

Originalni naučni rad
UDK 398.32(497.11)
338.48-6:2(497.11)

Дамир Грошин, докторанд*
Филозофски факултет у Београду
Одељење за социологију

ЗАВЕТИНЕ ОД СЕОСКИХ ВЕРСКИХ СВЕТКОВИНА ДО МАНИФЕСТАЦИЈА СЕОСКОГ ТУРИЗМА: ПРВИ ДЕО – ОПШТА СЛИКА

Апстракт: Текст је интерпретација дела налаза интердисциплинарног квалитативног феноменолошког истраживања генезе институције заветине које смо реализовали у периоду од маја 2014. до јуна 2015. године у оквиру изборног курса Социологија религије на докторским академским студијама на Одељењу за социологију, а који води редовни професор др Милан Вукомановић. Интерес да се бавимо овим сеоским верским светковинама није проистекао из потребе да забележимо и синтетичемо податке у вези са њима, него из запажања да је у нашем родном селу Меленци (али и у другим селима и мањим урбаним срединама у његовом окружењу) од времена ревитализације његове сеоске славе 1990-их година њена прослава мање у служби задовољења религиозних потреба становништва, а више у функцији туристичке промоције села у друштвеном окружењу – настојали смо да сазнамо шта се догодило. Заправо, текст је општи део рада *Заветине од сеоских верских светковина до манифестација сеоског туризма: случај заветине села Меленци у средњем Банату* који смо написали у оквиру поменутог курса.

Кључне речи: Заветине, сеоске верске светковине, сеоски туризам, Србија.

Увод

Квалитативним феноменолошким истраживањима се бавимо дуги низ година, а неретко су у њиховом фокусу теме у вези са средњобанатским селом у коме живимо, Меленцима. Премда смо социолошког звања, у њима смо неговали интердисциплинаран приступ. Од маја 2014. до јуна 2015. године реализовали смо истраживање чији је предмет интересовања била меленачка заветина Света Тројица – Духови, посебно њено прослављање у контексту текуће ревитализације народног религијског живота у Србији. Наравно, осим конкретном заветином, кроз ослањање на постојећу релевантну етнолошку, социолошку, туризмолошку и историјску литературу, нужно смо се бавили и генезом заветина уопште, такође стављајући акце-

* damirgrosin@mts.rs

нат на савремене околности. Интерес да се бавимо феноменом меленачке заветине проистекао је из вишегодишњег запажања да је њена прослава од времена њене ревитализације (1996) мање у служби задовољења религиозних потреба становништва, а више у функцији туристичке промоције села у друштвеном окружењу, те да се исто дешава и у другим сеоским и мањим урбаним срединама у суседству – настојали смо да сазнамо шта се догодило. Испоставило се да је посреди много шира појава него што смо мислили. Текст пред нама је интерпретација општих налаза до којих смо дошли. Груписали смо их у оквиру два поглавља – *Одређење заветина* и *Генеа: од сеоских верских светиковина до манифестација сеоског туризма*.

Одређење заветина

Од давнина па све до забране верских окупљања изван верских објеката и њихових дворишта крајем четрдесетих година двадесетог века од стране комунистичке власти, која је у Србији (Југославији) успостављена по свршетку Другог светског рата, српска села су сваке године у исто време празновала своје народне светковине познате као *заветине*, *џреславе* и *сеоске славе*, али и као *литује*, *крстиа* и *крстионоше*, због извођења за њих специфичног ритуала крстоношког литијског опхода,¹²³ који је поздраву-

- 1 Појам литија потиче од грчке речи *λιτη* – усрдна молитва; молитва која се одвија изван храма. У хришћанским списима се помиње још у петом веку, али је извесно да су слични опходи постојали много раније. Осим православца, литијске опходе практикују и католици. У православно-хришћанском контексту изводе се четири врсте литија – литија ван храма, литија на великом вечерњем, литија након празничног и васкршњег јутрења и литија за упокој (Павловић 2012; Тодоровић, <http://etno-institut.co.rs/cir/pojmovnik/z/zavetina.php>).
- 2 Ритуали су, према књизи *Религија* (2004) социолога Милана Вукомановића, једна од најкомплекснијих форми „симболичког изражавања”, с обзиром на то да обухватају „речи, звукове, покрете, слике, предмете и људска тела”. Иако се ритуали могу срести и код животиња, ритуали које изводи људска врста се од животињских раликују по томе што су „културно условљени и научени”, док су код животиња генетски наслеђени. Битна карактеристика људских ритуала јесу њихова друштвеност, поновљивост и непроменљивост. Наиме, према Вукомановићу, они су увек усмерени према целокупној заједници или њеном одређеном делу – обично, иза њих стоје одређене приче или митови, понављају се током времена и то увек на исти начин – „низови симбола који се појављују у ритуалу су врло ригидно структурисани и формализовани помоћу фиксираног обрасца. Структура ритуала је непромењена иако је могуће мењати поједине елементе у њему (може се, рецимо, уместо стварне животиње, жртвовати њена слика)” (Вукомановић 2004, 71). Међутим, иако га изводе према утврђеном правилу, неретко је случај да извођачи ритуала нису свесни његовог значења – „ритуал је тако дубоко укоренен у традицији и традиција пружа легитимитет за њега” – чланови групе налазе да „ако се он не обави, прекида се традиција, а то је лоше јер традиција конституише” њен идентитет (Исто, 72). Симболи имају улогу да представе или подсети на нешто друго, а разлика између религијских од нерелигијских симбола јесте у томе што су религијски заправо *макросимболи* – „подразумевају одређену космологију или поглед на свет” (Исто, 69).
- 3 Ритуал крстоношког литијског опхода је феномен који превасходно налазимо на српском етничком простору (Тодоровић 2005, 203), али постоји и у Пиринској Македонији, југозадној и источним деловима данашње Бугарске (Исто, 283).

мевао низ обредних радњи, међу којима су се посебно истицале прављење заштитног круга око села и обилагање дрвећа-записа или других сакрализовананих објеката.⁴ Обредне радње су проистикале из одређених народних веровања, односно митолошких представа Срба.⁵ Ритуални крстоношки опход се завршавао око поднева. Врхунац прославе биле су обилате гозбе, којима су осим мештана присуствовале и званице из околине (Зечевић 1973; Костић 1984; 1989; 1995; Тодоровић 1998; 2005; 2006; Павловић 2012; Радуловић и Благојевић 2013). Већина села је имала по једну заветину, али су постојала и она које су их имала више. Повод да неко село почне да слави још један или више заветних дана био је у елементарној непогоди или несрећи друге врсте која би задесила заједницу (Зечевић 1973; Тодоровић 2005; Павловић 2012). Најчешће су се славили у периоду бујања вегетације, односно током пролећа и лета (Исто). Њихова сврха је с једне стране била да помоћу обреда обезбеде повољне атмосферске услове, обилну летину и добро здравље, а са друге, да омогуће реинтеграцију чланова заједнице, склапајући бракове и дефинишући границе сеоског атара у односу на суседна села (Зечевић 1973; Костић 1984; 1989; 1995; Тодоровић 1998; 2005; 2006; Радуловић и Благојевић 2013). С тим у вези, у тексту *Село као обредно-религијска заједница – балкански Словени* (1978) етнолог Никола Павковић пише да заветине треба посматрати у контексту села као обредно-религијске заједнице, односно оне руралне заједнице

која друштвено организованим деловањем својих чланова, поглавито помоћу магијско-религијских радњи, жели да утиче на природне и натприродне силе, али и на друштвене чиниоце. Те силе треба побољно усмеравати да читавај заједници, а не само појединцима, обезбеде оптималне егзистенцијалне услове [Павковић 1978, 51].

Заветине су се првобитно одржавале у част господара атмосферских појава (типа змаја),⁶ а касније, са прихватањем хришћанства, у славу

4 Запис је обично било дрво храста (Зечевић 1973; Тодоровић 2005) – „Запис је освећено дрво, испод кога свештеник са литијом сваке године о заветини врши молитву, и на коме обнавља крст. То се дрво сматра као светиња и као заштитиник околине од облака. Стога, ма колико дрво било старо, нико га неће посећи, нити се на њега пети. Сваки је запис ограђен да се не би стока чешала о њега, и да не би испод њега поганила” (Грбић 1909, 213). Међутим, спомен-крстови су такође третирани као врста записа (Зечевић 1973; Тодоровић 2005).

5 Према Вукомановићу, „мит је поучна прича о нечему што се збивало у значајној прошлости; која садржи свете, сакралне ликове или бића која имају парадигматски значај, за неку културу, друштво; усмерава нуди, одређује значење; нешто што може да се допуњује и разрађује и у будућности” (Вукомановић 2004, 67).

6 У српској митологији змај је био добар демон који је штитио село и поља од временских непогода. Његово станиште било је шуље дрво. Чак се веровало да постоје људи змајске природе (деца змајева), који приликом временских непогода заспу, а њихов дух изађе из тела како би се борио са алама које су донеле невреме (Тодоровић 2005, 273-274). Култ змаја поникао је из култа змије. Култ змије се везује за друштвене заједнице у којима преовлађује улога „породичне организације којој одговара матријархатско устројство, и код које преовладава лунарна митологија са обележјем хтонизма” (Петровић 1999, 50), док се култ змаја „поклапа се са настанком државне

хришћанског божанства или одређеног светитеља.⁷ Наиме, мада их данас знамо као повезане са календаром Српске православне цркве, њихово порекло датира из времена када Српска православна црква није била у повоју (1219), али ни сама хришћанска религија (Зечевић 1973; Павковић 1978; Тодоровић 2005; 2006).

Код бројних индоевропских народа који су примили хришћанство, ова вера се уопште могла одржати захваљујући прилагођавању традиционалним културама сваког посебног народа, чије је паганске елементе и веровања (...) успела да прими у себе и асимилује, да им утисне хришћанску боју [Петровић 1999, 7].

Примера ради, етнолог Слободан Зечевић у свом чланку *Заветина у североисточној Србији* (1973), пише да ако се из заветине уклоне хришћански елементи, „утврдиће се да се обичај развио на основама разних веровања из паганске епохе” (Зечевић 1973, 63), а етнолог Петар Костић у свом чланку *Годишњи обичаји у њишовоуничком, њожешком и косјерићком крају* (1984), иде толико далеко да корене заветине налази још у неолиту. По њему, заветине спадају у ред годишњих пролећних обичаја који су

настали (...) и развили се у условима примитивне неолитске мотичке земљорадње и екстензивног сточарства, а у вези са анимистичким веровањима неолитских људи да природом управљају натприродне силе које су настојали да подчине мађијским радњама, да би обезбедили егзистенцију. У тим обичајима назире се и трагови веровања из ловачко-скуљачког ступња привређивања, нарочито у вези са неким дивљим и домаћим животињама [Костић, 1984: 311].

Међутим, иако и сам наглашава да треба разликовати претхришћанску од хришћанске димензије заветина, етнолог Ивица Тодоровић у свом чланку *Хришћанска и њрећхришћанска димензија ритуала литијског оихода* (2006), упозорава да се занемаривањем хришћанског контекста у коме се оне вековима прослављају, „ритуал литијског опхода (...) губи своје примар-

организације једнога народа, код које је патријархат основни модел морално-правног устројства заједнице, са доминантном соларном митологијом и новим обликом привређивања” (Исто, 52).

7 Извесно је да хришћански мисионари, а касније ни Српска православна црква, нису успели да у потпуности искорене садржаје првобитне, паганске религије Срба. Наиме, према одређеним изворима, Срби, заправо српски владари, су дошли у контакт са хришћанством још у VII веку по доласку на Балканско полуострво, и то понајвише посредством деловања католичких свештеника, али су га прихватили два века касније, у периоду између 867. и 873. године, и то у православном облику који је нудила Византија. Иначе, Јужни Словени су били прва од словенских група која је прихватила хришћанско учење, барем када је реч о њиховим владајућим слојевима (Петровић 2001, 49-50). Међутим, прихватање хришћанства од стране ширих слојева је ишло знатно спорије, с обзиром на до да су велики део средњег века били потпуно одани својим словенским паганским култовима (Исто, 55). Додуше, хришћанство јесте зауставило развој горњег дела српског митолошког система, с обзиром на то да је био тек у повоју, али није успело да се сасвим избори са увелико развијеном структуром хтонског и света природе (Петровић 1999, 9).

но значење, и поред бројних аналогија елемената овог ритуала са обредима изван хришћанског оквира” (Тодоровић 2006, 283). Наиме, на једној страни, Тодоровић истиче да се у оквиру ритуалног крстоношког литијског опхода разликују обредне радње које су трагови претхришћанског времена, а какве су, на пример, клање жртвеног јагњета, одабир крстоноше и колачара (кума славе),⁸ опкорачавање светих стабала или других сакралних објеката појединачно, бацање жита и посипања воде на учеснике литијског опхода, ходање по реци, потоку, и слично, славље на коме присуствују сви чланови сеоске заједнице и на коме се обавезно игра коло, итд. (микро обредне радње) или „формирање једног великог круга обилажењем сакралних објеката сеоског атара” (макро обредна радња) (Тодоровић 2005, 15). Иначе, магијски круг је био неизоставни део заветина:⁹

Циклични модел опхода литија базира се на прастарим схватањима земљорадничких култура да је универзум, односно целокупност простора битног за једну људску заједницу, `организам који треба да се обнавља периодично, другим речима, сваке године` и `да је Космичко дрво у средишту света`. Основна идеја ових прастарих схватања јесте `обнављање света понављањем космогоније` и базира се на концепцији о `кружном времену и о космичком циклусу` [Исто, 273].

Заправо, овај аутор препознаје трагове више базичних култова из паганске епохе – култа божанства, аграрног култа,¹⁰ култа вегетације,¹¹ култа светих стабала,¹² култа предака¹³ и соларног култа¹⁴ (Исто, 333-342).

- 8 Сечање колача је елемент породичне славе који је делом прославе заветине највероватније постао у хришћанском периоду (Зечевић 1973, 48).
- 9 Магијски круг је примарни и неизоставни део ритуала крстоношког литијског опхода. Док се, рецимо, дрвеће записи могу заменити гробљима или изоставити веровање у змаја, без неке врсте магијског круга нема ритуала крстоношког литијског опхода (Тодоровић 2005, 272). Заправо, сеоску славу карактерише остваривање више различитих кругова – литија образује велики круг око села, дрвеће записи формирају велики круг око села, а литија око дрвећа записа чини три мања круга, окутао колач и окретање колача (три пута), те обавезно коло након литије јесте круг (Исто, 272-273) – сви су у служби овладавања, односно (поновне) сакрализације простора (Исто, 273). Иначе, формирање магијског круга присутно је широм света од праискона (Исто, 272).
- 10 Обредне радње са житарицама, пасуљем и водом (поливање литијаша и свештеника, потапање реликвија, гажење реке или потока), мешање колача (хлеба), те песме о родности које су требало да допринесу расту усева и плодној години, прежици су аграрног култа (Тодоровић 2005, 334-335).
- 11 Обредне радње са цвећем и другим биљем, те гранама и лишћем дрвећа, у оквиру крстоношког опхода су у вези са култом вегетације (Исто, 337).
- 12 Дрво је главни свети објекат у крстоношком опходу. Оно је веза између овостраног и оностраног. Свето дрвеће не сме да се сече и да се погани (Тодоровић 2005, 339). Прасрби су веровали и у шумске демоне, а култ дрвећа је један од ретких паганских култова које је прихватила хришћанска црква. Посебно се истиче култ храста (Петровић 1999, 44).
- 13 У неким крајевима дрво запис се налази и на гробљу или се иде до гробља. Забележени су случајеви „слања” музике покојницима или да се игра коло за душу недавно преминулог члана сеоске заједнице (Зечевић 1973, 61-62).
- 14 Трагови соларног култа налазе се, рецимо, у томе што се на дрвету запису крст урезује са западне стране како би учесници опхода док му прилазе били окренути

Међутим, с друге стране, он оцењује и да сви елементи заветине имају одговарајуће значење у оквиру православно-хришћанског поимања, а као пример наводи да крстоноша симболизује Исуса Христа, а остали учесници литијског опхода апостоле:

[Л]итијска поворка се претвара у сакралну поворку највишег могућег ранга, с обзиром на то да Бог лично предводи крстоноше и учествује у регенерацији, освећењу и очишћењу читаве природе (што, с друге стране, задовољава и практичне потребе сеоског становништва). Овим путем и претхришћанска схватања бивају инкорпорирана у општи хришћански модел, при чему – у интерпретацији појединих, посебно упућених свештеника – специфични народни обичајни елементи не оскрнављују, већ само обogaћују ову свечаност, управо је потенцирајући као хришћанску, а не `паганску` [Тодоровић 2006, 275].

Према Тодоровићу, ритуал прослављања заветине, односно ритуал крстоношког литијског опхода улази у ред „најсложенијих и најзначајнијих ритуалних комплекса (...) српске народне религије” (Тодоровић 2006, 271). Он објашњава да се под појмом *српска народна религија* не мисли на неку оделиту религију у односу на православно хришћанство, већ да се он користи као научна радна одредница „како би се означио скуп традиционалних веровања, предања и обичаја, који представљају део народне традиције, а нису непосредно одређени православно-хришћанским учењем”. Напомиње да се са истим значењем неретко може срести и појам *народно љавослаље* који је осмислио етнолог Душан Бандић (Исто, 63). Међутим, како наводи у свом чланку *Резултатии савремених исиљраживања народне религије Срба – ойишии љресек* (2008), неретко се заступа теза „да је народна религија Срба примарно одређена претхришћанским садржајима” (Тодоровић 2008, 62). Слично као и у претходном чланку, и овде потврђује да „у корпусу народних веровања заиста постоји мноштво натприродних бића којима се приписују различите моћи”, али такође наглашава да „православни Срби кроз дуги низ векова исповедају веру у једнога Господа Исуса Христа, односно у Свету Тројицу” (Исто). Тодоровић напомиње да се претхришћанске особине српске народне религије често наглашавају из разлога што се занемарује чињеница да су у контакту са хришћанством веровања из претхришћанске епохе преосмишљена и трансформисана, али и да постоји мноштво народних ритуала који су заправо „настали (...) по узору на хришћанске идеје” (Исто). Другим речима, према њему, српска народна религија се не може посматрати као претежно паганска, јер је целокупна стварност традиционалне српске народне културе креирана и испуњена православним значењским контекстом (Исто, 63), а као што смо истакли, он сматра да је исти случај и са институцијом сеоске славе (Тодоровић 2005; 2006).

ка истоку на коме сунце излази. Кружна путања крстоношког опхода је повезана са оходом Сунца на дневно, месечном и годишњем нивоу (Тодоровић 2005, 341-342).

Блиско размишљање Тодоровићевом има и социолошкиња Драгана Радисављевић-Ћипаризовић. Наиме, у својој докторској дисертацији *Религија и ходочаснички туризам: студија случаја три светиљних у Србији (Калемегданска Св. Петка, Бојородица Ђуниска и Мајка Божја Текијска)* одбрањеној на Одељењу за социологију Филозофског факултета у Београду 2013. године, она пише да се појам *народна религија* операционално своди на „истраживање онога у шта људи стварно верују и на који начин се религијски понашају за разлику од веровања и обреда, које презентује званична црква”, али и да ова ралика није само карактерика српског хришћанског контекста (Исто). Мада наводи да је појам народна религија у широкој употреби, истиче да се могу срести и алтернативни појмови као што су *религија нижих слојева*, *ључка религија*, *популарна религија*, *традиционална религија* или *локална религија*, па чак и *народно правослађе*, који је осмислио етнолог Душан Бандић (Радисављевић-Ћипаризовић 2013, 33). Као и Тодоровић, и Радисављевић-Ћипаризовић наглашава да народну религију не треба схватати као различиту, а посебно не као антагонистичку у односу на хришћанство (Исто, 36). Међутим, судећи према њеном писању, од појма *народна религија* прихватљивијим се чини појам *народна религиозност* – управо из разлога што се њиме не „прејудуцира” постојање неке засебне религије (Исто, 32). Она оцењује да је религиозност шири појам од религије, с обзиром на то да обухвата и „спољашње манифестације учешћа у обредима религијске природе”, али и „индивидуални став, субјективни доживљај, унутрашњи мотив” (Исто, 22).

Генеза: од сеоских верских светковина до манифестација сеоског туризма

Према етнологу Тодоровићу, унутар православно-хришћанског контекста се може направити разлика између три периода у генези институције заветине – *класични*, од почетка христијанизације до Другог светског рата, односно до 1947. године када је комунистичка номенклатура донела законску регулативу којом су забрањена јавна обележавања верских празника, *средњи*, који обухвата целокупно социјалистичко раздобље, и *новији*, којем одговара период постсоцијалистичке трансформације, односно период у коме се тренутно налазимо (Тодоровић 2005; 2006).

С обзиром на то да је Србија све до социјалистичке модернизације педесетих година двадесетог века, коју су пратили процеси убрзане индустријализације, урбанизације, деаграризације, секуларизације и експанзија образовног система, била претежно аграрна земља са ниским нивоом друштвено-економског развоја (Чалић 2004; Лазић 2005; Грошин 2014а; 2014б), не изненађује Тодоровићево позиционирање класичног периода до краја четрдесетих година двадесетог века. Другим речима, друштвени

контекст је готово до краја датог раздобља био такав да су промене, ако су и постојале, у прославама заветина, те и извођењу ритуала крстоношког литијског опхода, какве су из базичног модела уобличене вековима раније (разуме се, то није било одмах пошто су пагански Срби прихватили хришћанску веру), биле мале, барем када је реч о најнеразвијеним деловима земље, као што је то, рецимо област источне Србије (Тодоровић 2005). Илустрације ради, навешћемо опис прославе заветина у Бољевцу и њему околним селима етнолога Саватија М. Грбића с краја прве деценије двадесетог века. Наиме, у оквиру свог текста *Српски народни обичаји из Среза бољевачког* (1909) Грбић пише да је заветни дан био „после Божића (...) један од највеселијих дана у години” (Грбић 1909, 215). Припрема за његову прославу је почињала неколико дана раније. Домаћице су се старале да у кући буде чисто, а домаћини да обезбеде довољно хране и пића „да би што боље угостили своје госте” (Исто, 212). Недеље дана пре одржавања празника сеоски старешина би окупио све домаћине ради договора „хоће ли носити литију или не” (Исто). У случају да је одлучено да ће се носити литија, непосредно пред саму славу старешина би огласио да свака породична задруга у којој има момак или девојка треба да их пошаље да учествују у литији, да буду крстоноше. У опходу би учествовали и ученици са учитељем у оном селу у коме је постојала школа. Обавеза свих је била да се пре литије лепо обуку и окупе код главног записа у центру села или код богомоље (Исто, 212-213). За ношење реликвија – крст, иконе и барјаци – били су задужени младићи, а крст би обично носио онај младић „чији је отац колачар код главног записа”. Пошто би они који су одређени преузели реликвије, остали учесници би их окитили цвећем. Они који су били задужени за ношење барјака би стали на чело колоне, затим онај који је задужен за ношење крста, затим они који су добили да носе иконе, потом сви остали „два по два и две по две”, док би на крају поворке био „свештеник обучен у одежду”. Тамо где постоји црква, литија би почињала од ње. Црква би се три пута опкорачила, а потом би се ишло до првог записа. У случају да је није било, почетна тачка је био главни запис. Певање је током литије било обавезно (Исто, 213) – „певају све два и два док се сви, који су на литији, не изређају, а кад се изређају, опет почињу први”:

Крста носим, Бога молим,
 Господе, Господе, помилуј!
 Ми идемо преко поља,
 а облаци преко неба,
 Господе, Господе, помилуј!
 Ми се Богу помолисмо,
 Да удари летња роса,
 Господе, Господе, помилуј!
 Да пороси поља наша,
 Од два класа шиник жита,
 Од две гиче чабар вина,
 Господе, Господе, помилуј!
 [Исто, 213-214].

„Певање никако не престаје. Ако иде учитељ са ђацима, они само певају тропар празника”. Пошто би обишли све записе, које би такође три пута опкорачили, враћали би се код главног записа у центру села. Код сваког записа би домаћин на чијем се имању налази спремио колач и мању закуску (Исто, 214). На крају би код главног записа свештеник светио водицу и кропио присутне, а са колачарем би резао (главни) колач. Литија би обично требало да буде готова до поднева или најкасније до један час иза поднева. У случају да је одлучено да се не носи литија, рецимо, због кишовитог времена, обавеза је била да се „у подне дође код главног записа, ту изврши водоосвећење, кропљење и са колачарем пресеке колач”. У сваком случају, било литије или не, након подневних обредних радњи код главног записа би „општина са колачарем” послужила „ручак за свештеника, учитеља и друге званице” (Исто, 215). Колачар је имао обавезу да осим колача, припреми и кољиво, свећу, али и печено јагње и погаче, али и са вином да почасте присутне. Старији би седели и разговарали, а млађи би играли све до мрака (Исто, 216). Свечани ручак би се припремао и „у свакој кући, па и у најсиромашнијој, спремају се лепа и разноврсна јела, ниједна кућа тога дана није без печеног, једног или два јагњета”. Они имућнији би довели и музичаре. Пошто би ручали код куће, укућани и гости би ишли код главног записа на сеоски скуп (Исто). Од куће би понели и нешто хране (Исто, 215). Пошто би се славље завршило код главног записа, оно се настављало по кућама, све до зоре. Сутрадан би укућани поново спремали свечани ручак за госте, а потом би сви славили код главног записа (Исто, 216). Тада би колачар узео четврт колача, умотао га у пешкир и три пута обишао око трпезе говорећи: „Изволите, који има вољу да меси колач догодине”. Обично се јаве они који нису били у тој служби или су били давно – „Многи се устежу да приме колач због трошка. Који се сами јаве, поздраве се и пољубе са старим колачарима и приме од њих ону четвртину колача. Ако се нико добровољно за колачара не јави, онда људи и кметови навале на неког да се прими, и овај се прими. Обично се узимају двојица колачара, да би један другог о трошку помогли” (Исто). Потом се остали рукују са њима говорећи им: „Нека вам је срећан колач, у здрављу много година да га месите!”, те се поново пије и једе. Реликвије се враћају првог дана ако у село постоји црква, а ако не, другог дана прославе. Тада свештеник дође у село и обуче одежду, а крстоноше су дужне да напусте коло и поново стану у ред као током литије, и то све са реликвијама које су носили током ње. Обићу два пута око главног записа па се са песмом упуте ка цркви. Обићу је једном, оставе реликвије, и врате се назад на славље. Трећег дана село поново живи као пре славе (Исто, 217).

Вишемиленијумска традиција прослављања заветина у српском народу није сасвим прекинута у периоду социјалистичког друштвеног поретка, с обзиром на то да су их одређена села ипак празновала, али свакако

у значајно измењеној форми (Зечевић 1973; Костић 1984; 1989; Ковачевић 2001; Тодоровић 2005; 2006; Павловић 2012). Примера ради, из чланка *Заветина у североисточној Србији* (1973) етнолога Слободана Зечевића, сазнајемо да се у том периоду у оним местима у којима се одржала пракса прославе сеоских слава она одржавала тек по инерцији, и то „са избледелом религиозном – али очуваном друштвеном компонентом”. Наиме, он истиче да су се празновале „ради виђења са пријатељима, заједничког провода и весеља, пословних састанака или пружања прилике младима да успоставе везе из којих ће се изродити евентуални бракови” (Зечевић 1973, 43). До редуковања, па чак и напуштања заветина, је дошло не само због поменуте забране верских окупљања, него и услед тога што су системски подстакнута модернизација и са њом повезани процеси секуларизације, индустријализације, урбанизације, деаграризације и развоја школства од половине двадесетог века, значајно утицали на живот и праксу руралних средина (Puljiz 1988; Митровић 1998; Čalić 2004; Lazić 2005; Grošin 2014a; 2014b),¹⁵ те, последично, и на форму и садржину ритуала крстоношког литијског опхода. Свакако, не треба ни изоставити чињеницу да је уведена пракса прославе тзв. социјалистичких слава у оквиру ширег корпуса режимских празника, а која је посебно била распрострањена у Војводини (Тодоровић 2005; 2006; Павловић 2012; Ковачевић 2013; Радуловић и Благојевић 2013). Примера ради, етнологкиња Лидија Б. Радуловић и социолог Мирко Благојевић у свом чланку *Традиционална верска култура, народно и официјално њравославље* (2013), примећују да је у овом периоду религија званично третирана као приватна ствар и да се религиозност могла испољавати само у оквиру породице и цркве, и то од стране оних нису имали чланство у Комунистичкој партији – „многи, иначе религијски, обреди су профанизовани и сведени на ниво поштовања културне традиције, а као такви су се временом свели на редукован облик” (Радуловић и Благојевић 2013, 23-24). Према наводима етнолога Игора Ковачевића у тексту *Слава мртвој свеца* (2013), социјалистичке славе нису биле у потпуности нов производ с обзиром на то да су настале управо профанизовањем институције заветине – заветина је „супститу-

15 Посебно треба истаћи да је велики део руралног становништва почео да ради у индустријским погонима који су отворени у градовима, те да су се многе сеоске породице преселиле у градове како њихови запослени чланови не би морали путовати и како би сви били на окупу. Пресељење је условљено и непостојањем инфраструктуре или великом удаљеношћу (Puljiz 1988; Митровић 1998; Čalić 2004; Lazić, 2005; Grošin 2014a; 2014b). Примера ради, укупан број пољопривредног становништва се смањило са 67.2% у 1948. на 49.6% у 1961, а до 1971. године износио је свега 36.6% (Puljiz 1988, 14). С друге стране, у многим сеоским срединама су временом спроведени електрификација, водовод, телефонске линије, телевизија, изграђени путеви од асфалта и здравствене амбуланте. Осим тога, уведено је обавезно седмогодишње, а убрзо и осмогодишње основно образовање. У свим већим урбаним срединама масовно су отворане школе за ниже стручно и средњошколско образовање (Puljiz 1988; Митровић 1998; Čalić 2004; Lazić 2005; Grošin 2014a; 2014b).

исана социјалистичком славом елиминисањем хришћанских елемената и увођењем нове идеологије путем `изумљивања традиције`” (Ковачевић 2013, 28). Међутим, урушавањем социјалистичког друштвеног поретка пре више од четврт века, односно са постсоцијалистичком трансформацијом од деведесетих година двадесетог века, дошло је до супротног процеса – социјалистичке славе су почеле нагло да одумиру, а сеоске славе да се ревитализују (Тодоровић 2005; 2006).

Мада пракса обележавања заветног дана данас постоји у многим српским селима, истраживања показују да је она знатно другачија у односу на праксу прославе заветина у периоду пре Другог светског рата. Додуше, постоје и села која су задржала социјалистичке славе, што је, на пример, село Кумане у општини Нови Бечеј у Средњебанатском округу. Област у којој се најбоље очувала изворна форма прослава заветине јесте источна Србија, посебно североисточни део општине Сврђиг, с обзиром на то да се у њему и сада могу срести врло комплексни модели ритуала крстношког литијског опхода какви су се изводили пре него што је комунистичка номенклатура крајем четрдесетих година прошлог века забранила верска окупљања изван подручја храмова (Зечевић 1973; Тодоровић 1998; 2005; 2006; Павловић 2012). У другим областима се ретко може наћи место у коме се на дан сеоске славе изводи овај особен ритуал, а ако се изводи, то се чини у значајно редукованој форми (Исто).

Ревитализацију сеоских слава у периоду постсоцијалистичке трансформације друштва Србије треба посматрати у светлу ревитализације (народне) религиозности уопште. На овом месту поменимо социолошкиње Зорицу Кубурић и Данијелу Гавриловић, које у чланку *Верованье и ђриџадање у савременој Србији* (2012), налазе да је након урушавања социјалистичког друштвеног поретка дошло до пораста религиозности становништва Србије (Кубурић и Гавриловић 2012, 9). Оне наводе да се за појам *ревитализација религије* или, њему алтернативни појам *десекуларизација религије*, везују процеси раста (прелазак нерелигиозних у религиозне), деприватизације (повратак утицаја религије на секуларизоване области друштвеног живота, посебно на политику, односе међу половима и подручје рада) и интензификације (верници коју су своју веру практиковали једном у недељи сада постају верски одговорнији и религијским изворима потврђују своје понашање) (Исто). Као могуће узрочнике пораста религиозности, оне наводе: потиснуту религиозност, која је избила на површину са добијањем већих верских слобода; друштвено фаворизовање религиозних у односу на период социјализма; међусобно супротстављеним, али сличним балканским народима религија је послужила као идентификациони маркер на основу ког су могли да се међусобно разликују; злоупотреба религиозности у циљу ширења политичких напетости; религија се користи за решавање психолошких тегоба до којих је довео закасниели и спороодвијајући транзициони период, посебно када је реч о губитницима транзиције, али и за идентификацију и религијско-националну интеграцију (Исто). Надопуњу овоме налазимо у чланку *Ревитализација религије у Србији и концепти*

мнојој сѣруке модерној сѣи (2013) социолога Милана Вукомановића, који наводи да су социолошка истраживања показала да је процес десекуларизације србијанског друштва заправо отпочео још осамдесетих година, али да је интензивирао деведесетих година са развојем политичког плурализма и настојањем да се изграде стабилне демократске политичке институције (Вукомановић 2013, 325-326). Вукомановић истиче да у том погледу Србија није усамљен случај, с обзиром на то да је исто уочено и у другим европским постсоцијалистичким земљама¹⁶ – свуда су дошле у први план традиционалне, историјске цркве, које се показују као важан делатник „у обнављању традиционалних културних модела и образаца” (Исто, 324).¹⁷ Слично наводе и етнологскиња Радловић и социолог Благојевић у њиховом раније наведеном чланку. Наиме, и они примећују да је крајем осамдесетих година двадесетог века уследио процес ревитализације црквеног православља, али да се више ревитализовало народно православље (Радловић и Благојевић 2013, 24). Према њима, управо је „обнављање многих сеоских прослава” један од показатеља „препорода народне религиозности, народне интерпретације православља” (Исто, 28). Међутим, као и Вукомановић, и они истичу да није посреди оно народно православље какво је постојало пре него што је у Србији дошло до успостављања социјалистичког друштвеног поретка, јер иако се одају за конфесионалне припаднике и поштоватеље народних обичаја, многи нису религиозни – „традиционално прослављање празника, иако би требало да има наглашену религијску компоненту, и даље је у сенци социјалне конотације празника, породичног заједништва, обнављања и учвршћивања друштвених веза и потврде конфесионалне припадности” – истраживања показују већи број конфесионалних од религиозних верника (Исто, 28). Посреди је, сагласни су и Радловић и Благојевић и Вукомановић, тзв. *иријаданње без (дубљеј) веровања*¹⁸ (Вукомановић 2013; Радловић

16 Ревитализација религије и религиозности није само везана за ове земље (Вукомановић, 2013).

17 Као и сви претходни *Устави* од 1946. године, и актуелни *Устав Републике Србије* донет 2006. наглашава њен секуларни карактер, али и да се ниједна од цркава и верских заједница не може успоставити као државна и или обавезна (Члан 11) (Сл. гласник РС, 98/2006: 20). Међутим, како истиче Кубирић у својој књизи *Верске заједнице у Србији и верска дисѣнанца* (2010), касније исте године су донети и *Закон о црквама и верским заједницама* и *Правилник о садржини и начину вођења Регистра цркава и верских заједница* (Кубурић, 2010: 19). Овом законском регулативом су традиционалним црквама и верским заједницама враћена стечена права, док су професионалне заједнице из члана 16 добиле могућност да стекну та иста права. (Исто). Међутим, 2011. године Уставном суду Републике Србије је, између осталог, упућена и иницијатива за процену уставности појма *традиционална црква*. Уставни суд је проценио да такав појам није у складу са Уставом нити са упоредним правом (<http://www.bgcentar.org.rs/bgcentar/wp-content/uploads/2013/12/Ocena-ustavnosti-Zakona-o-crkvama-i-verskim-zajednicama.pdf>).

18 Синтагма у оригиналу гласи *веровање без иријаданња* (believing without belonging), а осмислила ју је британска социолошкиња религије Грејс Дејви (Grace Davie) (Гавриловић 2007; Вукомановић 2013; Радловић и Благојевић 2013), како би „објаснила нецрквени карактер религиозности у западној Европи и повећану индивидуализацију религијског живота” (Вукомановић 2013, 325).

и Благојевић 2013). Иако истраживања показују пораст религиозности, наводи Вукомановић, већина грађана своју религиозност „везује за припадност нацији или традицији, а не за веровање у Бога” (Исто, 324). С тим у вези, Тодоровић напомиње да су

за савремени контекст народне религије Срба (...) карактеристичне многобројне промене, неуједначеност ставова и представа, недовршеност процеса ревитализације и (глобално гледано) ситуација у којој су даљи токови развоја и трансформације народне религије неизвесни, у складу са савременим постојањем мноштва различитих дешавања, која упућују на присуство процеса разградње или реструктурисања [Тодоровић 1998, 56].

Дабоме, с једне стране, поједини аспекти српске традиционалне народне религије су фрагментарно очувани, а са друге стране, постоје и они који су континуирано преношени, „уз преосмишљавање или формулисање на нове начине” (Исто). Тодоровић истиче највидљивије аспекте преобликовања традиционалне народне религије:

- *ипрекид њреношења њтрадиције* – форсирање атеизације, индустријализације и урбанизације у социјалистичкој југославији довело је до тога да данашње млађе генерације Срба не располажу контингентом изворног знања о својој традиционалној народној религији. Мада је донекле поседовала средишња генерација није наставила континуитет вишевековног преношења знања (Исто, 56-57).
- *сџецијализација* – савремени контекст карактерише појава тобожњих „специјалиста за традицију” унутар заједнице, који на позив домаћина присуствују народним скуповима, празницима и ритуалним окупљањима као што су, рецимо, свадбе и сахране, „како би указивали на обредну правилност”, односно давали инструкције шта треба, односно не треба чинити (Исто, 57-58).
- *дејенерација народних њразника* – поједини обичаји који су изворно имали свечани ритуални карактер данас су дегенерисане церемоније хумористичког карактера – „извођачи обреда подстичу на смех остале учеснике и присутне (чак и уз елементе скрнављења)” (Исто, 58).
- *медијско њреосмишљавање* – У часописима, телевизијским емисијама и филмовима, често су присутни садржаји повезани традиционалном народном религијом, али се неретко догађа да нису дати у оригиналној форми (Исто, 58).
- *друјачији конџексџ/реџтрадиционализација* – Већина обновљених и ревитализованих обреда, као што је, рецимо, литија, спроводе се у суштински измењеном контексту и без остваривања функција које су имали у прошлости, „и поред покушаја да се сачува традиција” (Исто, 59).

- *крајња редуција* – основна карактеристика „савремених израза традиционалне народне религије јесте крајња редуција”. Посебно су редуковане представе о митским бићима као што су змај, вила, вештица и вампир (Исто, 59)
- *ајшиично усложњавање* – понекад долази до усложњавања народне религије посредством комбиновања аутентичних традиционалних садржаја и садржаја из других семантичких оквира, свеједно да ли је реч о медијима или другим традицијама. О усложњавању говоримо у случајевима када се „спољашњи садржаји формално уклапају у контекст традиционалних народних веровања” (Исто, 60).
- *скривено преношење традиције* – забележени су и случајеви скривеног преношења традиције – „од басми (на пример, против змијског уједа) до `општења са оним светом` итд”, али их казивачи нерадо признају истраживачима из бојазни да би могли изгубити моћи које поседују (Исто).
- *настававање традиције* – приметни су и процеси континуираног преношења знања, а највише су приметни у обредним целинама (на пример, славским и божићним), које су „иако –наравно – у већој или мањој мери редуковане, ипак у многим областима опстале као сложени скупови низа ритуалних радњи, који успевају да задовоље своју примарну друштвену функцију” (Исто, 61).

Ако на неком од интернет претраживача напишемо кључне речи *сеоска слава* и *туристичка манифестација*, пронаћи ћемо мноштво сајтова, обично туристичких организација градова, на којима се сеоске славе третирају као манифестације у оквиру сеоског туризма. Многе сеоске славе су данас више у служби туристичке промоције села (али и градова/општина на чијим се територијама налазе), него у функцији задовољења религиозних потреба сеоског становништва, те причу о њиховом преосмишљавању треба усмерити и у том правцу. Наиме, када говоримо о преосмишљавању праксе обележавања заветина, треба истаћи да оно није само последица прекида преношења традиције до које је довела педесетогодишња забрана јавних верских окупљања, него и, према нашем мишљењу, стратешке потребе села и њихових урбаних средишта (локалних самоуправа) да пронађу своје место на мапи глобализованог света, односно да зауставе одавно отпочет процес властитог одумирања – „једнако као што добар бренд продаје другу робу, и градови се морају брендирати да би се успешно продали на тржишту капиталних инвестиција, пословног простора, туризма, забаве, резиденцијалних погодности” (Петровић 2009, 91). У прилог томе, говори и чињеница да су прославе сеоских слава неретко потпомогнуте финансијским средствима локалних самоуправа, те да и оне налазе простора за своје рекламирање. Примера ради, Дарко Ђуровић и Слободан Цвејић у тексту *Рурални туризам*

као чинилац руралној развоја (2011), пишу да се манифестације сеоског туризма, у чијој организацији учествују различите друштвене истанце – „локалне туристичке организације, локалне самоуправе, месне заједнице и удружења грађана”, и које су неретко финансијски потпомогнуте од стране одређених привредних субјеката, организују у циљу промоције села у ближем и ширем друштвеном окружењу, али и због дружења (Ђуровић и Цвејић 2011, 15). Број посетилаца се креће у интервалу од неколико стотина до неколико хиљада. Изузетак чине манифестације са дугогодишњом традицијом какве су, на пример, народни вашари (Исто, 16). Обично су посреди „етнографске манифестације које негују традиционалну културу и наслеђе по питању фолклора, традиционалног привређивања, гастрономије, и сл.” (Исто, 15). Наше истраживање, о коме ће бити речи у другом делу текста, показало је да наведено управо одговара заветини у Меленцима, односно да је њена прослава у последњих двадесет година обликована тако да буде атрактивна потенцијалним посетиоцима из других ближих или даљих места, при чему су садржаји верске природе занемарени или преосмишљени у виду различитих такмичарских манифестација. Туризмолог Жељко Бјељац их у књизи *Туристичке манифестације у Србији* (2010) у издаваштву Географског института „Јован Цвијић” Српске академије наука и уметности, разликује етнографске, уметничке (музичке, ликовне, књижевне, филмске, позоришне, мешовите), привредне (сајмови и изложбе, привредно-фолклорне), забавно-туристичке, научно-стручне, верске, туристичко-пропагандне, политичко-историјске, спортске и деље манифестације (Бјељац 2010, 27-140). Када је реч о сеоским славама, он их због њихове верске природе сврстава у категорију верских туристичких манифестација:

Верске туристичке манифестације су оне које имају атрактиван религиозни садржај и значај. Оне могу бити повезане са одређеним верским празником (Божић, Ускрс) или са местима одређеним за обављање религиозних обреда, као и догађајима из историје цркве, обележавањем датума значајнијих пророка, апостола, светитеља. Према значају и садржини издвајају се: Божић и Ускрс, сеоске црквене и манастирске славе и верско-историјски празници [Бјељац 2010, 118].

Бјељац налази да се сеоске славе могу користити и као средства туристичке пропаганде, односно да се могу сврстати и у групу туристичко-пропагандних манифестација (Бјељац и Ђурчић 2003; Бјељац 2010). Међутим, како се у њима неретко сусрећу садржаји различите врсте, а што ћемо видети и на примеру Меленаца, сеоске славе можемо појмити као манифестације готово свих категорија које разликује Бјељац. Управо зато што су на њима извршене одређене организационе интервенције, односно накалемљени различити садржаји, Бјељац налази да су постале туристички интересантне. Ове промене он примећује од деведесетих година прошлог века:

Осим богослужења, организују се програми забавног садржаја (нпр. Светско првенство у туцању ускршњим јајима у Мокрину, Туџијада у Крагујевцу) или етнографског (попут свечане поворке становништва у народној ношњи, у Жабљу и Ковиљу) спортска такмичења (пливање за богојављенски крст), концерти забавне и народне музике, изложбе и слично. По броју пратећих манифестација се издвајају: Петровдански дани, Србобран, и Великогоспојински дани, Нови Бечеј, са по шест [Исто, 119].

Закључна разматрања

Од давнина па све до забране верских окупљања изван верских објеката и њихових дворишта крајем четрдесетих година двадесетог века од стране комунистичке власти, која је у социјалистичкој Србији успостављена по свршетку Другог светског рата, српска села су сваке године у исто време празновала своје народне светковине познате као *завештине*, *џреславе* и *сеоске славе*, али и као *лишњије*, *крстиа* и *крстионоше*, због извођења за њих специфичног ритуала крстоношког литијског опхода. Првобитно су се одржавале у част господара атмосферских појава (типа змаја), а касније, са прихватањем хришћанства, у славу хришћанског божанства или одређеног светитеља. Наиме, мада их данас знамо као повезане са календаром Српске православне цркве, њихово порекло датира из времена када Српска православна црква, али ни сама хришћанска религија нису биле у повоју (Зечевић, 1973; Костић, 1984; 1989; 1995; Павловић, 2012; Тодоровић, 1998; 2005; 2006).

Вишемиленијумска традиција прослављања заветина у српском народу није сасвим прекинута у периоду социјалистичког друштвеног поретка, с обзиром на то да су их одређена села ипак празновала, али свакако у значајно измењеној форми. До редуковања, па чак и напушања заветина, дошло је не само због поменуте забране верских окупљања, него и услед тога што су системски подстакнута модернизација и са њом повезани процеси секуларизације, индустријализације, урбанизације, деаграризације и развоја школства од половине двадесетог века, значајно утицали на живот и праксу руралних средина, те, последично, и на форму и садржину ритуала крстоношког литијског опхода. У том погледу, свој допринос дале су и уведене социјалистичке славе, које су посебно биле рапрострањене у Војводини. Међутим, урушавањем социјалистичког друштвеног поретка пре више од четврт века, односно са постсоцијалистичком трансформацијом од деведесетих година двадесетог века, дошло је до супротног процеса – социјалистичке славе су почеле нагло да одумиру, а сеоске славе да се ревитализују (Зечевић, 1973; Костић, 1984; 1989; Ковачевић, 2001; Тодоровић, 2005; 2006; Павловић, 2012).

Мада пракса обележавања заветног дана данас постоји у многим српским селима, истраживања показују да је она знатно другачија у односу на праксу прославе заветина у периоду пре Другог светског рата. Додуше, постоје и села која су задржала социјалистичке славе. Област у којој се најбоље очувала изворна форма прослава заветине јесте источна Србија, посебно североисточни део општине Сврљиг, с обзиром на то да се у њему и сада могу срести врло комплексни модели ритуала крстношког литијског опхода какви су се изводили пре него што је комунистичка номенклатура крајем четрдесетих година прошлог века забранила верска окупљања изван подручја храмова. У другим областима се ретко може наћи место у коме се на дан сеоске славе изводи овај особен ритуал, а ако се изводи, изводи се у значајно редукованој форми (Зечевић, 1973; Павловић, 2012; Тодоровић, 1998; 2005; 2006). Ревитализацију сеоских слава у периоду постсоцијалистичке трансформације друштва Србије треба посматрати у светлу ревитализације (народне) религиозности уопште. Како су многе сеоске славе данас више у служби туристичке промоције села (али и градова/општина на чијим се територијама налазе), него у функцији задовољења религиозних потреба сеоског становништва, причу о њиховом преосмишљавању треба усмерити и у том правцу. Преосмишљавање није само последица прекида преношења традиције до које је довела педесетогодишња забрана јавних верских окупљања, него и стратешке потребе села и њихових урбаних средишта (локалних самоуправа) да пронађу своје место на мапи глобализованог света, односно да зауставе одавано отпочет процес властитог одумирања.

Литература:

- Бижих-Омчикус, Весна, 2005. „Нематеријална културна баштина и Етнографски музеј у Београду”, *Гласник Етнографској музеја*, књига 69, 147-160.
- Бјељац, Жељко, Турчић, Невена, 2003. „Туристичко пропагандне манифестације као сегмент туристичке понуде Војводине”, *Зборник радова Географској инстџијуиџа „Јовајн Цвијих” САНУ*, књига 52, 51-63.
- Бјељац, Жељко, 2010. *Туристичке манифестације у Србији*, посебна издања, кнега 82, Београд: Географски институт „Јован Цвијих” САНУ.
- Бошњак, Иван, 2001. *Меленци и Бања Русанда – фотомонографија*, *Зрењанин: Историјски архив*.
- Брусин, Милан, 1995. *Животн иредака наших: Кумане*, Нови Сад: Матица српска.
- Вукомановић, Милан, 2013. „Ревитализација религије у Србији и концепт многоструке модерности”, у Младен Латић и Цвејих Слободан (пр), *Промене основних стџрукџура друшџива Србије у иериоду убрзане итрансформације*, Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултете у Београду; Чигоја штампа, 320-331.

- Вукомановић, Милан, 2008. *Homo viator: religija i novo doba*, Београд: Чигоја штампа.
- Вукомановић, Милан, 2004. *Религија*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства.
- Гавриловић, Данијела, 2007. „Мутација религијских сећања у Европи”, *Годишњак за социологију*, година III, бр. 3, 109-111.
- Гавриловић, Никола, 1974. „Српско школство у Хабзбуршкој монархији у 2/2 XVIII века”, у: *Историја школа и образовања код Срба*, Едиб Хасановић (ур), Београд: Историјски музеј Србије.
- Грбић, М, Саватије, 1909. „Српски народни обичаји из Среза бољевачког” (V Сеоска слава, Заветина), у Тихомир Р. Ђорђевић (ур) Српски етнографски зборник – обичаји народа српскога, књига 2, 212-217.
- Грошин, Дамир, 2014а. *Средњошколски интeрнaтии тpада на Бејеју: од Мађарске концесиониране девојачке школе и васијићној завода 1850-их до Дома ученика средњих школа „Анелина Којић – Гина” 2010-их година*, Зрењанин: Дом ученика средњих школа „Анелина Којић – Гина”.
- Грошин, Дамир, 2014б. *Двeстa илa дeсeт и илaтa година школствa у Меленцима: 1758-2013*, Меленци: Основна школа „Др Бошко Вребалов”.
- Грошин, Дамир, 2009. *Melencze: okvir lokalnog socijalnog i porodičnog života 1751-1918*, Кикинда: Историјски архив.
- Ердељановић, Јован, 1994. *Срби у Банату: насеља и сџановништво*, Нови Сад: Матица српска; Прометеј; Београд: Просвета.
- Зечевић, Слободан, 1973. „Заветина у североисточној Србији”, *Гласник Етнографској музеја у Београду*, књига 36, 43-65.
- Караџић, Стефановић, Вук, 1818. *Српски рјечник: истолкован њемачким и латинским рјечма*, Беч: Штампарија Јерменског манастира (<http://digital.bms.rs/ebiblioteka/publications/view/1216>, доступно дана 27.08.2016. године).
- Ковачевић, Иван, 2013. „Слава мртвог свеца”, у Иван Ковачевић и Драгана Антонијевић (ур), *Антропологија нових ритуала – социјализам*, Београд: Одељење за етнологију и антропологију Филозофског факултета у Београду; Српски генеалогски центар, 44-54.
- Костић, Петар, 1995. „Крсна слава у Драгачеву, Околини Чачка и Горњег Милановца”, *Гласник Етнографској музеја у Београду*, књига 58-59, 125-135.
- Костић, Петар, 1989. „Годишњи обичаји”, *Гласник етнографској музеја у Београду*, књига 52-53, 73-123.
- Костић, Петар, 1984. „Годишњи обичаји у титовоужичком, пожешком и косјевићком крају”, *Гласник Етнографској музеја у Београду*, књига 48, 311-339.
- Костић, Софија, 2009. „Годишњи празници у Пироту и околини”, *Гласник Етнографској музеја у Београду*, књига 73, 65-92.
- Кубурић, Зорица, Гавриловић, Данијела, 2013. „Веровање и припадање у савременој Србији”, *Религија и толеранција*, вол. 10, но 18, 7-19.
- Кубурић, Зорица, 2010. *Верске заједнице у Србији и верска диспанца*, Нови Сад: СЕИР.
- Марковић, Милица, 1966. *Географско-историјски именик насеља Војводине*, Нови Сад: Војвођански музеј.
- Лазић, Младен, 2005. *Промене и оштори: Србија у трансформацијским процеси-ма*, Београд: „Филип Вишњић”.
- Митровић, Милан, 1998. *Социологија села*, Београд: Социолошко друштво Србије.

- Нинковић, Ненад, 2011. „Реформа српског школства у Хабзбуршкој монархији 1769-1777”, *Истраживања*, бр. 22, 167-183.
- Нови Завети Господа нашега Исуса Христа, 1984. Вук Стефановић Караџић (прев), Београд: Британско и инострано библијско друштво.
- Павковић, Никола, 1978. „Село као обредно-религијска заједница – Балкански словени”, *Етнологишке свеске*, свеска 1, 51-65.
- Павловић, Александар, 2012. „Литијски опход у Северној Косовској Митровици на дан прославе градске славе Митровдана”, *Башићина, Пришићина – Лейосавић*, свеска 34, 252-269.
- Петровић, Мина, 2009. *Трансформација њадова: ка дейолијизацији урбаној њишања*, Београд: Институт за социолошка истраживања Филозофског факултета у Београду.
- Петровић, Сретен. 2001. „Хришћанство и древна словенска религија”, у *Две хиљаде година хришћанства на Балкану*, ЈУНИР, јодина VII, 48-57.
- Попов, Чедомир, 1989. *Грађанска Европа 1770-1870, књига 2, Политичка историја Европе*, Нови Сад: Матица српска.
- Петровић, Сретен, 1999. *Систем српске митологије*, Ниш: Просвета.
- Puljiz, Vlado, 1988. „Seljaštvo u Jugoslaviji”, *Sociologija sela*, 26, (99-100), 5-23.
- Словенска митологија: енциклопедијски речник*, Толстој, М. Светлана, Раденковић, Љубинко (ур), 2001. Београд: Zepher Book World.
- Радисављевић-Типаризовић, М, Драгана, 2013. *Религија и ходочаснички туризам: студија случаја три светилишта у Србији (Калемеганска Св. Петка, Бојородица Ђунска и Мајка Божја Текијска): докторска дисертација*, Београд: Одељење за социологију Филозофског факултета у Београду.
- Радуловић, Б. Лидија, Благојевић, Мирко, 2013. „Традиционална верска култура, народно и официјелно православље”, *Култура*, бр. 141, 23-36.
- Тодоровић, Ивица, 2008. „Резултати савремених истраживања народне религије Срба – општи пресек”, *Гласник Етнографског института САНУ*, књига 56, свеска 1, 53-70.
- Тодоровић, Ивица, 2007. „Резултати истраживања обреда литија: допунски осврт”, у Драгана Радојчић (ур), *Култура у трансформацији*, Београд: Етнографски институт САНУ, 189-214.
- Тодоровић, Ивица, 2006. „Хришћанска и претхришћанска димензија ритуала литијског опхода”, *Гласник Етнографског института САНУ*, бр. 54, 271-287.
- Тодоровић, Ивица, 2005. *Ритуал ума: значење и структура литијског опхода*, Београд: Етнографски институт САНУ.
- Трајковић, Ива, 2013. „Традиционално хришћанство у Нишу”, у: *Хришћанство у Нишу кроз векове*, Ниш: Народни музеј, 99-150.
- Церовић, Љубивоје, 1984. *Хроника Меленаца: 1751-1941: најредни и револуционарни њокреј*, Меленци: Месна заједница; Месна конференција ССРНВ; Завичајно друштво.
- Чалић, Мари-Жанин, 2004. *Социјална историја Србије 1815-1941: усјорени најредак у индустријализацију*, Београд: Слио.
- Форишковић, Александар, 1985. *Текелије: војничко њлемство XVIII века*, Нови Сад: Матица српска.

Извори:

- Оцена усћавносћи Закона о црквама и верским заједницама (2006)*, (<http://www.bgcentar.org.rs/bgcentar/wp-content/uploads/2013/12/Ocena-ustavnosti-Zakona-o-crkvama-i-verskim-zajednicama.pdf>, доступно на дан 28.08.2016).
- Почињу Великојосјојински дани, ћрилој РТВ Војводине од 26.08.2016. јодине*, (<https://www.youtube.com/watch?v=7XedWPgvtY0>, досјупно на дан 27.08.2016).
- Снимак освешајава зајиса на дан заветјине Светја Троица села Ждрело у ойшјјини Пејровац на Млави у Браничевском округу 2016. јодине*, РТВ Млава, (<https://www.youtube.com/watch?v=KiRjCFeOh14>, доступно на дан 1.09.2016).
- Снимак о заветјини Св. Пророк Јеримија села Власово у ойшјјини Прокујље из 2013. јодине*, РТВ Коперникус Рашка (https://www.youtube.com/watch?v=h-8nOufq_zXM, доступно на дан 1.09.2016).
- Снимак јрославе заветјине Сјасовдан у селу Бикиње у ойшјјини Голубац у Браничевском округу 2011. јодине* (<https://www.youtube.com/watch?v=KmDMEKfF-Hw>, доступно на дан 1.09.2016).
- Снимак јрославе заветјине села Трбуње у ойшјјини Блаце у Тојличком округу 1998. јодине*, <https://www.youtube.com/watch?v=zTbDOIWvaSc>, доступно на дан 1.09.2016).
- Снимак јрославе заветјине села Трбуње у ойшјјини Блаце у Тојличком округу 1995. јодине* (<https://www.youtube.com/watch?v=nAFPw6pvZ1Y>, доступно на дан 1.09.2016).
- Снимак јрославе заветјине села Трбуње у ойшјјини Блаце у Тојличком округу 1994. јодине* (<https://www.youtube.com/watch?v=DWitcMdyxOs>, доступно на дан 1.09.2016).
- Снимак јрославе заветјине Сјасовдан у селу Блендија у ойшјјини Сокобања у Зајечарском округу 1991. јодине* (https://www.youtube.com/watch?v=Ny6E7m8_se8, доступно на дан 1.09.2016).
- Усћав Републике Србије 2006*, Службени гласник РС, 98. (http://www.digitalna.nb.rs/wb/NBS/Tematske_kolekcije/Srpski_ustavi/II_529487#page/20/mode/1up, доступно на дан 28.08.2016).

Primljeno: 30.04.2017.

Prihvaćeno: 15.06.2017.