- KESEJIĆ, Antun. 1948. *Svadbeni običaji iz Bača*. AHAZU OE NZ 7a.
- KESEJIĆ, Antun. 1950. *Svatovski običaji iz Bođana*. ArhEKA-SR 31.
- KRAUESEL, Nada. 1955. *Folklorna građa iz okolice Metka*. IEF rkp 218.
- KRAUESEL, Nada. 1956. *Narodni običaji, zagonetke, praznovjerja i liječenje iz okolice Otočca*. IEF rkp 288.
- KRAVIĆ, Milica. s. a. *Svadbeni običaji u Kraljevcima*. ArhEKA-SR 101.
- KREČAK, Marko i Anita PAUN. 1996. *Svadbeni običaji u Donjim Andrijevcima*. ArhEKA-SO/KIO 54.

- KUKICA Lucija i Hana KURTOVIĆ. 1996. *Svadbene običaji u Konavlima (Čilipi, Popovići)*. ArhEKA-SO/KIO 55.
- KVESIĆ, Marija. 1997. *Svadbene običaji na području Širokog Brijega - Mokro, Rasno (zapadna Hercegovina)*. ArhEKA-SO/KIO 118.
- KUZMAN, Koraljka. 1995. *Svadbene običaji (Drenovci i Strošinci, Srijem)*. ArhEKA-SO/KIO 173.
- LAMZA, Marija. s. a. *Svadbene običaji (Topolo kod Stona)*. ArhEKA-SR 15.
- LASIĆ, Ines. 1997. *Svadbene običaji Hrvata u Hrtkocima i Golubincima (Srijem, Vojvodina)*. ArhEKA-SO/KIO 120.
- LUKIĆ, Luka. 1911-1912. *Opis sela Klakarje*. AHAZU OE SZ 128d.
- LJUBIĆ, Ida. 2000. *Svadbene običaji u Širokom Brijegu (Bosna i Hercegovina)*. ArhEKA-SO/KIO 247.
- MARIJAN, Livio i Mirjana SOKOLOVIĆ. 1986. *Običaji životnog ciklusa (Dugi otok, Iž, Sestrunj, Zverinac, Ist)*. ArhEKA-ZEP 90.
- MARAS, Josipa. 1995. *Svadbene običaji (Kijevo kod Knina, Čovini kod Gospića)*. ArhEKA-SO/KIO 155.
- MARINKOVIĆ, Ana. 1995. *Svadbene običaji (Rakitovica kod Donjeg Miholjca)*. ArhEKA-SO/KIO 154.
- MARKOVIĆ, Ivančica. 1995. *Svadbene običaji (Podvinje, Bukovlje, Vranovci, Tomica, Rastušje kod Slavonskog Broda)*. ArhEKA-SO/KIO 27.
- MATOKOVIĆ, Dubravka. 1994. *Svadbene običaji (Češljakovci i Golo Brdo u Požeškoj kotlini)*. ArhEKA-SO/KIO 22.
- MIĆANOV DIVJAK, Galja. 1984. *Običaji oko sklapanja braka (Škare kod Otočca)*. ArhEKA-ZEP 46.
- MIJAKOVIĆ, Magdalena. 1997. *Svadbene običaji (Privlaka, Komletinci, Šiškovci kod Vinkovaca)*. ArhEKA-SO/KIO 466.
- MILIČIĆ, Tanja. 1995. *Svadbene običaji (Oklaj kod Drniša)*. ArhEKA-SO/KIO 142.
- MILIĆEVIĆ, Josip. 1964. *Etnološka i folklorna građa sa ušća Neretve*. IEF rkp 952.
- MILIĆEVIĆ, Josip. 1965-1967. *Folklor Sinjske i Vrličke krajine*. IEF rkp 758.
- MOSER, Antun. s. a. *Svadbene običaji u Podgoraču (Slavonija)*. ArhEKA-SR 181.
- MUSTAPIĆ, Zvonko. s. a. *Život i običaji u Lovreću*. ArhEKA-SR 75.
- NAKIĆ, Ivona. 1994. *Svadbene običaji (Čilipi i Dubravka, Konavli)*. ArhEKA-SO/KIO 24.
- NOŽINIĆ, Dražen. 1986a. *Kumstvo (Odra kod Siska)*. ArhEKA-ZEP 75.
- NOŽINIĆ, Dražen. 1986b. *Kumstvo (Hrastelnica kod Siska)*. ArhEKA-ZEP 94.
- NOŽINIĆ, Dražen. 1987. *Običaji pri sklapanju braka (Stajnica i Križkamenica kod Otočca)*. ArhEKA-ZEP 95.
- NUIĆ, A. 1897-1898. *Etnografska građa iz Duvna*, AHAZU OE SZ 20.
- ODRČIĆ, Renata. 1995. *Svadbene običaji (Gaj - zapadna Slavonija, Kuče - Turopolje)*. ArhEKA-SO/KIO 178.
- OREČ Ivan. 1956. *Svadbene običaji u Posuškom Gradcu (Hercegovina)*. AHAZU OE NZ 68.
- OSTOJIĆ, Marija. 1994. *Svadbene običaji (Gornji Bogićevci, zapadna Slavonija)*. ArhEKA-SO/KIO 25.
- PASCUTTINI, Vesna. 1996. *Svadbene običaji Like (Trojvrh, zaselak Turkalj kod Josipdola i Ogulina)*. ArhEKA-SO/KIO 458.

- PEJIĆ, Branka. 1982. *Nekrvno srodstvo (Đurići i Rajevo selo kod Županje)*. ArhEKA-ZEP 7.
- PERIĆ, Zdenka. 1995. *Svadbeni običaji u dva sela Đakovštine: Koritni i Đurdancima*. ArhEKA-SO/KIO 147.
- PERŠIĆ Vesna. 1993. *Običaji od prošnje do svadbe (Petričina, Križić, Paljevine - Moslavina)*. ArhEKA-SO/KIO 2.
- PETROVIĆ, Tihana. 1985. *Običaji oko sklapanja braka (Vukojevci, Koška, Donja Motičina – Našice)*. ArhEKA-ZEP 47.
- PETROVIĆ, Tihana. 1987. *Svadbeni običaji (Šaptinovci - Našice)*. ArhEKA-ZEP 92.
- PETROVIĆ, Tihana. 1989a. *Svatovska grana (Gorjani, Vuka, Đurdanci - Đakovština)*. ArhEKA-ZEP 133.
- PETROVIĆ, Tihana. 1989b. *Običaji oko sklapanja braka (Gorjani, Punitovci, Selci, Budrovci kod Đakova)*. ArhEKA-ZEP 145.
- PIŠONIĆ, Mijo. 1900? *Svadbeni običaji u Slavanskom Kobašu prije 30. godina*. ArhEKA-SR 179.
- POLJAKOVIĆ, Mirela. 1997. *Svadbeni običaji (Vrbovsko u Gorskom kotaru)*. ArhEKA-SO/KIO 452.
- POPOVIĆ, Dušan. 1948. *Dvije svadbe iz Novog Vinodolskog*. ArhEKA-SR 89.
- PREMUŽ, Vedrana. 1996. *Svadbeni običaji (Garčin kod Slavanskog Broda)*. ArhEKA-SO/KIO 43.
- PRIMORAC, Antonija. 1997. *Svadbeni običaji u selu Humac (jugoistočna Hercegovina)*. ArhEKA-SO/KIO 468.
- PTAŠINSKI, Josip. 1890-1899. *Narodni život Hrvata i Slovenaca u Istri. Istarska ženidba i pir*. AHAZU OE SZ 111.
- RADAN, Stjepan. 1981. *Dalmatinska zagora – ljepote, život i običaja*. AHAZU OE NZ 128b.
- RAGUŽ, Jakša. 1994. *Svadbeni običaji Dubrovačkog Primorja (Osojnik, Majkovi, Točionik)*. ArhEKA-SO/KIO 80.
- RAPO, Vesna. 1983. *Predbračni život i svadbeni običaji (Mišin-Han - Donja Ivanjska kod Banja Luke)*. ArhEKA-ZEP 9.
- RAPO, Vesna. 1987a. *Običaji pri sklapanju braka (Mišin-Han - Ilovače kod Banja Luke)*. ArhEKA-ZEP 102.
- RAPO, Vesna. 1987b. *Običaji pri sklapanju braka (Škabrnja kod Zadra, Rovnjska kod Obrovca)*. ArhEKA-ZEP 103.
- RAPO, Vesna. 1989. *Običaji oko sklapanja braka (Lišani Ostrovički kod Benkovca, Jasenice kod Obrovca)*. ArhEKA-ZEP 127.
- RIHTMAN, Jela. 1954. *Svadbeni običaji u Bakru i okolici*. ArhEKA-SR 151.
- RUBIĆ, Stojan. 1899. *Etnografska građa iz Duvna*. AHAZU OE SZ 61.
- SCHNEIDER, Sanja. 1998. *Svadbeni običaji u Vrpolju*. ArhEKA-SO/KIO 232.
- SELIŠEK, Loreana. 1996. *Svadbeni običaji u selu Kosinjski Bakovac kod Perušića*. ArhEKA-SO/KIO 461.
- SINOŽIĆ, Marina. 1995. *Običaji od prosidbe do svadbe (Oriovac i Slavonski Kobaš kod Slavanskog Broda)*. ArhEKA-SO/KIO 146.
- SKUHALA, Margareta. 1997. *Svadbeni običaji kod Albanaca na Kosovu (sela: Istok, Crnci, Pečka Banja)*. ArhEKA-SO/KIO 123.
- STOJANAC, Dragica s.a. *Ženidbeni običaji u Srijemu (Bobota, St. Laze...)*. ArhEKA-SR 161.

- STOJANOVIĆ, Andrija s.a. *Svadbeni običaji (Babino polje, Mljet)*. ArhEKA-SR 140.
- STRUGAR, Helena. 1998. *Svadbeni običaji u selu Lovinac*. ArhEKA-SO/KIO 462.
- ŠAJBINGER, Hrvoje. 1993. *Svadbeni običaji (Lešnica Velika kod Delnica)*. ArhEKA-SO/KIO 11.
- ŠARIĆ, Ivana. 1995. *Svadbeni običaji (Drenovci i Strošinci, Srijem)*. ArhEKA-SO/KIO 145.
- ŠKARICA, Mato. 1897. *Svadbeni običaji u Dobranjama kod Metkovića*. AHAZU OE SZ 100a.
- ŠKRABALO, Marina. 1993. *Svadbeni običaji (Guče Selo kod Delnica)*. ArhEKA-SO/KIO 12.
- ŠKRBIĆ, Nevena. 1997. *Svadbeni običaji u Bolu i Škipu na otoku Braču*. ArhEKA-SO/KIO 469.
- ŠLOGAR, Željka i Josip VRANČIĆ. 1997. *Svadbeni običaji južnog dijela otoka Pašmana*. ArhEKA-SO/KIO 115.
- ŠPANIČEK, Žarko. 1986. *Običaji pri sklapanju braka (Draž i Gajić kod Belog Manastira)*. ArhEKA-ZEP 72.
- ŠTIGLMAYER, Dinka. 1996. *Svadbeni običaji (Zagrada kod Požege)*. ArhEKA-SO/KIO 174.
- TOMLJENOVIĆ, Dragutin. 1956. *Pastirski život i običaji u Velebitu*. IEF rkp 238.
- TOMAŠ, Zrinka. 1995. *Svadbeni običaji u selima Štefanje i Laminac kod Bjelovara (Moslavina)*. ArhEKA-SO/KIO 157.
- USKOKOVIĆ Sandra. 1994. *Svadbeni običaji (Ćilipi - Konavli; Točionik - Dubrovačko primorje)*. ArhEKA-SO/KIO 23.
- VOJNOVIĆ, Branislava. 1984. *Običaji oko sklapanja braka (Brnaze, Dabar kod Sinja, Starigrad na Hvaru, Staro selo i Selca na Braču)*. ArhEKA-ZEP 37.
- VONDRAČEK-MESAR, Jagoda. 1986. *Običaji pri sklapanju braka (Moravice - Gorski kotar)*. ArhEKA-ZEP 86.
- VONDRAČEK-MESAR, Jagoda. 1987. *Običaji pri sklapanju braka (Lič Vrata, Benkovac Fužinski kod Fužina)*. ArhEKA-ZEP 116.
- VUCELIĆ, Marija. 1963. *Svadbeni običaji u Majkovima*. ArhEKA-SR 244.
- VUKOVIĆ, Marinko. 1994. *Svadbeni običaji (Stupnički Kuti, Bebrina kod Slavenskog Broda)*. ArhEKA-SO/KIO 40.
- ŽEPČEVIĆ, Maja. 1986. *Kumstvo (Potočani kod Požege)*. ArhEKA-ZEP 74.
- ŽULJIĆ, Mijo. 1904-1911. *Narodni običaji u Varešu*. AHAZU OE SZ 60.

Neinventirani rukopisi i terenski zapisi

Skraćenica za označavanje neinventiranih rukopisa:

Dipl. r. - KH FFP SJP = Diplomski rad - Katedra za hrvatski jezik i književnost Filozofskog fakulteta u Pečuhu Sveučilišta Janus Pannonius

- BATINKOV, Marija. 1977. *Svadbeni običaji kačmarskih Bunjevaca*. Dipl. r. - KH FFP SJP
- BUCIĆ, Ivan. s. a. *Terenski zapisi iz Jasenica kod Obrovca* (kopija autorova rukopisa).
- ČERNELIĆ, Milana. 1983. *Terenski zapisi u Mađarskoj (sela: Tukulja kod Budimpešte; Baja, Vancaga, Gornji Sentivan, Matević, Bikić, Aljmaš, Kačmar, Gara u južnoj Mađarskoj)*.
- ČERNELIĆ, Milana. 1984a. *Terenski zapisi iz Đurđina kod Subotice*.
- ČERNELIĆ, Milana. 1984b. *Terenski zapisi iz Jasenica kod Obrovca (južno velebitsko Podgorje) i Pridrage kod Novigrada (Ravni kotari)*.

- ČERNELIĆ, Milana. 1992. *Terenski zapisi u Zaprešiću (kazivanje Marije Boljkovac, prognanice iz Ribnika, Lika)*.
- ČERNELIĆ, Milana. 1996. *Terenski zapisi iz Pazarišta, Lika*.
- ČERNELIĆ, Milana. 1997. *Odabrane pojave iz svadbenih običaja bunjevačkih Hrvata kao izvor za proučavanje njihove etnogeneze* (doktorska disertacija). Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- ČERNELIĆ, Milana. 1999. *Terenski zapisi iz sela Panjići (Podbilo, Krivi put, Velika Kapela) i iz sela Žukalj (Stolac pod Senjskim Bilom, sjeverno velebitsko Podgorje)*.
- ČERNELIĆ, Milana. 2007-2008. *Terenski zapisi iz velebitskog Podgorja*.
- ČERNELIĆ, Milana. 2010. *Terenski zapisi iz Lovinca, Lika*.
- ČERNELIĆ, Milana. 2010-2011. *Terenski zapisi iz Tinja (Ravni kotari), Kruševa i Medviđe (Bukovica)*.
- ČERNELIĆ, Milana. 2012. *Terenski zapisi iz južne Mađarske (sela: Aljmaš, Čavolj, Gara, Kačmar i Vancaga)*.
- DRONJIĆ, Matija. 2009. *Svadbeni običaji na poluotoku Vrmcu, Boka kotorska* (transkripti).
- IŠPANOVIĆ, Marija. s. a. *Doprinos istoriji opštine Mátételke*. Dipl. r. - KH FFP SJP.
- JARAMAZOVIĆ, Biserka. 2011. *Terenski zapisi iz Subotice i okolice (Žednik, Tavankut, Mala Bosna, salaši: Bikovo i Pavlovac), Lemeša, Sombora i okolice (salaši: Rokovci i salaši na Bezdanskom putu)*.
- JASENOVIĆ, Jagica. 1978. *Historija bunjevačkog sela Bikića do oslobođenja*. Dipl. r. - KH FFP SJP.
- PALOŠIJA, Đurđica. 1965. *Značajke, uloga i podrijetlo običaja šišanoga kumstva kod južnih Slavena* (doktorska disertacija). Zagreb: Filozofski fakultet Sveučilišta u Zagrebu.
- ŠIBALIN Zlata. 1972. *Bunjevački običaji u Gari*. Dipl. r. - KH FFP SJP.
- VIDAKOVIĆ, Antun. 1973. *Narodni običaji bunjevačkog sela Gornji Sentivan*. Dipl. r. - KH FFP SJP.
- VUKOVIĆ, Marinko. 2009. *Migracije, održavanje i transformacija identiteta u ruralnim zajednicama slavonske Posavine* (doktorska disertacija). Zagreb: Sveučilište u Zagrebu; Filozofski fakultet.

Bunjevci: ishodišta, sudbine, identiteti

U prvom uvodnom poglavlju s naslovom **Tko su Bunjevci?** autorica se ukratko osvrće na najnovija povijesna istraživanja o Bunjercima, njihovim migracijama na područje sjeverne Dalmacije, Primorja, Like, Gorskog kotara i na prostor Podunavlja (današnje države Srbija i Mađarska) te na njihove identitete u tom povijesnom kontekstu. U istoimenom sljedećem poglavlju obrazlažu se **Teorijski okvir, polazišta i pristupi istraživanju**. Ovom knjigom autorica poduzima nove korake sa svrhom povezivanja ranijih i novijih spoznaja o etnokulturnoj baštini Bunjevaca. Put do tih spoznaja omogućili su projekti *Identitet i etnogeneza primorskih Bunjevaca* (2003. – 2006.) i projekt *Identitet i etnokulturno oblikovanje Bunjevaca* (2008. – 2013.), kojih je bila voditeljica. Na taj način nastoji zaokružiti dugi niz godina posvećenih istraživanju bunjevačke tradicijske i suvremene kulture, njegovome etnokulturnom oblikovanju i njihovim identitetima te na temelju tih saznanja iznijeti utemeljene pretpostavke i ponuditi interpretacije o njihovu ishodištu, sudbinama i mnogostrukim identitetima, u prvom redu na temelju etnoloških pokazatelja. Da bi se to postiglo, specifične kulturne elemente tematski je razvrstala i podvrgnula minucioznoj analizi i usporedbi u prvom redu u svim bunjevačkim ograncima, ali i u širem prostornom kontekstu, ne bi li se na temelju njihova razmještaja u prostoru dobio uvid u povijesne procese koji su utjecali na etnokulturne procese uslijed kojih su se Bunjevci oblikovali kao subetnička skupina u jednom duljem povijesnom vremenskom rasponu. Svi ti kulturni elementi jedan po jedan postupno tvore mozaik koji daje dobru osnovu za interpretaciju ishoda, sudbine i identiteta ove subetničke skupine kroz dulje povijesno razdoblje pa sve do današnjih dana. Utvrđivanje karakterističnog razmještaja razmatranih pojava na prostoru jugoistočne Europe (uz već ranije utvrđene neke druge pojave) dobra je osnova za njihovo dijakronijsko istraživanje primjenom hermeneutičkog povijesnog pristupa, općepoznatom kao kulturnopovijesna metoda. Osnovu istraživanja čine terenska istraživanja autorice i njezinih suradnika u okviru spomenutih projekata pri kojima se nastojala pridržavati polazišta jedne specifične metode prema kojoj se etnograf na terenu stalno kreće od promatranja do analize i natrag jer podatci koje otkriva oblikuju teoriju kojom se koristi, a ona pak usmjerava prikupljanje podataka pa je, dakle, riječ o dvosmjernom komplementarnom procesu koji nije niti indukcija niti dedukcija već retrodukcija. Na taj su se način utvrđeni specifični kulturni elementi provjeravali višekratnim terenskim istraživanjima u svim bunjevačkim ograncima na istim terenima te su potvrđeni značajni podatci koje bez ovakvog retroduktivnog pristupa istraživanju ne bi bilo moguće utvrditi. U poglavlju **Prostorni okvir komparativnog istraživanja pojava iz svadbenih običaja Bunjevaca**, autorica obrazlaže zbog čega istraživanjem obuhvaća čitav prostor jugoistočne Europe. Već su i ranija istraživanja ukazala da pritom posebnu pozornost valja usmjeriti prema kulturnim elementima koji su se u Bunjevaca prema određenim pokazateljima po svoj prilici oblikovali u doticaju s Vlasima, pokretnim starosjedilačkim balkanskim stanovništvom romanskoga govora, te se u komparativnoj analizi razmatraju kulturni elementi i pojave zabilježene u Vlaha na području

Pinda u sjevernoj Grčkoj (konkretno u Samarini i okolnim vlaškim naseljima) i u području sjeveroistočne Srbije. U sljedećem poglavlju daje se **Pregled i kritika korištene literature i izvora** te u jednom kratkom poglavlju naslovljenom **Korištena terminologija** iznose se pogledi autorice na pojmove običaj i obred u kontekstu prikazanih tema iz okvira svadbenih običaja.

Središnju tematsku cjelinu knjige čine **Odabrane pojave iz svadbenih običaja** u okviru kojega se razmatraju tri posebna poglavlja. Dvije razmatrane pojave u ta tri poglavlja imaju gotovo istu prostornu distribuciju. Prvo poglavlje nosi naslov **Svatovska čast kuma** i sastoji se od više potpoglavlja u kojima se razmatraju razni specifični aspekti uloge ovoga svatovskog časnika. Nakon uvodnih razmatranja polazišta za istraživanje ove teme, komparativno se razmatra njegova uloga vjenčanog svjedoka u kombinaciji s drugim svatovskim časnicima, nazivi, opća uloga (u okviru koje se razmatra uloga svatovskog starješine, njegova čast i uloga nevjestina čuvara) te izbor kuma. Ova četiri poglavlja dokumentirana su tematskim etnološkim kartama na temelju kojih se dobiva cjelovitiji uvid u rasprostranjenost tih elemenata na prostoru bivše Jugoslavije, tekstovnom analizom dopunjeno i za ostale prostore jugoistočne Europe. Nadalje se razmatra uloga kumove pratilje kume i njegova pomoćnika. Posebnu tematsku cjelinu čine specifični elementi kumove uloge: obveza da se kuma prvoga pozove u svatove, odlazak po kuma i kumov dar, praćenje kuma, prvi posjeti kumu nakon svadbe i konačno posjećivanje i darivanje kuma tijekom važnijih kalendarskih blagdana. U zaključnim razmatranjima o časničkoj ulozi kuma autorica ukazuje na procese nastajanja i oblikovanja kuma od vjenčanog svjedoka do značajnog svatovskog časnika u svih bunjevačkih ograna. Pokazatelji prostorne zastupljenosti časničke uloge kuma, u prvom redu njegove uloge svatovskog starješine (ali i nevjestina čuvara), načina njegova izbora i specifičnih elemenata njegove uloge, upućuju da bi prostor oblikovanja kumove časničke uloge mogao biti u graničnom prostoru Dalmacije i susjedne zapadne Hercegovine i zapadne Bosne, a osim toga podatci ukazuju da bi taj prostor mogao biti i jugoistočnije od tih područja, na širem južnojadransko-dinarskom graničnom pojasu. Naime, potvrda tih pojava ima duž čitave te granice, od Sinjske krajine i Livanjskog polja, preko područja ušća Neretve, Pelješca i čitave južne Dalmacije sve do Boke kotorske i Crnogorskog primorja sa zaleđem. Na temelju razmatranja ovih elemenata kumove uloge može se krenuti od pretpostavke da je časnička uloga kuma, izrasla iz njegove primarne uloge vjenčanog svjedoka, nastala i oblikovala se u susretu i preplitanju predslavenskog, slavenskog i kršćanskog kulturnog sloja na prostoru jugoistočne Europe. Naziv kum se i u primorsko-ličkim i podunavskim bunjevačkim ograncima proširio na novu svatovsku čast koja se oblikovala iz uzajamnog prožimanja osnovnih srodnih elemenata uloge *staroga svata*, časnika slavenskog podrijetla i *nuna*, časnika romanskog (vlaškog) podrijetla. Kao rezultat tih prožimanja nastao je i oblikovao se kum kao novi svatovski časnik, u okviru čije su osnovne uloge postupno prevladali elementi uloge vlaškog časnika.

Slijedi drugo poglavlje s naslovom **Specifični oblici darivanja nevjeste**, podijeljeno u nekoliko tematskih potpoglavlja: Nošenje kolača i drugih darova budućoj

nevjesti u predsvadbenom razdoblju – u okviru kojega se posebno razmatraju sljedeći elementi: sadržaj i način darivanja, specifični nazivi za posjete sa svrhom darivanja i darovatelje te Srodni elementi predsvadbenog darivanja s obvezom darivanja nevjeste nakon vjenčanja. Sljede potpoglavlja: Mladoženjina obitelj ima obvezu darovati nevjesti vjenčano ruho; Darivanje nevjeste kolačem i/ili drugim darovima na važnije kalendarske blagdane nakon svadbe, Sakupljanje novca na kolač i Uzdarje u novcu nevjesti za poljubac.

Trećim poglavljem obuhvaćeni su **Specifični običaji i obredi u svadbenim običajima**. To su sljedeći običaji tj. potpoglavlja: Specifični elementi vezani uz vodu u svadbenim običajima (prijelaz preko vode ispred nevjestina i/ili mladoženjina doma, obaranje posude s vodom, a posebno se razmatra i suodnos ova dva običajna postupka); Ulazak nevjeste u mladoženjin dom preko bijelog platna/ćilima; Odvajanje nevjeste ili mladenaca od svatova; Odvajanje muških od ženskih svatova; Specifični elementi vezani uz jabuku u svadbenim običajima (jabuka kao znak pozivanja svatova i rasijecanje jabuke na dvije polovice); Dva karakteristična vjerovanja vezana uz svadbenu povorku (susret dvije nevjeste; okretanje nevjeste u svadbenoj povorci); Okvirni osvrt na pojave izvan užeg izbora tema i Završni osvrt na odabrane teme iz svadbenih običaja.

U okviru **Zaključnih razmatranja** autorica daje osvrt na **Procese oblikovanja prostornog mozaika specifičnih elemenata razmatranih pojava iz bunjevačke tradicijske kulture**. Na temelju raščlambe specifičnih elemenata u bunjevačkim svadbenim običajima Bunjevaca te njihove pojavnosti na prostorima jugoistočne Europe, nastoji se dešifrirati kakve spoznaje donosi tim postupkom oblikovani mozaik koji se slagao element po element i postupno poprimao prepoznatljivu fizionomiju. Na taj način moguće je utvrditi uže područje njihova prožimanja s vlaškim elementima, s jedne strane, i putove njihova širenja u prostoru, s druge strane. Brojni specifični elementi u bunjevačkim svadbenim običajima, predstavljeni u prethodnim poglavljima, tvore tkivo i sadržaj toga mozaika. Istovremeno ukazuju i na načine njihova nastajanja i oblikovanja, kao i na pravce njihova širenja u prostoru. Nadalje, u potpoglavlju **Prostorni raspored kombinacije specifičnih elemenata bunjevačke svadbe**, utvrđenih na osnovi raščlambe građe u središnjim poglavljima ove studije, autorica prikazuje distribuciju tih kulturnih elemenata u prostoru sa svrhom utvrđivanja mogućih ishodišnih prostora bunjevačke pradovine i putove prenošenja njihovih kulturnih dobara prema sjeveru i zapadu, što je predmet rasprave u zaključnom osvrtu pod naslovom **Zaključno o mogućim bunjevačkim ishodištima**. U njima ukazuje na moguća bunjevačka ishodišta te iznosi sljedeću tezu: na osnovi etnoloških, lingvističkih i izvjesnih povijesnih pokazatelja, začetke nastajanja bunjevačkih Hrvata moguće je tražiti na prostorima tzv. Crvene Hrvatske. Bez obzira je li taj pojam za ovo područje u okviru današnje države Crne Gore povijesno utemeljen (nije na etnologu da se bavi rješavanjem takvih pitanja), čini se da za njega ima opravdanja u etničkom smislu, ako imamo u vidu hrvatske tragove na tom prostoru. Još je dolaskom Slavena na jug mogla započeti njihova asimilacija zatečenog romanskog stanovništva (a možda dijelom i

albanskog), koja se mogla nastaviti i kasnijim vlaškim nomadskim selidbama prema Jadranu. Širenjem srpske države prema ovim prostorima mijenjala se i etnička i jezična struktura stanovništva, a Hrvati su bivali potiskivani prema primorskim krajevima, u kojima i danas obitavaju (Boka kotorska). Jedan dio toga stanovništva napuštao je te prostore u pravcu sjeverozapada prema Neretvi, gdje je već boravilo srodno hrvatsko stanovništvo ikavskoga govora, dok se preostali dio postupno jekavizirao. Može se nadalje pretpostaviti da se iz te skupine hrvatskog stanovništva, koje se povlačilo s krajnjih rubnih hrvatskih etničkih prostora i sačuvalo svoj karakteristični ikavski govor, oblikovala osebujna hrvatska skupina Bunjevaca. Asimilacija zatečenog romanskog stanovništva mogla je nastupiti i završiti još ranije na njihovu ishodišnom prostoru, a mogla se nastaviti i na novim područjima koja su u tranziciji naseljavali bunjevačke skupine Hrvata, bez obzira na to je li u to vrijeme ovaj etnonim postojao, što nije moguće utvrditi bez dostupnih povijesnih dokumenata. S pritjecanjem novih vlaških elemenata s jugoistoka, ukupno stanovništvo ovih prostora dolazilo je ponovno u doticaj s Vlasima. Stoga nije moguće sasvim pouzdano odvojiti Bunjevce od ostalih srodnih hrvatskih skupina. Budući da su bunjevačko-vlaški zajednički elementi zastupljeni na tim krajnjim mogućim hrvatskim ishodišnim prostorima, može se pretpostaviti da su se procesi njihove asimilacije starosjedilačkih skupina i/ili međusobnih kulturnih doticaja dobrim dijelom zbivali još na tim prostorima. Vrijeme zadržavanja ove hrvatske skupine na njihovu novom pretpostavljenom ishodišnom prostoru i u tranzitnim područjima prema Neretvi i preko Neretve nije moguće sasvim precizno utvrditi. Mogli su na tom krajnjem rubnom hrvatskom etničkom području boraviti od vremena doseljavanja starijih slavenskih doseljenika pa sve do 13. stoljeća. U to vrijeme dio stanovništva mogao je uslijed srpske ekspanzije napustiti svoje matično područje i pomicati se prema zapadu, postupno sve do zapadne Hercegovine i zapadne Bosne i susjednog dalmatinskog zaleđa, gdje im se već prema povijesnim podacima može ući u trag. Mogli su se dijelom zadržavati, a manje skupine i ostajati na potezu između Boke kotorske i Neretve. Na njihove tragove na tim područjima ukazuju određeni etnološki pokazatelji. Bilo bi zanimljivo utvrditi ima li možda traga i bunjevačkim prezimenima, da bi se na taj način dodatno mogli potkrijepiti njihovi tragovi i na tom prostoru sve do pretpostavljenog ishodišta. Proces njihova daljnjeg oblikovanja i profiliranja u prepoznatljivu etničku skupinu mogli su se nastaviti u doticajima sa srodnim hrvatskim stanovništvom krajeva prema kojima su se povlačili. Na temelju tragova kulturnih elemenata na tim prostorima moguće je pretpostaviti da krajnje bunjevačko područje možda i nije daleko od rijeke Bunë (što je albanski naziv za rijeku Bojanu) i da su skupine hrvatskog stanovništva, koje su tijekom svojega oblikovanja i razvitka nazvane Bunjevcima, u određenom povijesnom razdoblju možda boravile između dvije Bune. Jedna bi bila u južnom graničnom pojasu s Albanijom, a druga je dobro znana rječica, kada je riječ o Bunjevcima, koja utječe s istočne strane u Neretvu. Mnogi istraživači su na osnovi naziva rijeke Bune pokušavali izvoditi značenje etnonima Bunjevac. Valja reći da je upravo takvo tumačenje sačuvano u pučkim predajama pa se možda pri pokušaju konačnog utvrđivanja njegova nastanka ne bi smjela posve zanemariti i pučka etimologija, kao

posljedica povijesnog sjećanja, tim više što etnološki pokazatelji upravo ukazuju na bunjevačke tragove na širokom prostoru koji se pruža na potezu između jedne manje i druge nešto veće rijeke Bune. Autorica je čula od jedne kazivačice u Baji osamdesetih godina 20. stoljeća da su Bunjevci došli iz Albanije, no to joj se tada ipak činilo malo vjerojatnom. Kada je riječ o predaji nije uvijek lako odrediti omjer zbiljskog i izmišljenog. Međutim, u svjetlu novih etnoloških spoznaja ta se predaja sada čini vjerojatnijom. Etnološki pokazatelji upućuju na bunjevačke tragove vrlo blizu albanskom etničkom prostoru.

Na temelju iznesenoga autorica smatra da su etnološki pokazatelji dali nove indicije za utvrđivanje etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca. Čini se da bi se daljnjim etnološkim, povijesnim, lingvističkim, antroponimijskim, demografskim, topografskim i antropološkim istraživanjima, polazeći od te već utvrđene osnove, pretpostavka o etnokulturnim i etnolingvističkim procesima na prostorima nove moguće ishodišne bunjevačke pradomovine, mogla dodatnim argumentima još i više potkrijepiti. Knjigu završava u istoimenom potpoglavlju s osvrtom na **Suodnos identiteta, etnokulturnih/etnogenetskih procesa oblikovanja Bunjevaca u povijesnoj perspektivi**. Na svim prostorima na kojima Bunjevci danas borave subjektivni aspekti njihova identiteta jače su izraženi upravo na područjima na kojima su bolje sačuvani njihovi kulturni sadržaji. Dok su se neki zadržali do današnjih dana, drugi žive samo u sjećanjima kazivača, no i kao takvi značajan su pokazatelj procesa etnokulturnog oblikovanja Bunjevaca, konstrukcije njihovih identiteta i, na kraju krajeva, njihove sudbine.

Bunjevci: Origins, Destinies, Identities

The opening chapter titled **Who are Bunjevci?** gives a brief overview of the latest historical research into the Croatian (sub)ethnic group of Bunjevci, their migrations to Northern Dalmatia, Primorje (the Croatian Littoral), Lika, Gorski Kotar (Mountain District) and the Danube area (today – Serbia and Hungary) and their respective identities in the given historical context. The next chapter of the same title discusses the **Theoretical Framework, Sources and Research Approaches**. The author of the book takes new steps aiming to unite earlier and the latest understandings of the Bunjevci ethnic and cultural heritage. The road to those understandings was paved by two projects led by the author – *The Identity and Ethnogenesis of the Primorje Bunjevci* (2003-2006) and *The Identity and Ethnocultural Shaping of Bunjevci* (2008-2013). The book aims to conclude a quite a number of years spent researching the Bunjevci traditional and contemporary culture, their ethnocultural shaping and their identities, and finally, based upon those understandings, to propose well-founded hypotheses and try to interpret their origins, destinies and multiple identities, primarily relying on ethnological evidence. For this purpose, the author turns to thematic classification and detailed analyses of specific cultural elements, primarily comparing them in all the Bunjevci branches as well as in a context of a wider area. Thus with the knowledge of their territorial distribution one gains an insight into historical processes influencing the ethnocultural processes of shaping the Bunjevci as a subethnic group over a longer stretch of time. All of those cultural elements work together to gradually form a fine mosaic which makes a solid foundation for interpreting origins, destinies and identities of this (sub)ethnic group over a longer period of time in history up to the present time. Determination of a characteristic distribution of the observed phenomena on the territory of Southeast Europe (alongside some other phenomena already previously determined) lays a good foundation for their diachronic research with the use of hermeneutical historical approach commonly known as the cultural historical method. The research is based on fieldwork carried out by the author and her associates as part of the projects mentioned above. It rests upon a specific method according to which the ethnographers on the field go back and forth from observation to analysis and vice versa because the data they find propose the theory they use and it, in turn, directs collecting the data; therefore, it is a two-way complementary process – not induction, nor deduction, but retroduction. In this manner, certain specific cultural elements previously determined are being checked by multiple fieldwork carried out on the same sites in all Bunjevci branches and consequently a lot of important data is confirmed, which would not be possible without the retroductive approach. In the chapter titled **Territorial Context of Comparative Research into Phenomena pertaining to Bunjevci Wedding Customs** the author explains the reason for covering the whole region of Southeast Europe. Previous research has already suggested that special attention be drawn towards cultural elements characteristic of the Bunjevci that most probably came into existence

through contact with the Vlachs, Romance-speaking nomad people indigenous to the Balkans. Therefore, the comparative analyses also focus on cultural elements and practices observed by the Vlachs of the Pindus in northern Greece (Samarina and the surrounding Vlach area) and those inhabiting north east Serbia. Within the given framework of research the next chapter gives **An Overview and Critique of References and Sources** and a brief chapter titled **On Terms Used** offers the author's explanation of the terms *custom* and *ritual* in the context of the discussed wedding customs.

The central part of the book is dedicated to **Selected Phenomena within Wedding Customs** which comprise three separate chapters. Two of the phenomena discussed here share almost identical territorial distribution. The first chapter titled **The Wedding Role of the Best Man** consists of several subheadings that examine various specific aspects of the role of the best man. After introducing the topic, the author analyzes comparatively his role of a wedding witness as combined with other wedding party members, as well as the names, his general role (including the role of the wedding master, his duty and the role of the bride's protector) and the choice of the best man. These four chapters are documented in thematic ethnographic maps which offer a more complete insight into the distribution of the elements in Former Yugoslavia. In addition, textual analyses are added for the rest of Southeast Europe. The chapters also discuss the role of the best man's female companion as well as his assistant. A separate section is reserved for the specific elements of the role of the best man: the obligation of inviting him first to the wedding, collecting him and the gift from him, seeing him off, the first visit paid to the best man after the wedding and finally visiting him and gift-giving for some of the most important holidays during the year. In her final remarks on the role of the best man, the author points to the processes of his development from a wedding witness to the key wedding party member within all the Bunjevci branches. As shown by indicators of the distribution of the best man role, primarily as a wedding master (and the bride's protector, too), the manner of choosing him and certain specific elements of his role – the best man as such might have originated in the area around the border of Dalmatia and the neighbouring western Herzegovina and western Bosnia. However, the data suggest that the actual area might be even more to the southeast of the mentioned one, encompassing a wider south Adriatic-Dinaric border region: this phenomena has been confirmed alongside the entire border – from Sinjska Krajina and Livanjsko Polje (the Livno Field), across the Neretva River delta, peninsula of Pelješac, the entire South Dalmatia, all the way down to Boka Kotorska (The Bay of Kotor) and the Montenegrin coast with the hinterland. The analyses of the elements of the best man's role suggest that this specific role has derived from his primary one – of a wedding witness, further developing by meeting and intertwining with pre-Slavic, Slavic and Christian cultural layers on the territory of Southeast Europe. Within the Primorje-Lika Bunjevci and The Danube area Bunjevci branch the term best man (*kum*) has been widened thus shaping a new wedding honour attendant's role that came about by interla-

cing similar elements of two other roles – the one of Slavic origin termed *stari svat* (chief attendant) and another of Romanian (Vlach) origin – *nun*. Finally, in the new wedding role of *kum*, formed as a result, the elements of the Vlach role of *nun* gradually prevailed.

The second chapter is titled **Specific Forms of Gift Giving**. It is divided into several subheadings, one of which is: Bringing Cake and Other Gifts to the Future Bride Prior to the Wedding – wherein the author considers the following elements: the content and the form of gift giving, the specific terms used for the visits and the visitors/gift givers, as well as comparability between the two practices of gift giving – the one before and the other after the wedding, which is obligatory. Other subheadings follow: The Obligation of the Groom's Family to Present the Bride with a Wedding Dress; Presenting the Bride with a Cake and/or Other Gifts for Major Holidays After the Wedding; Collecting Money onto the Cake; A Gift of Money Given to the Bride in Exchange for a Kiss.

The third chapter covers **Specific Wedding Customs and Rituals** as follows: Specific Elements Pertaining to Water within Wedding Customs (watercrossing in front of the bride's and/or the groom's home, toppling a pot of water, as well as the correlation between the two practices); The Bride Entering the Groom's Home by Treading on White Linen/Rug; Separating the Newlyweds or the Bride from the Rest of the Wedding Party; Separating the Male from Female Wedding Party Members; Specific Elements Pertaining to the Apple within Wedding Customs (an apple extended as an invitation to the wedding and the practice of halving an apple); Two Distinctive Beliefs regarding the Wedding Procession (an encounter of two brides; the bride looking back in the wedding procession); A Brief Overview of the Phenomena aside from the Selected Topics and the Final Remarks on the Selected Topics within Wedding Customs.

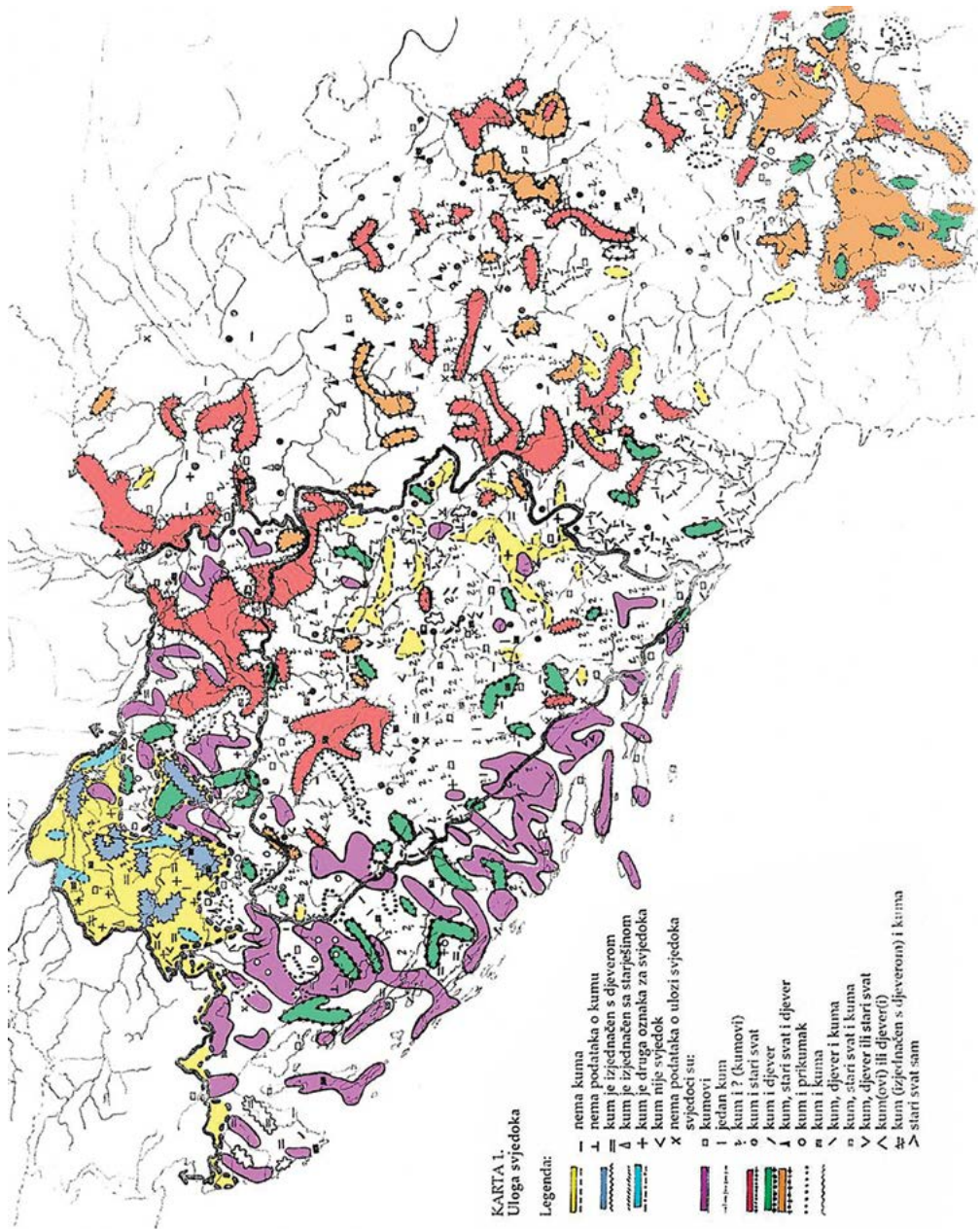
In the **Final Remarks** the author gives an overview of the **Processes of Developing the Territorial Mosaic of Specific Elements of the Examined Phenomena within Bunjevci Traditional Culture**. Through analyses of specific elements of the Bunjevci wedding customs, as well as their distribution on the territory of Southeast Europe, the author aims to interpret the knowledge behind the mosaic pieced together in this way, element by element, thus taking on a recognizable physiognomy. In this manner one can determine the particular area of their interfusion with the Vlach elements on one hand and the way they were spreading on the other hand. Various specific elements of the Bunjevci wedding customs, examined in the previous chapters, make the body and the content of this mosaic. They also point to the manner of their development and origins, as well as the directions of their spreading. The chapter titled **Territorial Distribution of a Combination of Specific Elements of Bunjevci Wedding**, which is determined based on the analyses of the source material given in the middle chapters of the book, shows distribution of the cultural elements with the aim of specifying potential original homeland of the Bunjevci and the ways their cultural assets were passed on further north and west. The latter is discussed in the

final overview given in **Final Remarks on the Potential Origins of Bunjevci**, where the author points to possible points of origin of the Bunjevci and proposes the following: based on ethnological, linguistic and certain historical indicators the origin of the Bunjevci Croats should be looked for on the territory of the so called Red Croatia. Regardless of whether this entity, which is now part of Montenegro, is historically founded (it is not up to ethnologists to deal with these issues), there seem to be grounds for it in ethnic sense, considering the traces left by Croats on this territory. Since as early as Slavs came to the south, they might have started to assimilate the local Romance population (perhaps even Albanian in part), and this process might have continued later on due to Vlachs' nomadic migrations towards the Adriatic. The expansion of the Serbian state into this region propelled ethnic and linguistic changes in population structure and Croats were pushed further towards the sea, where they still reside today (The Bay of Kotor). A part of the population left the area moving further northeast for the Neretva River, only to join similar local Croatian population fostering the Ekavian accent, while the rest of population that stayed gradually adopted the Ijekavian accent. In addition, one can assume that precisely from the ranks of this part of Croatian population that was pushed forward from the farthest Croatian ethnic frontier, thus saving their characteristic Ikavian accent, rose a distinctive Croatian sub(ethnic) group – the Bunjevci. Assimilation of the local Romance population might have come about and ended even earlier in their original habitat or this process might have continued on the new territories that were inhabited by the Bunjevci Croats in the course of their transition (regardless of whether the very ethnonym *Bunjevac* existed at the time or not – which is not possible to determine without any historical documents available). With the new Vlach elements coming from the southeast the total population of the region came into contact with Vlach heritage once again. Therefore, it is not possible to separate clearly the Bunjevci from the rest of Croatian (sub) ethnic groups. Since the Bunjevci-Vlach common elements are present at the very place considered to be the potential point of origin of Croats, one can assume that their assimilation of the indigenous population found in the region, as well as their mutual cultural influence, took place for the most part in that very region. It is not possible to determine precisely how long this group of Croats resided at their supposed point of origin or when exactly they transited towards and across the Neretva River. They might have lived at this farthest Croatian frontier since the time the first Slavic settlers came to the region, until as late as the 13th century. Due to Serbian expansion at the time, they might have left their original home gradually migrating westward towards western Herzegovina, western Bosnia and the neighbouring Dalmatian Hinterland, wherein historical evidence of their presence can be found. Also, some of them might have stayed for some time or even settled along the way between the Bay of Kotor and the Neretva river. Certain ethnological indicators point to their presence in the mentioned area. It might be worthwhile investigating whether there is any trace of any Bunjevci surnames, to add to the existing evidence of their presence in that area as well – all the way down to their supposed point of origin, according to the latest ethnological indicators. The

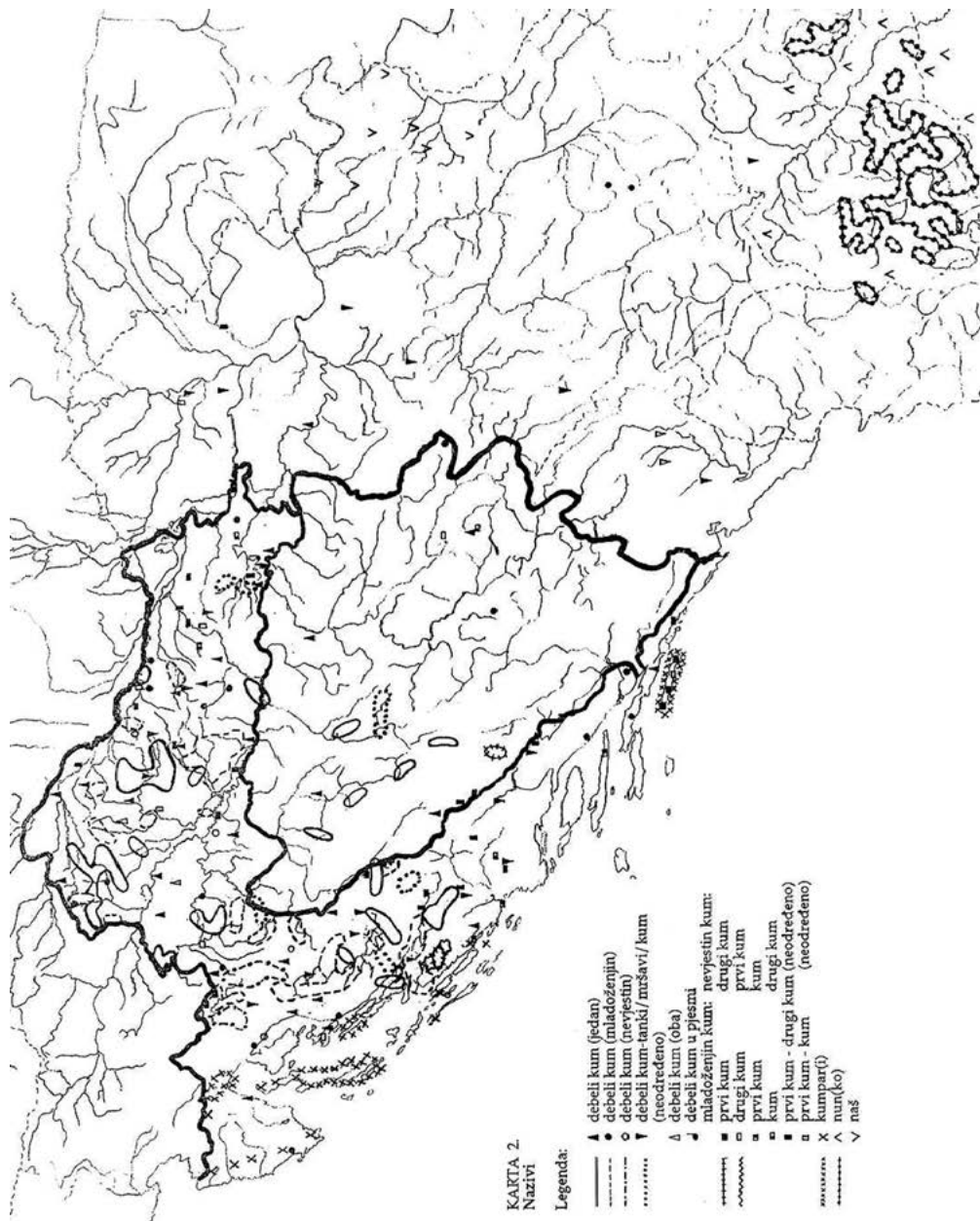
process of their further development and shaping into a distinctive ethnic group might have continued through their contact with similar Croatian population of the area they migrated to. The traces of cultural elements found in the area suggest that the farthest Bunjevci frontier might be not far away from the Bunë River (Albanian name for the Bojana River) and that the groups of Croats that in time became known as Bunjevci might have resided between the two Buna Rivers once. One would be in the south, on the border with Albania, and the other is the well known rivulet commonly associated with Bunjevci, flowing into the Neretva River from the east. Many researchers tried to derive the ethnonym Bunjevac from the name of the Buna River. Folk tradition is also in favour of this interpretation and perhaps folk etymology should not be completely dismissed when searching for the Bunjevci origin, for it is a testimony of a historical memory, especially since the ethnological indicators also confirm the Bunjevci traces in the wider area between the two Buna rivers. Back in the 1980s the author heard an account in Baja (Hungary) that Bunjevci came from Albania, which at the time she deemed quite unlikely. When it comes to folk (oral) tradition, it is sometimes difficult to separate the real from the imagined. However, in the light of the latest ethnological findings, the claim does not seem so unlikely any longer. Ethnological indicators point to traces of Bunjevci very near the ethnic Albanians' territory.

Based on everything said above, the author finds that ethnological indicators have given new clues for determining the process of ethnocultural shaping of Bunjevci. Starting from the given assumption, it seems that further ethnological, historical, linguistic, anthroponymic, demographic, topographic and anthropological research might provide additional evidence for the proposed ethnocultural and ethnolinguistic processes in the new supposed original home of the Bunjevci. The author finishes her book by giving an overview of **Correlation between Identities, Ethnocultural/Ethnogenetic Processes of Shaping Bunjevci in a Historical Perspective**. In the overall territory settled by the Bunjevci today subjective aspects of their identity are more pronounced precisely in those areas where their cultural heritage is better preserved. Although the latter is partly kept only in collective memory, this too serves as an important indicator of the processes of ethnocultural shaping of the Bunjevci, forging their identities and finally their destinies.

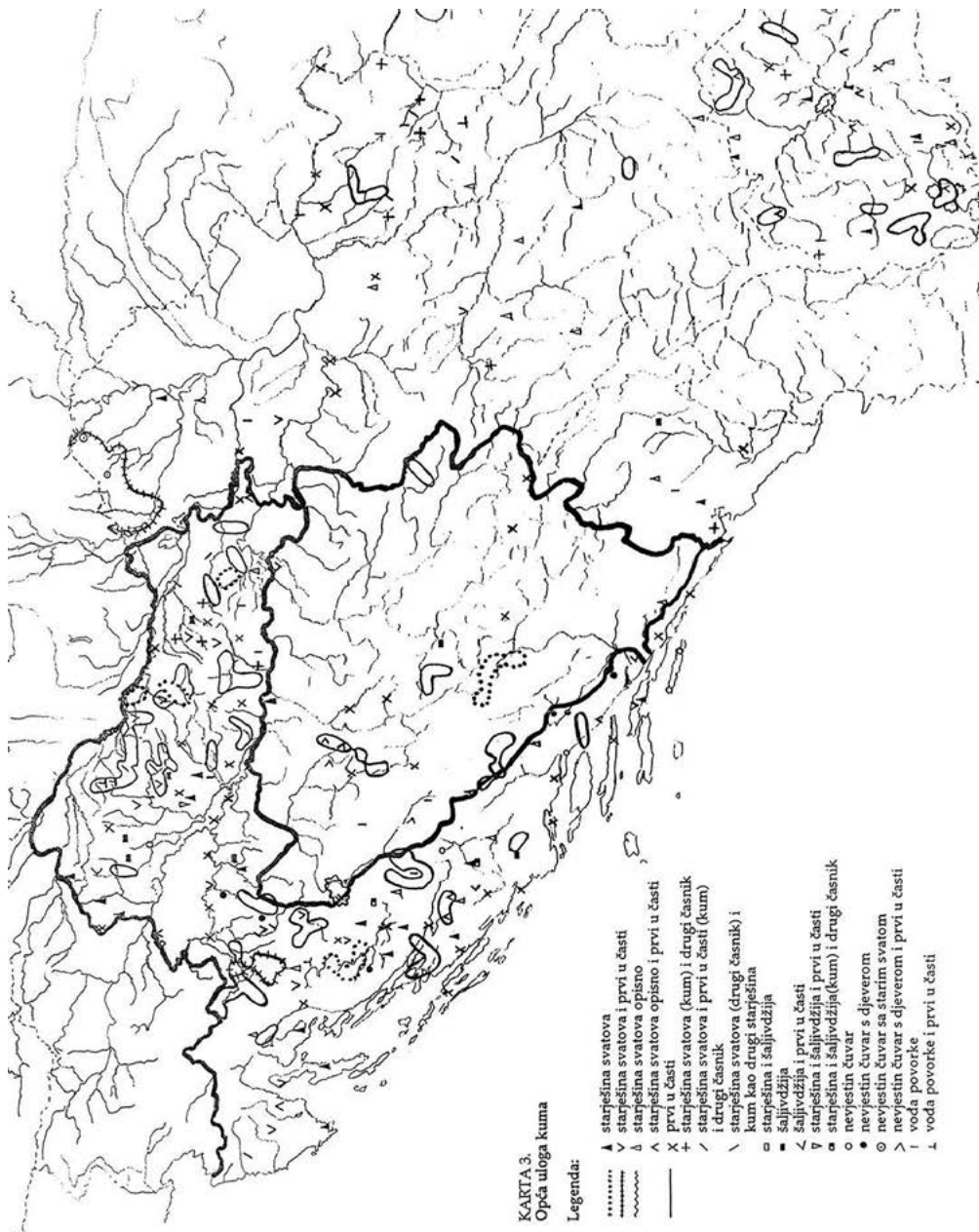
Prilozi:



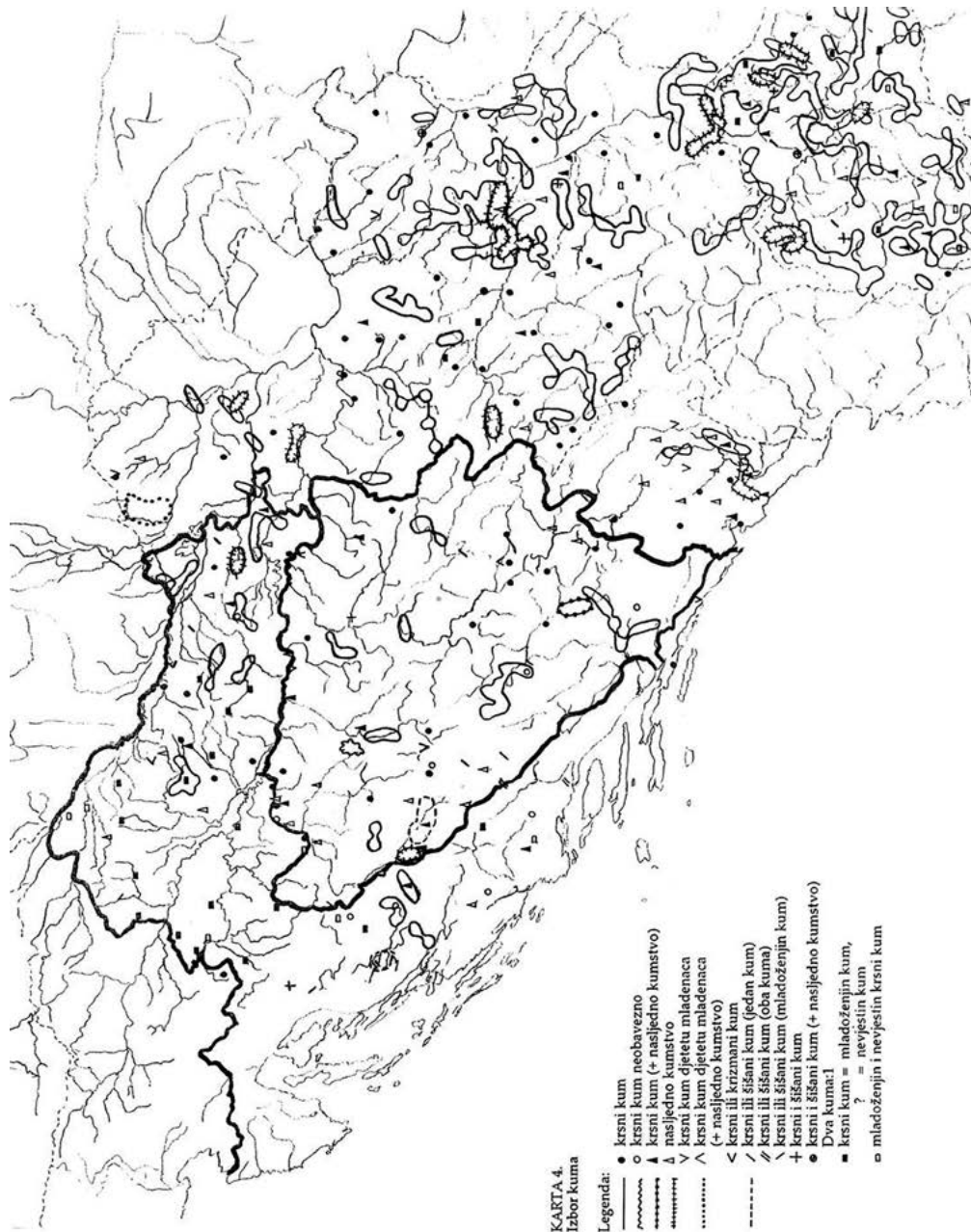
Etnološka karta 1: Uloga svjedoka



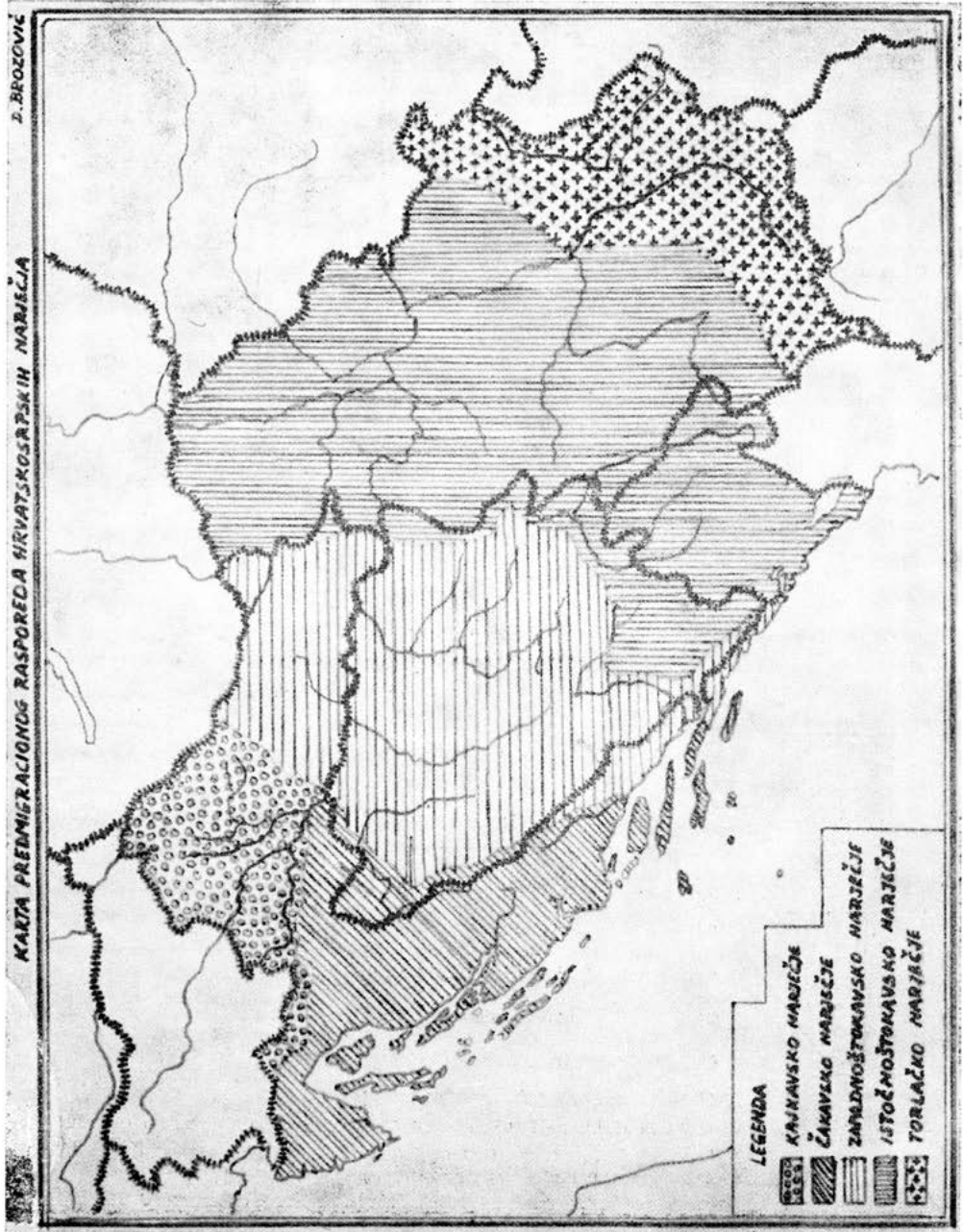
Etnološka karta 2: Nazivi



Etnološka karta 3: Opća uloga kuma



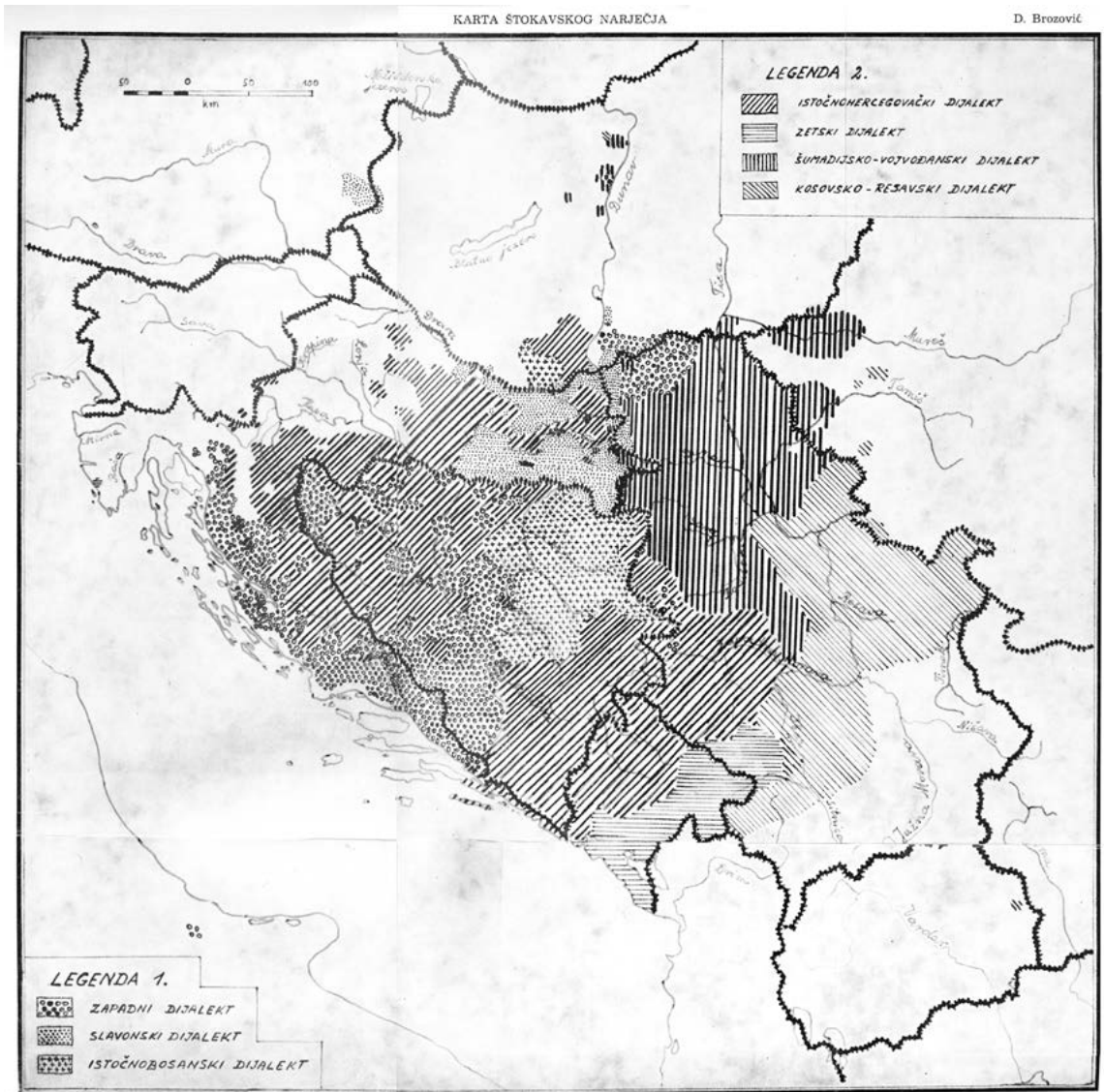
Etnološka karta 4: Izbor kuma



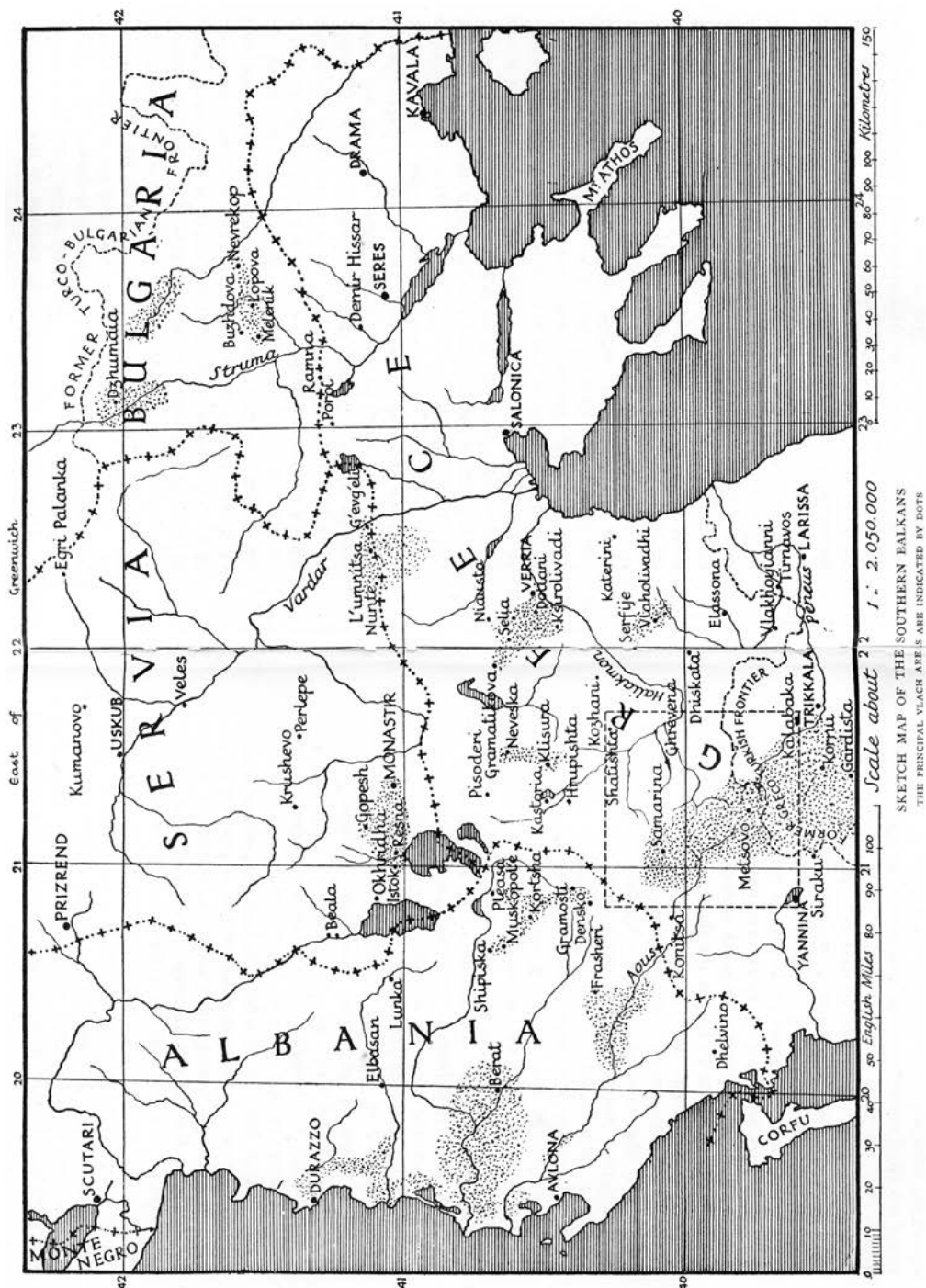
Dijalektološka karta 1. Karta predmigracijskog rasporeda hrvatskih i srpskih narječja (prema Brozović, 1970)



Dijalektološka karta 2. Karta današnjeg rasporeda hrvatskih i srpskih narječja (prema Brozović, 1970)



Dijalektološka karta 3. Karta štokavskog narječja (prema Brozović, 1970)



Karta južnog Balkana s označenim vlaškim područjima (prema Wace i Thompson, 1972)