
Љубинко Раденковић

НАРОДНА БАЈАЊА

КОД ЈУЖНИХ СЛОВЕНА



ПРОСВЕТА



LJUBINKO RADENKOVIĆ SOUTH SLAVIC FOLK INCANTATIONS

PROSVETA

**SERBIAN ACADEMY OF SCIENCES AND ARTS
INSTITUTE FOR BALKAN STUDIES**

Special editions № 60

Belgrade, 1996.

ЉУБИНКО РАДЕНКОВИЋ
НАРОДНА БАЈАЊА
КОД ЈУЖНИХ СЛОВЕНА

ПРОСВЕТА

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ САНУ

Београд, 1996.

САДРЖАЈ

УВОДНА РЕЧ	7
----------------------	---

НАРОДНА БАЈАЊА КАО СИСТЕМ КОМУНИКАЦИЈЕ

БАЈАЛИЦА	13
НЕЧИСТА СИЛА	35
БАСМА	65
РИТУАЛНО ПОНАШАЊЕ	77
ПРЕДМЕТНИ СВЕТ	105
ВРЕМЕ И ПРОСТОР	159

НАРОДНА БАЈАЊА У ЛУЖНОСЛОВЕНСКИМ ЗЕМЉАМА

БУГАРСКА	203
МАКЕДОНИЈА	218
СРБИЈА	224
ЦРНА ГОРА	257
БОСНА И ХЕРЦЕГОВИНА	261
ХРВАТСКА	275
СЛОВЕНИЈА	288
ЗАВРШНА РЕЧ	297
Изабрана библиографија	305
SUMMARY South Slavic Folk Incantations	315
Именски регистар	319
Регистар географских назива	329
Предметни регистар	336
Илустрације	345
Белешка о аутору	347

УВОДНА РЕЧ

Задаџак ове књиџе је да приближи читаоцу једну област народне културе Јужних Словена, за коју се зна да постоји, али која је за многе људе до данашњег дана остала обавијена велом тајне. Реч је о бајању, односно о маџијском понашању, чији је циљ да се изврши нека промена у жељеном правцу. По правилу, основу тог понашања чини говорни део – посебна језичка формула, краћа или дужа, која се код Срба најчешће назива басма и коју прате правила изговарања (начин, време и место).

Постављен је захтев да излагање у књизи омогући бар два нивоа читања. Навођење обимне и документиране грађе о предмету истраживања треба да омогући читаоцу што шире информисање које дозвољава и стварање социјалне слике о њој. Поређењем и тумачењем симболичког смисла елементарних бајања читалац се упућује на други ниво читања – на језик културе, односно религијско-маџијску слику света.

Књиџа се заснива на етнографско-фолклористичкој грађи а) објављеној у последњих сто година у одговарајућим часописима и књиџама; б) оној која се чува у рукописима у архивима и в) скупиленој у току ширених истраживања.

Међу стовинама прегледаних периодичних публикација и других књиџа, грађа о народним бајањима пронађена је у око 550 извора. Нису сви извори од подједнаког значаја. Најважнији су објављени у четвори етнографска часописа који излазе од краја прошлог века до данас: Српски етнографски зборник (СЕЗБ) – Београд, Гласник Земаљског музеја у Сарајеву (ГЗМ) – Сарајево, Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena (ZNŽ) – Загреб, Сборник за народни умотворения наука и книжнина (СБНУ) – Софија. Словеначку грађу из ове области у великој мери је прикупио и објавио Vinko Möderndorfer, а македонску Стеван Симић.

У појединим архивима чува се драгоцене грађа о народним бајањима, некад важнија од оне објављене. Тако се у Архиву САНУ у Београду чува до сада најобимнији рукопис народних басми које је у источној Србији крајем прошлог века записао Властимир Ситанимировић. Да би се сачувао увид у ову врсту грађе, поред поменутог архива, прећедани су: Архив Завода за истраживање фолклора у Загребу, Архив Института за словенско народописје SAZU у Љубљани, Архив Земаљског музеја у Сарајеву и Архив Института за фолклор БАН у Софији.

Важан начин сачињања сазнања о народним бајањима била су и моја итеренска истраживања. Она су извођена у источној Србији (околина Сврљића и Беле Паланке, 1971–1973), Поморављу (околина Јагодине, 1987–1988), и западној Србији (околина Ивањице, Пешићерска висораван, 1994). Ситиоштак записа басми из источне Србије објављени су у књижици под насловом Урок иде уз поље. Народна бајања, Ним, 1973.

Од итериодичних публикација, књића, архивске грађе и мојих итеренских записа, формиран је фонд грађе о народним бајањима код Јужних Словена, који чини близу 3 000 басми и много већи број описних разних мађијских иосиујака.

Сазнања о ошисловенским оквирима народних бајања уиошунуо сам за време сиудијских боравака у Москви, Варшави и Браиислави, а поједина иишања из ове обласи излагао сам на научним скуиовима у земљи и иносирансиу.

* * *

Ова књића је сасиављена из две целине. Прва је синхрони иресек једног дела народне културе, иосмаиран као активни чин, заснован на одређеним иправилима и одређеном значењу. Друћа је ипрећлед досиујне грађе, сиороведен хронолошки, ирема времену записавања и омећен итериоријално, ирема граиницама република које су чиниле јужословенску заједницу ире њеног расијада, а иосебан осври даи је на Бућарску.

У ирвом делу народна бајања су иосмаирана као сиенцифични облик комуникације. Посиављен је модел комуникаиивног ланца кога у оваквим случајевима чине следећи елементи: пошиљалац и прималац информације (иоруже), начин, услови и средства општења, као и систем кодирања. Пошиљалац информације јесије бајалица (ио иравиљу жена), прималац је

обично невидљив, а замишља се као биће из дивљег света које угрожава човека коме се и љуби заштити бајањем. Информацију (љуби) бајалица најчешће шаље вербално и невербално, односно изговарањем утврђеног бајаличког шекса и извођењем одређених радњи уз употребу њихових предмета. Да би љуби била на одговарајући начин примљена и да би се извршио њихов циљ (најчешће исказан као раздвајање демонског бића од човека), често се уважавају просторно-временски параметри (где и када се изводи комуникативни чин). Само кодирање извршено је симболичким средствима којима располаже дава култура и бајалица нема моћ (ни жељу) да их мења. Она их чак и не користи свесно. Њихово значење произлази из њихових предмета о свету које су се историјски сложиле и носиле својина колектива, односно одређено је моделом света. Као што човек не обраћа пажњу на то како су одређене речи његовог језика добиле значење и не покушава да их намерно мења, исти однос има и према другим видовима своје културе. По захтеву народне културе обележени су и бајалица и демонска сила, као и начин и услови комуникације међу њима. Зато приликом анализе сваког сећања бајања треба имати у виду да се њих улази у скривени простор културе и да се на њихов начин испитују механизми њеног деловања.

Овде су као посебне теме изражени сви елементи комуникативног ланца: бајалица, нечиста сила, басма, ритуално понашање, предмети у бајању, време и простор. При томе је примењиван двоструки приступ – „вертикални“ (дијахронички) и „хоризонтални“ (синхронички), односно прибављени су сви битни подаци о давом њиху из разних, временски удаљених, извора да би се, њиху, могла сагледавати његова парадигма. После тога сећања који је размажан „враћан“ је у систем и ту је, на основу њиховне парадигме и даме функције, проналажено његово значење. Због недостизања више података није могло свако њиху овако размажано.

За целовитије њиху значења и смисла народних бајања од велике важности је њихување симболике света у народној мајици, јер њи елементи, у ствари, имају „атрибутивну“ улогу и представљају кључ у разумевању бајања као дела културе. Ова њиху размажана су у посебној књизи која је у припреми за штампу.

Други део књиге садржи преглед народних бајања по територијалном принципу. Указано је на главне изворе који су хронолошки дами, на важније варијантне облике, на њиху одређеној културној зони. Редослед ових прегледа изложен је

по оси исток-запад. Изабрана библиографија дата је за све јужнословенске народе, по азбучном реду. Муслимани су слабије засиљени јер у једном делу извора који потичу са терена где се налази мешано православно и муслиманско становништво није означено које су вере били информанти.

Свакако да ми сва ова грађа о бајањима не би била досиљена у овом обиму да није било предусрећљивости колеџа из институција више словенских земаља које се баве истражањима народне културе. И нека схваћања не би била исказана на начин како су у овом раду изложена да није било спрежности њих људи за разговор. Свима се и овом приликом захваљујем.

Захваљан сам и свим бајалицама које су ми откриле тајну бајања.

Рукопис ове књиџе завршен је 1990. године.

НАРОДНА БАЈАЊА КАО СИСТЕМ КОМУНИКАЦИЈЕ

БАЈАЛИЦА

Носилац комуникативног чина у бајању и његов најважнији субјекат јесте *бајалица*, односно лице које спроводи поступке бајања. Бајалица је наследила или на посебан начин стекла знање или моћ бајања и, на основу тога, као и на основу успешности свога бајања, она има одређено место и углед у друштвеној заједници.

Бајање није занимање, судећи бар према ономе докле сежу сведочанства о овој делатности. Бајалице долазе до „хлеба“ као и остали људи у средини у којој живе. Само у изнимним случајевима, уколико су оне још и травари или видари, могу да живе бавећи се лечењем људи и стоке. По правилу, код бајалице се не иде „голих руку“, јер постоји веровање да се бајање неће „прихватити“ ако се бајалици не остави нека награда. Према подацима из Бугарске, бајалици се не даје новац у руке, већ се баца на *земљу* поред ње. У неким случајевима она тај новац, пре него што га узме, нагази ногом.¹ Тиме се показује да је бајалица само *посредник* између сила које нападају човека и сила које га штите. Давањем новца *земљи*, купује се наклоност хтоничних бића (Велике Мајке или различитих њених хипостаса, као што су *свештице*, *виле* и сл.), чијим се заступником на земљи сматра бајалица.

Поред различитих назива за носиоце делатности бајања, овде ће бити речи и о начину стицања њиховог знања или моћи бајања, о њиховим атрибутима, те о вези бајања са шаманским облицима лечења. Биће указано и на међусобни однос бајалица и Цркве.

¹ Гинка Дямкова, *Народни лечителки*, Български фолклор, кн. 2, София 1980, стр. 63

НАЗИВИ

У Србији најчешћи назив за особу која се бави бајањем је-сте *бајалица*. Поред овог назива, *Речник САНУ*² констатује више синонима за означавање оваквих лица: (за жену) *бајалуша*, *бајаница*, *бајара*, *бајарица*, *бајачица*, *басмара*, *басмарица*, *бахорица*, *бахорница*; (за мушкарца) *бајалац*, *бајалица*, *бајало*, *бајар*, *бајач*, *балаћ*, *басмач*, *басмаџија*, *бахорник*. У *Рјечнику ЈАЗУ*, за бајача постоји још назив *бахотерник*.³

Осим ових, могу се срести и други називи као синоними за особу која се бави делатношћу бајања. У источној Србији за жену која баје постоје називи *бајалница*⁴, *басмешарка*⁵, *босешарка*⁶, а за мушкарца *басаџија*⁷. У околини Крушевца жена бајалица се назива *бајка*⁸, док се у Кривој реци, на Косову, тим називом означава вербална формула за бајање.⁹ У Поморављу, у близини Јагодине, жена која баје назива се *баба*.¹⁰ Често истицана веза бајалица са вилама, учинила је да их у Горњој Пчињи (јужна Србија) називају и *самовилама*.¹¹ У Херцеговини (у Бротњу), где бајање има молитвени вид, бајалице називају *моле* и *молибође*¹², у Котарима у Далмацији *видогоје*¹³, у Истри народне лекаре зову *баховима* или *крсницима*¹⁴, а у Пригорју у Хрватској *цејрњице*.¹⁵ Овај последњи назив има не-

² *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, САНУ, Београд 1959, стр. 247.

³ *Рјечник hrvatskoga ili srpskoga jezika*, ЈАЗУ, Загреб 1880, стр. 154.

⁴ Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, „Градина“, Нш 1973, стр. 89, 93; Властимир Станмировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325/13, № 271.

⁵ Љубиша Рајковић, *Здравац миришљавац. Народне њесме и бајалице из Тимочке крајине*, Зајечар 1978, стр. 267.

⁶ Сергије Калчић, *Пошкела вода сшудена. Народне њесме из Великог Извора*, Зајечар 1976, стр. 165, 173.

⁷ Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљшког Тимока*, САНУ, Београд 1965, стр. 15–18, 20–21, 29–31.

⁸ Велибор Лазаревић, *Народне умотворине из крушевачког Поморавља*, Расковник, бр. 41, Београд 1984, стр. 42.

⁹ Момчило Златановић, *Ковчежић народног блага. Басме из Криве реке*, Народно стварање, Лесковац 1988, стр. 158.

¹⁰ *По информацији бабе Ване из села Горње Шшиље код Свећозарева (1989.)*.

¹¹ Миленко Филиповић, Персида Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗБ, LXVIII, Београд 1955, стр. 106.

¹² Danka Ivić, *Bajanja i bajalice kao dio etnoveterine u Brotnju*, Hercegovina, св. 5, Mostar 1986, стр. 139.

¹³ M. Zorić, *Vera i osobita bića. Vjedogonja*, ZNŽ, I, ЈАЗУ, Загреб 1896, стр. 227

¹⁴ Josip Miličević, *Narodna medicina u Istri*, Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae, VIII, sv. 1–2, Beograd 1968, стр. 38.

¹⁵ Vatroslav Rožić, *Prigorje. Narodni život i običaji*, ZNŽ, XIII, Загреб 1908, стр. 103.

гативну конотацију, и он је настао под утицајем Цркве. *Цојрије* и *цојријање* јесу ознаке за разне видове црне магије усмерене на штету човеку, а које се обично повезују са делатношћу *ђавола*. Много бајалица је током више векова у хрватским крајевима под том оптужбом спаљено.¹⁶ Негативну конотацију имају још и следећи називи из Србије: *врачарица*, *вражалица*, *чињарица*¹⁷, *вештица*¹⁸, а такође и у Црној Гори *мађионица*¹⁹, *чаровница*²⁰, итд.

Бајалице увек поричу да се баве врачањем, да бацају чини или да праве „мађије“. На питање да ли се бави врачањем, једна бајалица каже: „Ја не знам да врачам. Ја знам само да бајем. Велика је то разлика. Оооо!“²¹

Особа која се бави бајањем у Македонији назива се: *басмарица*, *бајалица*, *бајалка*, *кушачка*,²² а такође *басмар* и *баснарка*.²³ Као негативно одређење постоји још и назив *вештица*. („Жене што бају зову се вештице, и њих се свако боји, јер се верује да су у стању месец с неба на земљу скинути и човека бајањем уморити“.²⁴)

У Бугарској бајалица се назива: *бајачка*, *басмарка*, *басматарка*, *баснарка*, *баснаитарка*, *баснаитарница*, *браснаителка*.²⁵

У Словенији бајач се назива *заговарјалец*, а бајачица *заговарјалка*.

Већина ових назива изведена је од индоевропског корена *bha- са значењем „говорење“, зив за вербалну формулу у бајању – *басму*. Називи *видиџоја* и *вештица* долазе од корена *ved- „знати“, *врачарица* од *ver- „вртети“, „окретати“, док је *цејрница*, *цојрница* позајмица из немачког језика (zauberisch „чаробан“).

¹⁶ Vladimir Mažuranić, *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik*, 1, Zagreb 1908–1922

¹⁷ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, Београд 1911, стр. 540.

¹⁸ Миленко С. Филиповић, *Таковици*, СЕЗБ, LXXXIV, Београд 1972, стр. 216.

¹⁹ Стеван Дучић, *Животи и обичаји њелемена Куча*, СЕЗБ, XLVIII, Београд 1931, стр. 298.

²⁰ М. Zorić, *Narodno liječništvo*, Kotari, ZNŽ, 1, Zagreb 1896, стр. 285.

²¹ Милосав Славко Пешић, *Ни шправе нису ко што некад беху*, Расковник, VII, бр. 26, Београд 1980, стр. 72.

²² Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скојској коџилини*, СЕЗБ, LIV,

²³ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, бр. 39, Скопје 1987, стр. 105.

²⁴ А. Петровић, *Народни животи и обичаји у Скојској Црној гори*, СЕЗБ, VII, Београд 1907, стр. 409.

²⁵ Гинка Димкова, *Народни лечителки – бајачки*, стр. 53.

СТИЦАЊЕ ЗНАЊА ИЛИ МОЋИ БАЈАЊА

Бајање је превасходно женска делатност. Када се мушкарци баве бајањем онда они најчешће бају од змијског уједа или, пак, дају записе и магијске формуле. Међу њима има и познатих травара и видара. Од укупно описана 42 бајача у Лесковачком крају, 34 су жене, а свега 8 мушкарци. Од мушкараца, пак, само су се двојица бавила бајањем на сличан начин као жене.²⁶ Сличан однос је и у Македонији²⁷ а и код других јужнословенских народа. Одговарајућу слику овоме налазимо у северној Русији захваљујући истраживању Астахове.²⁸ Тамо је од 29 бајача било само 5 мушкараца.

Као бајалице особито се цене старовечне – „чисте жене“, то јест оне које су престале рађати, које више немају „прање“ и интимне везе с мушкарцима.²⁹ У неким местима у Бугарској постоји захтев да жена буде без мужа да би се могла успешно бавити бајањем.³⁰ Постављање оваквих услова има култно-магијску основу. Ради се о супротности менструалне крви (*нечистио, црвено*) и мушког семена (*шворачка снага, бело*) који не смеју бити присутни код *посредника* (бајача) између двеју супротстављених сила. Од посредника се тражи да има неке атрибуте хтоничних бића, а то је одсуство везе са мушким принципом, као и одсуство рађања. То је захтев и код неких других женских култова, одакле проистиче и непријатељство према мушкарцима, али и према женама које рађају. Можда су из тих култова произашле и тзв. жене-вештице.

Бајалице се могу поделити у две групе, у зависности од тога на који начин стичу знање, односно моћ бајања. Најбројнија је група где бајалице басму и поступке уче од својих блиских рођака. Најчешће се ова обука преноси по женској линији тако што старија жена знање бајања предаје ћерки или снахи. Некад је присутан и захтев да бајалица преда знање бајања девојчици, у старосном добу од 7 до 12 година, то јест пре њене пол-

²⁶ Драгутин Ђорђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 145–152. Такође: Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina istočne Hercegovine*, GZM, n. s., Етнологија, XXIII, Сарајево 1968, стр. 67.

²⁷ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској коњлини*, СЕЗБ, LIV, Београд 1939, стр. 529.

²⁸ А. М. Астахова, *Заговорное искусство на реке Пинеџе*, Крестьянское искусство СССР, II, Ленинград 1928, стр. 37.

²⁹ Станоје М. Мijatовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темшићу*, СЕЗБ, XIII, Београд 1909, стр. 299; Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, Београд 1911, стр. 552.

³⁰ Гивка Дамкова, *Народни лецителки ...* стр. 59.

не зрелости („док не добије на себе“).³¹ То је потребно још и стога да би се будућа бајалица могла „завенчати“ с басмом и на тај начин, по народним веровањима, њена басма ће увек бити делотворна. „Завенчавање“ с басмом у неким случајевима обавља се тако што млада, док поп „преврће листове“ црквених књига за време венчања у цркви, понавља у себи све басме које зна.³² Чак постоји веровање да жена може постати бајалица и ако јој неко тајно стави хартијицу у џеп на којој је исписана басма, а она са том хартијицом прође кроз обред црквеног венчања.³³ Везивање бајања за свадбу заснива се на симболизму који овај обред има у традицијској култури, у првом реду због симболике *йрелаза*, која носи обележје *умирање/рађање*. Зато време свадбе има посебну сакралну вредност. Тај однос се преноси и на даваоца и на примаоца бајања, а сакрално време учвршћује учињену промену. Примљена басма добија и карактер обновљене моћи, јер је таквом чини како сакрално време свадбе тако и њено асоцирање на еротску снагу коју свадба носи и која ће омогућити стварање нових живота. То значи да сталност обнављања, коју свадба собом носи, треба код бајања које се прима да изазове исто такву неисцрпност и обнављање моћи (в. *свадебни йредмеџи*).

Ако се бајалица није „завенчала“ с басмом, она, да би њено бајање било успешно, иде на Ђурђевдан, пре сунца, на место где расте црвена врбица. Тамо ухвати девет прутића ове врбе и каже: „Да се прими басма, као црвена врбица.“ Потом повуче руком уз прутиће врбе.³⁴

Постоји у неким српским крајевима и посебна процедура учења басме. Бајалица издвоји дете које намени за свог наследника, налије воду у округлу тепсију и стави га ту да стоји босоного, са гранчицом врбе и дрена у руци. Док тако стоји, дете за бајалицом понавља речи басме све док тачно не научи цело бајање. Кад бајалица учи дете бајању, она не сме да баје, јер се сматра да њена басма тада не помаже.³⁵ Неке бајалице верују да ће басма добити снагу, то јест постати делотворна, тек када

³¹ Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–1951, Београд 1953, стр. 255; Јован Туцаков и Сребрица Кнежевић, *Жене народни лекари и айошкарци у Војводини*, Зборник Матице српске за друштвене науке, св. 27, Нови Сад 1960, стр. 79.

³² Александар Петровић, *Народно схваћање болесџи*, *Miscellanea*, св. 3, Београд 1940, стр. 51–52.

³³ Јован Туцаков и Сребрица Кнежевић, *Жене народни лекари и айошкарци у Војводини*, стр. 80.

³⁴ Према информацији бајалице Раџмиле Михајловић из села Драгоивећ код Јагодине (1987).

³⁵ Јован Туцаков, *Психосугесџивни елементи у народној медицини Сврљинског Тимока*, стр. 9.

дете буде ту басму тачно изговорило у три цркве пред олтаром.³⁶ У Македонији, старија бајалица учи младу *пород реке*, или поред неке друге *воде*. Док учи речи басме, будућа бајалица држи ону која је учи за плетенице. Овде се верује да ће њена басма бити успешна ако је тачно понови три пута у себи на *шири моста* и три пута за време *црквене службе*.³⁷ У неким случајевима баба-бајалица води своју унуку да би јој предала басму поред *родног дрвеша*, *извора* или *врбе*.³⁸

Присуство *воде* и *дрвеша* у преношењу басме има бар два симболичка нивоа. За бајалицу је вода неопходна да би створила паралелизам: „како вода тече, тако и басма да тече“, то јест како вода сваку препреку савладава тако исто да то учини и басма. Дрво, пак, асоцира на могућност пресађивања (код родног дрвета још и накалемљење), а такође и на непрекидно обнављање, чиме се успоставља веза са ситуацијом предавања басме младом бајачу који је обнавља и продужава њен живот. Други ниво значења, који није присутан у сазнању бајалице, јесте тај да су *вода* и *дрво* посредници између бајалица и хтонских сила које промену „власника“ басме треба и да прихвате. Зато бајалица која се није „завенчала“ с басмом одлази на Ђурђевдан (као посебно време *прелаза*) да тражи преко врбе накнадну сагласност и потврду за своје бајање.

По једном податку из Бугарске, преношење басме новој бајалици спроводило се поступком који подсећа на својеврсно калемљење овог знања. Наиме, док својој наследници казује басму, баба-бајалица *јој њује у усћа*.³⁹

Сматра се да жена која је бајала треба своју вештину бајања да преда неком наследнику, да би лакше умрла.⁴⁰ Под утицајем Цркве овај захтев се тумачи веровањем да је бајање грешан посао и да се бајалица пред смрт мора ослободити њега. Међутим, пре је реч о једном унутрашњем захтеву који ослобађа душу бајалице њене двојности како би могла да оде на онај свет.

У западној Србији (околина Ивањице) бајање се могло пренети само млађем од себе.

У неким местима Бугарске се сматра да бајање код нове бајалице није лековито све дотле док је жена која је казала ба-

³⁶ Јован Туцаков, *наведено дело*, стр. 9.

³⁷ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, стр. 106.

³⁸ Момчило Златановић, *Ковчежић народног блага. Басме из Криве реке*. Народно стварање, XXV, 1-2, Лесковац 1988, стр. 158.

³⁹ Гинка Димкова, *Народни лечителки ...* стр. 57.

⁴⁰ Јован Туцаков и Сребрица Кнежевић, *Жене народни лекари и айошекари у Војводини*, стр. 90.

сму, жива. За то време, нова бајалица може да баје само својој деци. Пре бајања она треба да стави *кашике* за *йојас* на леђима, с десне стране, и да каже: „Аз ни сџм на туй дяти майка, аз сџм лџжичкова майка“⁴¹ (Ја нисам том детету мајка, ја сам мајка кашикама.) Исти овакав начин среће се и у Србији, у Поморављу (в. *кашика*). Међутим, бајања са заденутим кашикама за појас су један древни облик магијског понашања који се среће и код Срба, независно од тога да ли баје млада или стара бајалица. Пошто неке басме садрже и опис поступака у бајању, овај облик је посведочен у сижеу једне басме „од власца“ у источној Србији: „Е, ви, власи средомаси, / ви сте власи средомаси, / ја сам мајка *ложичња*.“⁴²

Обавеза бајалица које су знање басме стекле на горе поменут начин јесте да басме увек *шачно изговарају*, као и да чувају њихову *шајносћ*. Басма се схвата као сакрални говор који потиче из пра-времена и зато подлеже строгим правилима употребе. Постоји казивање једне бајалице у коме она износи како је у сну била кажњавана „од деде с белом брадом“ зато што није тачно изговарала басму. По њеној причи, он ју је бацио високо од земље и пустио да падне.⁴³ Неке бајалице верују да би их, ако би откриле тајну бајања од змијског уједа, после тога змија ујела“ (иначе, бајалице не могу себи бајати).

Међутим, у селима се могу срести и бајалице које имају лавов однос према тексту басме, па га често мењају. Али таквих бајалица је веома мало. Неке, пак, знају само једну басму, којом, са незнатним изменама, бају од различитих болести. Једну такву бајалицу срео сам 1972. године у Лалинцу код Сврљига. Она је говорила да зна да баје „од све“, а увек је варирала једну басму. Овакву појаву је приметила и Астахова код бајача на северу Русије. Зато их је она поделила на три групе: 1) они који истим текстом бају од више болести; 2) који имају слободан однос према тексту басме; 3) који добро познају текст басме и труде се да га пренесу у свој његовој изворности.⁴⁵ Оваква подела може се прихватити и за јужнословенске бајаче, с напоменом да су прве две групе врло ретке. Импровизације се некад могу уочити у басмама које представљају вид самосталног језичког стваралаштва, које красе тешке риме (нпр. „Мајка божија с неба *сађе*, / код (Стеваније) никаква бола не *нађе*“⁴⁶ итд).

⁴¹ Гинка Димкова, *Народни лечителки ...* стр. 57.

⁴² Љубинко Раденковић, *Урок иде уз йоље. Народна бајања*, стр. 36.

⁴³ Борислав Крстић, *Народна бајања Срба у Дунавској клисури у Румунији*, Расковник, XIII, бр. 49, Београд 1987, стр. 50.

⁴⁴ Момчило Златановић, *Ковчежић народног блага ...* стр. 159.

⁴⁵ А. М. Астахова, *Заговорное искусство на реке Пинеже*, стр. 42–44.

⁴⁶ Vladimir Ardalić, *Basme. Iz Bukovice u Dalmaciji*, ZNŽ, XVII, Zagreb 1912, стр. 363.

Моћ за магијско лечење може се стећи и на други начин. У Кратову, у Македонији, веровало се да красте може лечити онај који је путовао по мору и који је попио мало морске воде са рунице на чланку своје десне руке. Она се образује изнад палца, када се палац укочи у хоризонталном положају.⁴⁷

Сматра се да су поједина лица предодређена да буду успешни бајачи: на пример, дете које се роди после смрти свога оца,⁴⁸ или дете које при рођењу има на себи неки несвакидашњи знак.⁴⁹ Код Буњеваца у Војводини постоји веровање да жена са дуплим зубима има посебног успеха у бајању.⁵⁰

Врло занимљива је *груѓа зруѓа* бајалица; оне негирају било какву везу са својим претходницама, то јест да су бајање научиле од друге бајалице. Наиме, по њиховом причању, оне су моћ бајања добиле од неке више силе, обично од вила или светаца, и баве се бајањем по њиховом наређењу. Овакве бајалице најчешће се срећу у источној и јужној Србији, Македонији и Бугарској. По причању неких бајалица, сусрет са вилама или свецима десио се за време њихове болести, обично у раној младости. Њима ови необични посетиоци дарују живот и здравље, али их обавезу да морају да бају и лече људе. Често, при том сусрету, будућу бајалицу носе у неко дивље место (шуму или планину) и тамо јој откривају тајну лечења. Друге бајалице сусрет са вишом силом доживљавају у сну. При томе, оне сан доживљавају као реалност и поступају сходно наређењу које том приликом добију. Огрешење о таква наређења, по њиховом причању, подразумева казну.

Чувени бајач Борко из околине Сврљига саопштава да се сусрео са светом Петком када је као младић био тешко болестан. На Велику суботу наишла је висока жена у дугој црној хаљини која је носила епитрахил као свештеник, у десној руци је држала крст са распећем а у левој три класа зреле пшенице. Она му је открила да се зове света Петка и да је он болестан због тога што се оженио против воље светаца. Рекла му је да ће оздравити и да је одређен да лечи народ, бере лековите траве, откопава разорене цркве и да чисти живе воде. После тог сусрета будући бајач се окупао водом из бакрача у којој је био босиљак и, како каже, оздравио је.⁵¹ И познатој бајалици Пет-

⁴⁷ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, Zagreb 1964, стр. 343.

⁴⁸ Nikola Bonifačić Rožin, *Folklorna grada Mračaja i okolice*. Rukopis. Zavod za istraživanje folkloru, Zagreb, № 345, стр. 3.

⁴⁹ Јован Туцаков и Сребрица Кнежевих, *Жене народни лекари и айошекари у Војводини*, стр. 80.

⁵⁰ *Исти*, стр. 80.

⁵¹ Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљшког Тимока*, Београд 1965, стр. 12–13.

ки из Белослатинског краја у Бугарској јавила се света Петка у сну, још када је била дете. Она је носила са собом кош пун разног биља и будућој бајалици је показала сваку биљку и рекла јој од чега она лечи; такође јој је рекла да ће она бити бајалица кад порасте.⁵²

Бајалица Љубица из околине Лесковца саопштила је да ју је посетило 12 светаца. Она је узела из ковчега трубу платна и прострла га од капије до куће да би свеци преко њега ушли у кућу. Ти свеци су јој наредили да баје и лечи људе.⁵³

У Отоку, у Славонији, приповеда се како је постао први врач. По том предању, које иде у исти круг са напред поменути-тим казивањима о стицању моћи бајања, у неком селу је боловало дете од грознице три године. Кад му је било 7 година, дошло је по њега 12 вештица и један виловњак са жутом брадом који су дете украли и својим колима га одвезли „небу под облаке, на брдо Аршањ“. Ту су га научили како народ да лечи, а затим га ишибали да би оздравило и однели га његовој кући. Дете је остало у кревету још три године, без јела и пића, јер су га ноћу вештице и вилењаци дворили. Кад је после тога устало, почело је да баје и лечи народ, и то управо од болести које су задавале те вештице и вилењак.⁵⁴ Вероватно би у овом предању уместо вештица погоднији назив био – виле. Прича бајалице из села Д. Локошница код Лесковца такође се заснива на успостављеној вези између ње и вила. Та веза, по њеном казивању, настала је у њеној раној младости, за време дуготрајне болести која ју је мучила. Једног дана су је посетиле виле и однеле далеко од села, тамо је окитиле цвећем и травама и, давши јој камење (белутке), наредиле јој да лечи људе. Оне су ноћу долазиле и храниле је, слично као у претходној причи из Отока. Виле су јој и касније помагале у лечењу људи.⁵⁵ И једна друга бајалица из истог краја у јужној Србији била је у власти вила. Она је на питање локалног свештеника зашто се не крсти док стоји у цркви одговорила да јој то не дозвољавају виле.⁵⁶ Из истог је краја и позната бајалица Петрија Горинка, која је певала песме самовилама обраћајући се тако њима за помоћ, а посебну молбу је упућивала вили Ружи и неком деди Јо-

⁵² Гњика Дјамкова, *Народни лечитељки ...* стр. 56

⁵³ Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 149.

⁵⁴ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, JAZU, Zagreb 1902, стр. 121.

⁵⁵ Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗ36, LXX, Београд 1958, стр. 13.

⁵⁶ Говорила је: „Не давав ми сестре самовиле“ (Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 148).

вану утопљенику.⁵⁷ И бајалица Катица из поменутог краја, у поноћ је дозивала виле и у заносу, песмом, казивала болесницима шта треба да чине да би оздравили.⁵⁸

Код банатских Хера сматра се да виле могу набацити болест човеку. Зато поједине бајалице да би дошле у додир с вилама падају у занос који некад траје и по осам дана и за то време „разговарају“ с *милоштивама* које им откривају на који начин треба лечити болесника.⁵⁹

Неке жене су постајале бајалице тако што су објављивале да их је у сну посећивала Богородица и да им је наредила да лече народ.⁶⁰ Једне су говориле да им је Богородица казивала басму,⁶¹ а друге да им се начин лечења сам откривао.⁶² У многим басмама Богородица упућује болесника код одређеног бајача који се јавља као њен заступник. На пример: „Не пишти (Петре), не цвили, / вели му Мајка Богородица, / него иди (Дони) бајалици, / нека ти душом одуха, / нека ти руком омаше, / нека басмом обаје, / нека травом отрује...“⁶³ У сижеима басама често се улоге бајалице и Богородице замењују. Час бајалица тера болест са својим помоћницима (квочком с пилићима, с девет момака и девојака, итд.), а час то чини Богородица. У једној белоруској басми се каже: „Не я шапчу а сам Господь Бог и прачистая матъ“.⁶⁴

Поједине бајалице су саопштиле да их је у сну посећивао *старац с белом брадом* који им је откривао од чега која трава лечи: „И травке ми казуване у сан. Старац, са белу браду, ме изока и каже: 'Ова је травка од овој, ова од овој, овај се пије, с овој се купе, овај се носи у појас.'“⁶⁵

⁵⁷ Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 147.

⁵⁸ *Исшо*, стр.149.

⁵⁹ Јован Туцаков и Сребрица Кнежевић, *Жене народни лекари и ајошкарки у Војводини*, стр. 81.

⁶⁰ У Банату су бајалице саопштиле да им је у сну бог наредио да се баве бајањем (Милорад Марчетић, *Народна медицина и вејерина*, Банатске хере, Нови Сад 1958, стр. 320), а у Македонији, бајалице су у сну посећивале неке жене и мушкарци и три пута заред им наређивали да бају. Ако одбију, онда ће их, према овом казивању, сигурно стићи нека болест (Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, стр.105-106).

⁶¹ Гинка Димкова, *Народни лечителки ...* стр. 56.

⁶² Јован Туцаков и Сребрица Кнежевић, *Жене народни лекари и ајошкарки у Војводини*, стр. 80.

⁶³ Милан Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд 1867, стр. 90

⁶⁴ Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, вып. V, Витебск 1891, стр. 91.

⁶⁵ Владета Р. Кошутић, *Ајдучки и лирски осјавци. Зайиси из сокобањског и срвљишког краја*, Расковник, IX бр. 31, Београд 1982, стр. 37.

ВЕЗА БАЈАЛИЦА С ПОЈЕДИНИМ ЖИВОТИЊАМА

Одређену улогу у стицању моћи бајања имају и неке животиње. У првом реду то су *змија* и *йуж*, док је један од најчешћих предмета који се употребљава у бајању *йеро кокошке*. Кокошка је, према сижеима басми, један од најчешћих помоћника бајалици.

По казивању бајача Борка из околине Сврљига, он је у одређени дан у години хватао ноћу *белу змију*, кувао је и пио течност која је остала после кувања. Онда му је, по његовим речима, свака травка казивала од чега лечи.⁶⁶ Тако је почео да разумева „немушти“ језик биља.

Бајалица која је *убила змију ѓолом йейџом*, или је стала змији на главу у данима између Ускрса и Ђурђевдана, том петом додирује болеснику стомак приликом бајања од стомачних болести које имају народни назив *вија*, *настџуи* и *дана*.⁶⁷ Чудотворну моћ у бајању имали су и штап којим је убијена змија пре Ђурђевдана,⁶⁸ и штап којим је дотакнута змија која је ухватила *йџицу*, као и сама та птица.⁶⁹ Леком за све болести сматра се *роѓ* који, по народном веровању, неке змије имају и који се може добити ако се преко такве змије пребаци марамица.⁷⁰ У неким басмама се иначе помиње *роѓ* у недовољно јасном контексту, што може бити управо такав рог. Заштитну улогу против свих болести има део одеће који је бачен на сплет змија⁷¹ или оно што остане на тој одећи када се змије разиђу.⁷² У западној Србији и на Косову, на Ђурђевдан, сељаци су са ухваћеном живом змијом обилазили село да би усеви преко године били заштићени од градобитине.⁷³ Болести су се терале из села

⁶⁶ По његовом казивању у *Ђурицима* (1985).

⁶⁷ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, ГЕИ САНУ, II–III, Београд 1953–1954, стр. 567–568. Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа с Косова и Мејхохије*, Различита етнолошка грађа, СЕЗБ, LXXX, Београд 1967, стр. 74. Милорад Радуновић, *Завијање йујка*, Пољопривредни календар 1986, Нови Сад – Београд, 1986, стр. 244.

⁶⁸ Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNZ, I, Zagreb 1896, стр. 11.

⁶⁹ Љубомир Мићевић, *Живот и обичаји Појоваца*, СЕЗБ, LXV, Београд 1952, стр. 248.

⁷⁰ Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа с Косова и Мејхохије*, Различита етнолошка грађа, стр. 74.

⁷¹ Stevan Simić, *Čuvanje života. Prilog narodnoj medicini i Kratovi*, Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU, Zagreb, N.z. 51, стр. 17.

⁷² Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, Различита етнолошка грађа, СЕЗБ, LXXX, Београд 1967, стр. 204.

⁷³ Татомир Вукановић, *Село као социјална заједница код Срба с нарочитим осерџом на Срепечку жују у АПКМ*, Гласник Музеја Косова и Метохије, IX, Приштина 1965, стр. 107.

и на тај начин што се пекао колачић на камену којим је била прекривена рупа у којој су стављали змију. Кад се колачић испече, змију би пуштали да побегне, а ако она то није хтела да чини, онда су јели тај колачић као заштиту од болести.⁷⁴

У Силистренском крају у Бугарској једна бајалица је користила у бајању распорену и исушену змију која је била смотана и зашивена у платно. Ову змију, по њеном казивању, убио је поп у цркви на Ускрс.⁷⁵

У пролеће, када бајалица види *йрвоџ йужа*, или када на Ђурђевдан три пута дотакне прстом пужу рогове, касније, приликом бајања,⁷⁶ тим прстом додирује оболело место на телу. Неке бајалице када виде пужа у поменуто време, донесу га кући, а при том га стално окрећу у шакама да не би поново пустио рогове. Потом га испеку у огњишту и завежу у крпицу. Печени пуж касније користе за бајање против свих болести које „расту“ (обично чирева или разних отока на кожи).⁷⁷ Пуж се у бајању користи као замена за болест. Чак се у неким басмама, обраћају болести на исти начин као и пужу: „Усту, биче, моје биче одвуд јаче!“⁷⁸

АТРИБУТИ БАЈАЛИЦЕ

Бајалица често помиње себе у басми откривајући неке *своје айрибуџе* који су важни за њено супротстављање нечистој сили. Најчешће се ти атрибути односе на ближе одређење *душе* и *руке*. Тако бајалица себе назива: *лакодушница* („Ја сам Милена *лакодушница*, ја ћу душом да одувам...“).⁷⁹ Или се у басми каже: „Отишла је Мара басмарица / и однела је перо у руци. / Она је *лаке ручице*, *чистије душице*; / руком ће ма'нути, / душом ће да'нути...“,⁸⁰ или, „Не бој се, (Марко). / 'Ајд д' идемо код (Цвету) / *л'ке руке*, *благе душе*. / С руку ће отури, / с душу ће да одува...“.⁸¹ Одговарајући примери налазе се и у бугарским

⁷⁴ Сима Тројановић, *Главни српски жривени обичаји*, СЕЗБ, XVII, Београд 1911, стр. 150–151.

⁷⁵ Гинка Димкова, *Народни лечитељки ...* стр. 59.

⁷⁶ По информацији Радмиле Михајловић, село Драгоивећ код Јаџодине (1988).

⁷⁷ *Истии информант*.

⁷⁸ Петар Ж. Петровић, *Живош и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, Београд 1948, стр. 331.

⁷⁹ Милан Б. Кнежевић, *Преља на месецу. Нови записи народних умотворина*, „Народна књига“, Београд 1981, стр. 34.

⁸⁰ Александар Петровић, *Народно бајање у неким селима Крагујевачке Јасенице*, ГЕМ, VIII, Београд 1933, стр. 87.

⁸¹ Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка 325/13, № 132.

басмама: „Викайте жена лекорџка лекорџка слаткодумна да избай из главата...“⁸²

Бајалица назива себе још и: *лакобајка* („Беште жежи и бодежи, / дојде Милица *лакобајка*...“),⁸³ *самабаја* („Иде Ђурђа *самабаја*, / сама разбајала, сама расправила...“),⁸⁴ *йейойрсњача-девейојезичница* („О, уроку, пасја веро, / ће дојде Љубица бајалица, / *йейойрсњача, девейојезичница*, / лизнуће на Вуку урок...“).⁸⁵

Понекад, да би бајалица дошла у исту раван са нечистом силом којој се придаје неко негативно одређење, она такво одређење приписује и себи: „Метаљхо, сува, сирова, / ти једна курва, ја друга!“⁸⁶

Надмоћ бајалице над изазивачем болести исказана је у многим басмама, чиме се предвиђа и позитивни исход њеног бајања. На пример: „Пошао болан Милоје горе доле кукајући. / У путу се сретне с Калином бајалицом. / *Бајалица кидиса на њежову болест / и йоче бајати / а издати йоче бежати из костиију, / из снаге Милојеве*...“⁸⁷

Ако бајалица сматра узрочника болести опаснијим и моћнијим од себе, а то се пре свега односи на *виле* као узрочнике болести, онда она покушава да се у бајању *йобрати*ми с њима, или од њих моли милост правдајући болесника да је из незнања изазвао њихов гнев. Тако бајалица на Косову, остављајући *вилама* (за које употребљава еуфемизам *друђе*) испод дивље руже понуде (обично пресан хлеб, мед и вино), говори: „О, чујете л’ *друђе*, лепше од мене, / Ја се вама молим по Богу: / Ако си стара, богом мајко, / ако си средолика, богом сестро, / Ако си млада, богом ћерко, / Ако си мушко, богом сине, / Да слегнете до мене доле, / Да ову моју сиротињску вечеру повечерате.“⁸⁸ Или: „Појавила се баба Мара бајалица, / да баје да убаје, / да драми да удрами. / Биће била на ручку, / биће била на вечери, / биће (Влада) на њу ударио, / биће софру преврнула, / биће ложице поломила / ...“⁸⁹ (в. *риџуално йонашање*).

⁸² Гинка Димкова, *Народни лечителки*... стр. 55. итд.

⁸³ Властимир Станимировић, *Басме*, № 91.

⁸⁴ Властимир Станимировић, *Басме*, № 182.

⁸⁵ Гордана Живковић, *Народна медицина у околини Зајечара у XX веку*, ГЕМ, 42, Београд 1978, стр. 494.

⁸⁶ Властимир Станимировић, *Басме*, № 276а.

⁸⁷ Владан Борђевић, *Народна медицина Срба*, Српски летопис за годину 1872, књ. 114, Нови Сад 1872, стр. 34.

⁸⁸ Гл. Елезовић, *Речник косовско-метохијског дијалекта*, II, Београд 1935 (Српски дијалектолошки зборник, СКА, књ. V), стр. 563.

⁸⁹ Јов. Лаз. Јовић, *Српске народне бајалице (у источној крају Краљевина Србије)*, Босанска вила, XXIII, бр. 8, Сарајево 1908, стр. 125.

Некад бајалица себе приказује као синоним за лоше и неповољно место по нечисту силу, па је упућује у други, за њу повољнији простор. У том смислу је врло илустративна басма из околине Сврљига у источној Србији: „Издате, брате, / туј ти место неје! / Иди у гору зелену, / там су виле – самовиле / у коло децу расповиле. / Ја сам усрана, умочана, / с ѿеишку мочку најојена, / с ѿчешка ѓовна нарањена.“⁹⁰

Бајалица је посредник између људи и нечисте силе која је изазивач болести, и зато она тежи да језик бајања, као и своје понашање, прилагоди функцији одговарајуће комуникације са изазивачем болести.

РАЗУМЕВАЊЕ БАСМЕ

Пошто се басма коју бајалица изговара сматра несумњивим и много пута провереним средством, бајалица и болесник нису дужни да разумеју њено значење. Зато понекад бајалица баје и басмом чији смисао не разуме – потпуно или делимично. Понекад је неразумевање последица архаичног језика или деформације басме до којег долази приликом њеног предавања другим бајачима. Тако се десило и са једном дијалогском басмом коју је бајалица запамтила и њоме бајала у овом облику: „Секу, секу! / Што секу“?⁹¹ Реч је о старом презенту, а данас би овај облик гласио „сечем“. Овде је нестала и завршница басме. Цела басма би гласила: „– Сечем, сечем. / – Шта сечеш? / – Сечем (назив болести).“ Овакве дијалогске басме срећемо у бајањима скоро свих словенских народа.⁹²

Да би бајање добило обележје посебне комуникације, а и да би се задржала његова тајност, бајалица најчешће шапатам изговара басму. У појединим случајевима изговарање басме личи на једноличну и отегнуту песму.

Занимљиво је да су се људи обраћали за бајање и бајалицама које нису припадале њиховој етничкој заједници и које су бајале на њима неразумљивом језику. Тако су Србима у Банату бајале румунске бајалице,⁹³ док су се Македонци у Железнику

⁹⁰ Записано од Спасене Радојић, село Плужина код Сврљига (1973).

⁹¹ Љубинко Раденковић, *Урок иде уз ѿље. Народна бајања*, стр. 59.

⁹² И. Толстой, *Фрагмент славјанског јзычества: архаическиј ритуал – диалог, Славјанскиј и балканскиј фольклор*, Москва 1984, стр. 5–72. Исти аутор објавио је и нова истраживања ове теме у свом раду: *Еще раз о славјанском ритуалном диалогѣ; Славјанское и балканское јзыкознание. Сѣруктура малых фольклорных текстов*, Москва 1993, стр. 82–110.

⁹³ Миленко С. Филиповић, *Вѣра и црква у живишоу Банайских Хѣра*, Банатске Хѣре, Нови Сад 1958, стр. 289.

за бајање од очних болести обраћали бајалици Туркињи.⁹⁴ То све говори да се бајање као облик комуникације остварује у виду „разговора“ између бајалице, с једне стране, и изазивача болести или штете, с друге, на њима „разумљивом“ језику. Бајалица је и тумач који болеснику преноси исход тог „разговора“, и она одређује даљи ток ових комуникација.

Причама о успешним случајевима свога бајања бајалица учвршћује слику о себи у друштвеној заједници којој припада, и код болесника развија сигурност да ће се лечење повољно завршити. Скоро редовно, када болесник дође код бајалице, она прича о конкретним случајевима где је њено бајање било делотворно. Тај модел понашања осавременио је један бајач из источне Србије. Он је водио евиденцију о свим успешним случајевима свога лечења (највише је лечио травама). Илустративно је казивање једне бајалице која говори о једном свом успеху одређујући се и према награди за бајање: „Ево, овај Асан на Царини, што је био. Њему се коњ разболео и дошла жена, Мара, и каже мен: 'Помогни ми, Дивна, ако можеш, ће ми цркне коњ.' Ја одо тамо, пребаја једампут, други пут, коњ уста, стресе се и поче да једе сено. Извади човек паре: – Узми паре! – Нећу ти паре, шта ће ми паре, нек ти жива и корисна стока. – Ма узми паре! – Нећу ти узем паре, шта ће ми паре, не радим ја за паре, ја 'оћу да помогнем из моје душе, и готово.“⁹⁵ Овај пример, иначе, на добар начин одсликава однос већине бајалица према људима који од њих траже помоћ.

БАЈАЛИЦЕ И ШАМАНСКИ ОБЛИЦИ ЛЕЧЕЊА

Наведени случајеви стицања моћи бајања посредством неке више силе, као и неки атрибути бајалица, упућују на разматрање ових елемената као остатака древног шаманског лечења. Иако се не ради о шаманизму у његовом класичном виду,⁹⁶ ипак су видљиве неке аналогije с њим. Као што је поменуто, неке бајалице, слично правим шаманима, пролазе кроз једну врсту иницијација: падају у дуготрајну болест из које излазе као препорођене дошавши пре тога у додир са бићима која имају хтонска обележја. Тако оне успостављају контакт са

⁹⁴ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39–40, Скопје 1987, стр. 121.

⁹⁵ Милосав Славко Пешић, *Ни шраве нису ко шийо некад беху*, Расковник, VII, бр. 26, Београд 1980, стр. 62.

⁹⁶ Мирча Елијаде, *Шаманизам и архајске шехнике екстазе*, Матица српска, Нови Сад 1985.

оним светом, чиме спознају начин преласка из живота у смрт. Отуда веровање у Славонији да бабе-бајалице и врачарице могу мртве из гроба приморати да дођу куд оне желе и то у лику вукодлака.⁹⁷ Као илустрација може послужити казивање једне бајалице у коме се види пут иницијације којим је она прошла. По њеној причи, док је спавала на њиви, њу су одвела непозната деца до воде и превела је преко брвна, танког као влакно. С друге стране воде у белој кућици, у којој је горела ватра, седела је жена у белом и позвала је да седне наспрам ње. Када је села, она се суочила сама са собом: „Себе гледам пред себе. И питам женштину: – Зашто ћеш туј, Иконијо? А она вели: – Чекамо те.“⁹⁸ (Иконија је, иначе, име бајалице која прича догађај.) Ово казивање говори о симболичком начину на који бајалица прелази свој животни пут и на оном свету се среће са својом душом. По свему судећи, бајалице могу раздвојити своју душу од тела, и по томе су сличне народним представама о *вештици*. Зато није чудо што се та два појма у неким случајевима изједначавају. Питање душе је иначе подједнако важно и у бајањима јужнословенских народа и у шаманизму. Уобичајени поступак при бајању, који примењују скоро све бајалице независно од тога како су стекле знање и моћ бајања, јесте *непрекидно зевање ѝриликом бајања*. Чак се сматра да уколико бајалица чешће зева да су изгледи за успешност бајања већи. Неке истраживаче је овакав поступак навео на мишљење да је реч о психолошком ефекту умиривања болесника. Јер, као што је познато, зевање може изазвати осећање поспаности и код другог лица. Међутим, ван овог ефекта, који је заиста и присутан, смисао зевања потиче од схватања да се *душа бајалице бори с нечистиом силом*, узрочником болести. У околини Скопља је записано: „Верује се да бајалице, док лече, боре се с мађијама.“⁹⁹ Примери многих басама откривају схватање да бајалица својом душом, која се често упоређује с ловачким псом, гони изазиваче болести: „Беште уроци низ потоци! / *Моја душа керуша, / ѝојуриће, ухваиће, раскинуће*“¹⁰⁰; или, „Денка близо бајалница / *она ће с душу да уваици, / с руку да умлати*“¹⁰¹; или, „Беште уроци низ потоци, / ... *На (Виге) душа рѝици, / сѝици*

⁹⁷ Т. Р. Ђорђевић, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ, LXVI, 1953, стр. 172.

⁹⁸ Владета Р. Кошутин, *Ајдучки и лирски остаци*, стр. 36–37.

⁹⁹ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској коштини*, СЕЗБ, LIV, Београд 1939, стр. 530.

¹⁰⁰ Миленције Ђорђевић, *Басме из околине Крушевца и Ражња*, Расковник, X, бр. 38, Београд 1983, стр. 35.

¹⁰¹ Љубинко Раденковић, *Урок иде уз ѝоље, Народна бајања*, „Градина“, Ниш 1973, стр. 31.

уроци *ѿа дави*¹⁰² итд. У неким бајањима, намењеним деци, бајалица узрочнику болести прети *душом мајке дејшеѿа*. Вероватно су ова бајања и намењена да се душа мајке изазове и супротстави невидљивом непријатељу свога детета. Бајалица, значи, може да има и душу другог човека као *ѿомоћника* у супротстављању болестима: „Бижи, крупица, ето иде *мајчина душица*“¹⁰³; или, „Ја стадо на све траве, / И погледа на све стране, / Да би гдегод кога видела, / Па не видо нигде никог, / Само видо сури вуци, / Куси пси и *мајчину душицу* / *Где се с дејшеѿову сѿраву гњави*.“¹⁰⁴ Према једном податку из Бугарске, бајачи треба да буду одважни људи и са „широким срцем“ јер, уколико се у току лечења уплаше, добиће ту болест од које лече.¹⁰⁵

У басмама се често јављају помоћници на које се обично Богородица позива претећи изазивачу болести. Пре свих то је *квочка с ѿилићима* и *девеѿ младих ѿомагача са разним оруђима*. Противници болести су и *бели хрѿови*, *вукови*, *орлови*, итд. Има основа да се ови противници сматрају помоћницима бајалице, што би могла да буде још једна аналогија са шаманизмом. Упореди примере: „Не бој се, (Раде), / ја имам *девеѿ сина*, / *девеѿ снаје*, *девеѿ ћерке*, / *девеѿ мейле*, *девеѿ квачке* / *по девеѿ ѿилеѿи*. / Синови ће ископају, / снаје ће изрину, / ћерке ће измету, / квачке ће ишчопршкају, / пилчићи ће искључају,¹⁰⁶ итд. „Ој, ветру, зли намету! / Остављам ти рок до ручка, / после ручка пратићу ти *љуѿе хрѿе*. / Растргнуће те, растуриће те ...“¹⁰⁷ итд.

Нема чврстих доказа да народна бајања сматрамо продуктом шаманизма. Пре би се могло рећи да оба ова архаична система магијског лечења произлазе из неког старијег облика који се касније разгранео у више видова добијајући различите специфичности у разним културама. У индоевропској култури бајање је везано за женске култове и било је под покровитељством Велике мајке, Прародитељнице, која свему дарује и одузима живот. Примањем хришћанства, Велика мајка је преименована у Богородицу, али је задржала неке од ранијих архаичних функција. Она у басми упућује болесника на одређену ба-

¹⁰² Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка 325/13, N^о 154.

¹⁰³ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, Zagreb 1902, стр. 156.

¹⁰⁴ Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ, XIII, Београд 1938, стр.85.

¹⁰⁵ Гинка Димкова, *Народни лечителки ...* стр. 58.

¹⁰⁶ Љубинко Раденковић, *Урок иде уз ѿоље*, стр. 97–98; Б.У.М., *Српске народне басме. У Срему скуѿио ...*, Матица, 14, Нови Сад 1870, стр. 334–335; Јован Туцаков, *Психосуѿесѿивни елементи у народној медицини Сврљинског Тимока*, стр. 33–34.

¹⁰⁷ Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду, стр. 258.

јалицу (управо ону која то и баје) за коју каже да за те болести зна бајати. Тиме она њено бајање диже на ниво сакралног, према којем се гаји уважавање, а које препоручују и богови.

БАЈАЛИЦЕ И ЦРКВА

Док Црква испољава видљиву нетрпељивост према бајању и онима који се тиме баве, дотле се бајалице у свом бајању ослањају на Цркву, али не учествују све у њеним обредима. Понегде оне такав свој став објашњавају тиме да је грешно то што оне раде и зато не треба да посећују цркву и да се крсте,¹⁰⁸ а негде и тиме да им то не дозвољавају виле. Међутим, у басмама оне се често обраћају за помоћ Богородици и свецима, а као заштитно средство истичу чињеницу да је неко *кршиен* и *молийвен*. Неке бајалице заједно са својим истомишљеницима формирају примитивна култна места у пољу или шуми, према „наредби“ која им дође у сну, и тамо обављају своје обреде за време неких празника. Неке бајалице користе у бајању и крст.

Црква је у више наврата осуђивала све делатности које су биле различите од званичног црквеног обреда, па и бајање, прописујући својим одлукама различите казне за оне који се не држе таквог става. Тако у једном зборнику српско-бугарске редакције из XVIII века под насловом *Слово ради самовили и бродници и маџесници и обајалници*¹⁰⁹ налази се кратак трактат упућен бајалици, у коме се она назива неразумном и од врага превареном, која покушава да се супротстави божјој вољи својим вражјим стварима, гашењем угљевља, те бајањем плавим платном, црнокорастим ножем, итд:

Самовилы бродници и маџесници есѣ антихристови њченицы и кои то ходять на ныѣхъ врагѣ поклоняютсе, и записѣет ги врагѣ како да сѣ негови и немать дрѣги грѣхѣ по големѣ и по тежакѣ ѿ вѣси грѣхове ѿ тоѣ грѣхѣ много досадно естѣ вѣѣ ѡ неразумна и ѿ врага прелазена жена, егда повелитѣ вѣѣ и приидетѣ аггѣлѣ вѣѣ да ѡзметѣ дѣша ѿ чѣлка, можеш ли ты никаквице сѣс твое вѣаніе да се противниѣ повѣленію вѣѣ да не изидетѣ ѡнаѣ дѣша ѿ тело; коѣ помощь может да сѣтворитѣ мало важе и вагаентѣ и сино платно, и черно чирентѣ ножѣ, и вѣрианѣ, и вѣрѣново древо и дрѣги многи враговцины твориты, коѣ помощь могѣтъ да сѣтворѣтъ волюмѣѣ.

¹⁰⁸ Владимир Николић, *Из Лужнице и Нишаве*, СЕЗБ, XVI, Београд 1910, стр. 273; такође: Radmila Filipović-Fabjanić, *Narodna medicina istočne Hercegovine*, GZM, n.s., Etnologija, XXIII, Sarajevo 1968, стр. 48.

¹⁰⁹ Б. Цонев, *Опис на рѣкојисните и старопечатните книги на Народната библиотека в София*, София 1910, стр. 313.

У цркви Светог Николе у селу Теарцу у Тетовском крају у Македонији, која је сазидана 1866, уз фреску ношења болесника код бајалице стоји овакав натпис:¹¹⁰

Кои ходит по баснари дјаволите се веселитъ и вди нѣхъ по(мо)щъ
земайтъ а не ѿ бога

(Ко иде по бајалице, ђаволи се веселе и од њих помоћ узимају а не од Бога.)

У иконографији неких цркава, бајалице су приказане како музу месец.¹¹¹ Посебну захвалност дугујем колеги Микову на уступљеној фотографији из цркве Св. пророк Илија, из села Бураново, где је приказана жена како музе месец у лику краве.

Међутим, многи свештеници су, не разликујући канонско од неканонског, преписивали и ширили апокрифне молитве које и јесу нека врста народних бајања.

Под оптужбом да су вештице, многе бајалице су у католичким земљама од средњег века па све до краја XVIII века, бивале сурово кажњаване, како јавним погрдама и батињањем тако и спаљивањем на ломачама. „U dvije godine 1742–1743. sažgano je u jednoj župi zagorskoj, u Belcu, jedanaest copernica... Međutim, u isto doba ni u tako zvanih ‚kulturnih‘ zemljah nije bilo puno bolje. 1749., dakle četrdeset godina pred velikom emanacijom duha slobode u susjednoj Francezkoj, pogubljena je vještica – u Würzburgu, a 1793. još je suđena na smrt neka nesretnica u poznanijskom kraju za isto zločinство!“¹¹² Зато није чудно што су бајања у овим земљама под јаким упливом библијских садржаја и хришћанских мотива.

У земљама са Источном црквом, можда захваљујући одсуству централне државе са званичном хришћанском религијом, однос Цркве према многим паганским обредима, укључујући и бајања, био је знатно толерантнији. У неким од њих учествовали су и свештеници.

¹¹⁰ Бранислава Пауновска-Стевчевска, *Разобличавање њрмене сујеверја, бајања и магијског лечења на неким фрескама македонских цркава XIX века*, – Acta historica medicinae ..., XVI, св. 2, Београд 1976, стр. 61–62.

¹¹¹ На ову појаву указао је Любомир Миков у два своја рада: *Ритуална кражба*, Българска етнографија, III, кн. 2, Софија 1992, стр. 28-29; *Луна/крава: ламја/вјатър – метаморфоза и тѣждество*, Първи меѓународен симпозиум в памет на Йордан Иванов (у штампи).

¹¹² Vladimir Mažuranić, *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik*, I, Zagreb 1908-1922, стр. 19.



1. Бајалица из Драгоцвета код Јагодине (Србија). Изванредан је зналац многих бајања, као и лековитих трава. Била је спремна да открије све појединости бајања, па и оне које се не говоре у мушком друштву.
2. Бајалица Муслиманка са Пештера (Србија). Савладала је неповерење према непознатом госту и казала више бајања.





3. Бајалица из Прекомурја у Словенији.

4. Бајалица Муслиманка са Пештера (Србија). После пријатељског разговора казала је басму од уједа змије.





5. Бајалица из Кушића код Ивањице (Србија). Док је чувала овце и прела вуну, пристала је да открије тајну бајања.
6. Врачара музе месец, приказан као крава. Слика на зиду цркве Св. пророк Илија у с. Бураново у Бугарској.



НЕЧИСТА СИЛА

Народна бајања усмерена су према демонској или нечистој сили, која се сматра узрочником болести или штете нанете људском роду. Код Јужних Словена нема општеприхваћеног назива за та бића, па су ознаке „демонска“ и „нечиста сила“ настале под утицајем хришћанског поимања света. Код Срба најчешће се говори о „болештинама“, а локално се јављају и други називи. Тако се у Левчу каже да заразне болести сеју по селу *ајдаме*, а децу нападају разне „*неосебине*“.¹ По народним представама, паралелно с људским светом, у неком дивљем простору, иза вода или у дубини шума, налази се свет демонских бића. Тај свет је на граници између живих људи и света мртвих. Са стране мртвих, границу према живима чувају митски чувари бога хтонског света, које отелотворавају *вукови*. Они су и љути противници демонске силе, поготову када се она усуди да ту границу пређе и крене у људски свет. Њени противници су и *йси*, који су чувари људског или социјалног простора. Неприлике настају када неко од тих злих бића пређе границу и уђе у људски свет. Тада долази до сусрета с човеком, обично на неком отвореном простору, у пољу или на путу, или оно неопажано уђе у човека док спава. У оба случаја оно задаје човеку бол и мучи га. Тако, по народним представама, настају разне болести. О томе сведоче и нека казивања из Србије: „Болешина пође као теле, трчи тамо амо. Попне се на плот к’о човек. Иде тако ноћу, највише око пола ноћи, задуњује село.“² „Ницина тражи где је меко, иде под пазух. Ако је човек једар па пун и на њега иде ницина. Жива је па иде.“ „Чиреви нарочито трче на сељака.“³ У једној басми из Хомољског краја де-

¹ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 537, 541.

² Александар Петровић, *Народна схваћања болесних*, *Miscellanea*, књ. 3, Београд 1940, стр. 45.

³ Александар Петровић, *наведено дело*, стр. 42.

монска бића се називају „ноћници“ и „гробници“ и њима се говори да треба да се врате у свој народ, код својих жена и деце: „Устук ноћници, устук гробници, / ... Имате вашу децу, / Имате ваш пород, / имате ваш народ, / имате ваше жене. / Да идете код ваши' жена, / код ваше деце, / ...“⁴

Кад човека нападне неко демонско биће, пружа му помоћ *бајалица*. Њен је задатак да *прејозна* које биће задаје бол човеку, да ступи у контакт с њим и да одабере одговарајући начин његовог одстрањења и упућивања у други простор. Тако се бајања исказују као посебан говор бајалице упућен демонској сили, коју она разуме, па чак, као у неким бугарским примерима, бајалица и одговара у име те демонске силе (кобајаги, да ће учинити како бајалица каже).

Разноврсни свет злих бића која нападају човека може се на основу ширих компаративних посматрања поделити на две велике групе: 1. *вейровиџа* и 2. *црволика бића*. Промене на телу у виду гнојног процеса и локалних отекина приписују се деловању *црволиких* бића. Све остале болести су од *вейровиџих* бића. Ова подела је важна за разумевање бајаличких поступака и семантике басама.

Овде је, зарад боље прегледности, извршена условна подела нечисте или зле силе на четири групе, по томе како се она приказује човеку: а) *антиројоморфна бића*, б) *вейровиџа бића*, в) *бића у виду црва или буба*, г) *зневне виле (самодиве) које кажњавају болешћу*. Као посебно, анализирано је питање *урока и урицања*, пошто је ова појава везана за човека с демонским обележјима, такозваног „злоочника“. Сами уроци пак, као митолошка бића која нападају човека, припадају групи „ветровитих“.

АНТРОПОМОРФНА БИЋА

Демонска бића у људском облику најчешће су приказивана у виду жена или девојака које људе *море*, *шресу*, *једу им унутрашње органе* или *сишу крв*. Најопаснија међу њима била је куга, код балканских народа познатија под именом *чума*. Звали су је још и *кужна немоћ*, *асџалук*, *морија*, или су је означавали еуфемизмима „кума“, „тетка“, „тета“⁵, код Бугара – „леља“, „стринка“⁶, код Муслимана у Босни – „мубареџија“ („срет-

⁴ Владета Р. Кошутић, *Хомољске бајалице*, Расковник, XI, бр. 41, 1984, стр. 50.

⁵ Тих. Р. Борђевић, *Неколико болести и народни појмови о њима. Куџа у Јужних Словена и народни појмови о њој*, Miscellanea, књ. 5, Београд 1942, стр. 174.

⁶ Христо Вакарелски, *Етнографија на Бџлгария*, София 1977, стр. 43–432.

на“)⁷, док су је Арбанаси називали „муртој-мртај“ (која коси смрћу)⁸.

О изгледу чуме постоје различите представе. Код Срба, Македонаца и Бугара најчешће је замишљана као жена са дугом *разбарушеном косом*, која у руци држи земљани лонац или котарицу са стрелама, а такође и списак („тефтер“) људи које треба да устрели.⁹ Код Куча, у Црној Гори, веровало се да *куће* преко мора имају сопствену земљу у којој живе, и да их отуда Бог шаље у неко место где људско зло и грехови преврше меру, да им најчешће поморе малу децу.¹⁰ У источној Херцеговини се веровало да куга живи са сестром колером у „кугином вилајету“ одакле иду да море свет.¹¹ У Старом Влаху је чума замишљана као женско биће које се претвара у *мачку*.¹² По причању народа из околине Бевђелије, у Македонији, чума је преко дана ишла као баба у дроњцима и могла је погледом да устрели човека, а ноћу је ишла из једног села у друго, у виду ватрене кошнице.¹³ Занимљиво је казивање о куги (чуми) из Славоније. Смрт и колера послале су кугу да помори девојке на прелу. „Дојде куга на прело, па стаде уплашена на вратима. Видила је у Саве (име једне девојке) јаречију канџијцу, а у ње су козје ноге, *ја не смије крв на крв*, нити она смије дивојке таманит, ди има јаречије коже. Гледе је дивојке, чуде се што је у ње по четири прста на руци, а козји папци на ногама и питају је: – Ко си, пријо? Вели јим она: – Ја сам *сека осмакиња*.“¹⁴ Ово казивање открива неке древне представе о демонској сили и њеном односу према људима. На основу овог примера разумљиво је зашто бајалице у неким басмама истичу да су „петопрсте“, јер је то њихово разликовно обележје у односу на демонску силу. Загонетно је и представљање куге именом „сека осмакиња“. Други део њеног имена може се довести у везу са основом *asma- којом се у индо-иранским језицима формирају

⁷ Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗБ, LXI, 1949, стр. 215.

⁸ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској кошлини*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 521.

⁹ Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 239; Александар Петровић, *Народно схваћање болести*, Miscellanea, 3, 1940, стр. 48–49; Stevan Simić, *Сивање живота. Prilog narodnoj medicini u Kratovu*, – Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU u Zagrebu, N.Z. 51, стр. 8–11.

¹⁰ Стеван Дучић, *Живот и обичаји њемена Куча*, СЕЗБ, XLVIII, 1931, стр. 525.

¹¹ Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina istočne Hercegovine*, GZM, n.s, Etnologija, XXIII, 1968, стр. 54.

¹² Тихомир Д. Борђевић, *Неки обичаји и веровања у Старом Влаху*, Етнологија, I, св. 4, Скопље 1940, стр. 240.

¹³ Ст. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској кази*, СЕЗБ, XL, 1927, стр. 241.

¹⁴ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNZ, VII, 1902, стр. 198.

неке речи за означавање „камена“ и „неба“, односно са бугарско-македонско-српском ознаком за „вилу“ – *самодива* (од *asmo – deiva). Уосталом овде је куга и представљена у лику *виле*. Слична овој је представа куге описане у Пожешком крају. Овде се куга замишља у виду два лепе девојке које се ноћу возе на колицима, непрестано се бранећи од паса. Оне, по веровању, прегледају куће и где нађу нечистоћу попљују посуђе и од тога се сва чељад потрује.¹⁵

Код Бугара се чума замишља као стара жена, са дугом неочешљаном косом, дугим кошчатим рукама, обучена у црну и одрпану одећу. По народном веровању, она са собом носи дете у пеленама које воли да повија у *вуни*. Да би је умилостивили, остављали би увече корито с топлом водом и сапуном да окупа дете, а на столу јело и пиће за њу. Док чума мори по селу, било је забрањено узимати вуну у руке. Каже се, такође, да је некад много више морила људе, па ју је Бог ударио и од тада она може да гледа само *најред*, а никако лево и десно. По свој прилици то је хтонско обележје, јер и људи када долазе у додир са хтонским јунацима, гледају само напред, то јест забрањено им је окретање. По веровању Бугара, чума се једино плаши *јаса субојника* и *чумојрна*. Пошто је чума заразна болест која напада колективна магијска заштита. Најчешће се село штитило од те заразе „заоравањем“ или „оборавањем“: Човек близанац са воловима близанцима и са ралом од „чаталестог“ дрвета („рало близнак“), узорао би бразду око села. Тамо где се спајао почетак и крај бразде, закопавали би и рало¹⁶ (в. *риџуално јонашање*).

Опасним демонским бићем сматра се и *колера* (у Црној Гори – *кољара*). У Бугарској се веровало да се колера може појављивати у виду групе девојака и момака који играју са *црвеном* заставом, а затим се разилазе по селу да море људе.¹⁷ Код Куча, у Црној Гори, постоји предање да је колера постала од повампирене вештице, и да има изглед бабетине са великом, до земље спуштеном гушом и великим грудима које пребацује

¹⁵ Момчило Тешић, *Народни живоић и обичаји Пожешког краја*, Пожега 1988, стр. 170.

¹⁶ П. Ц. Любенов, *Баба Ега или Сборник от различни верования*, Търново 1887, стр. 41–42; Д. Маринов, *Народна вера и религиозни народни обичаи*, СБНУ, 1914, ХХVIII, стр. 192–199; Б. И. Качармазова, *Болестите според народа*, Български народ, София 1947, II, кн. 1, стр. 19; Х. Вакарелски, *Етнографија на България*, София 1977, стр. 431–432; Л. Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей – Варна, 24/39/, 1988, стр. 171; М. Георгиев, *Българските народни представи за болестта*, Етнографски проблеми на народната духовна култура, БАН, София 1989, стр. 110–112.

¹⁷ Б. И. Качармазова, *Болестите според народа*, стр. 19.

преко рамена. Кад уђе у неко место, натера првог човека кога сретне да је носи, а за услугу му поштеди живот.¹⁸

Шарка, баба-шарка или *сијаница* – народни су називи код Бугара и Македонаца за богиње. У околини Бевђелије веровало се да постоје две врсте *баба-шарки* – мала и велика, или *дробна* и *кужухна*.¹⁹ Код Бугара се каже да су шарке три сестре, које имају своја посебна имена – *едрица*, *брусница* и *сијаница*.²⁰ Да је не би наљутили, увече би везивали псе, а њој остављали храну на столу.

Грозница (код Бугара и Македонаца *џреска*), везује се за женска бића – сестре, које долазе из туђег света и уселјавају се у људе. У апокрифним текстовима то су кћери цара Ирода („трескавице“), које се некад именују и као *вештице*. У нашим приморским крајевима створена је на основу сличних апокрифа представа о демону болести кога називају *Ирудница* или *Рудица*, за који се каже да му је мајка *џоганица* и да му је отац као свадбени дар поклонио главу Ивана Крститеља.²¹ Код Срба, Македонаца и Бугара постоји више прича о догодовштинама везаним за *сесџре грознице* (треске). Да оне разговарају с људима разумљивим језиком, сведочи и ово кратко предање: „Ишле двије грознице, па дошле на једну ћуприју, а под ћупријом хвата човјек рибу. Оне се стану на ћуприји разговарати, гдје ће која љето љетовати. Једна рече: – Ја идем у Бјелину у кадију, ондје, мислим, биће ми лијепо и добро. А друга рече: – Идем ја у онога, што хвата рибу под ћупријом. Он, кад је џо чуо, скочи испод ћуприје и стане бјежати, али му није помогло, грозница га стигла и он је цијело љето као и бјелински кадија боловао од грознице.“²²

Бабице су такође једна врста женских демона. Верује се да оне нападају породиљу и њено дете првих 40 дана после порођаја. Замишљају их као жене са дугом косом у црнини, које се крећу по ноћи. Не говоре им име, него их зову „оне“.²³

¹⁸ Стеван Дучић, *Живои и обичаји џлемена Куча*, СЕЗ6, XLVIII, 1931, стр. 525.

¹⁹ Ст. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској кази*, стр. 233.

²⁰ Х. Вакарелски, *Етно „рафиа на Бъл“ ария*, стр. 432.

²¹ Antun Pilja Caric, *Rudica, kcer Roganice. Narodna vjerovanja na otocima Hvara i Braća*, GZM, IX, 1897, стр. 330–332.

²² Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, ГЗМ, 1909, XXI, стр. 464. Овакве приче, поред осталих, објавили су: Марко К. Цепенков, *Македонски народни умшворби*, књ. IX, Скопје 1980, стр. 131; Н., *Чобанин и шри болести*, Кића, I, Ниш 1905, бр. 16; Н. Јанчук, *По Минској губ. (Замейки из џовздки в 1886 г)*, Сборник сведений для изучения быта крестьянского населения России, вып. I, Москва 1889, стр. 215, итд.

²³ Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из срза Бољевачког*, СЕЗ6, XIV, 1909, стр. 110; Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из срза Хомољског*, СЕЗ, XIX, 1913, стр. 95; Тих. Р. Ђорђевић, *Порођајни демони у веровању нашега народа („бабице“)*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, XIX, Београд 1940, стр. 8–26.

Горска мајка, шумска мајка, мума њадури, мајка Дука, мајка Буна, Горска, различите су ознаке за биће које, по народним представама, изазива несаницу и плач код деце. Код Бугара ово демонско биће је познато и под именом *безсънциџџа*. Замишља се као стара жена са дугим и напред избаченим зубима. Глава јој је као код бика, а очи биволске.²⁴ Код Влаха у источној Србији још се назива и *влва*.

Код Македонаца, постоје још и следеће болести у лику жене: *караконџули* (зле и опаке жене које живе у старим и напуштеним кућама и највише се крећу у некрштене дане; ако људи наиђу на њих, тешко се разболе); *џолема болес* (средовечна здрава сељанка која држи у наручју дете); *авале* (јављају се и као мушке и као женске; изазивају страх код људи).²⁵ Код Бугара се, у виду жене јављају још и ове болести: *руса* (најчешће изазива красте код деце; приказује се као мршава жена која прислушкује испред врата, па је људи из милоште називају *руса*, док јој је право име *смърџла*); *червенка* (дебела, ружна и црвена жена, изазива црвенило и оток на кожи човека; има сестру – *белу червенку*); затим – *оџницџџа*, *сџџурницџџа*, *лисаџџа*, *моравџџа*, итд.²⁶ У околини Охрида у Македонији, помиње се и женски демон под именом *џануклаџџа*.²⁷

У више српских басама јавља се име *Јана, Јаника*, код Македонаца *Шуџџа-јана*,²⁸ којом се означавају неке болести праћене *оџоком* (заушке, оток испод мишица, итд). На пример: „Роди се *Јаника* у суботу, / без мајке без брата. / Оде братац да зове кума *Јанику*, / док братац дође, / *Јаника* прође“.²⁹ „Зажени се *Јаника* девојка, / за њу иде *Сеница* девојка. / ...“³⁰; „Пошла *Јана* / и повела брата *Јанка*, / и понела издатку траву / и нож и тамјан, / да иде у гору, у воду, / ...“³¹ итд. У једном апокрифном заклинџању од вештица, тринаесто скривено име вештице, које она открива свецу јесте *Јана*.³² По једној легенди из околине Рожаја, цар Тројан, који иначе замењује неког хтонског бога,

²⁴ Сребрица Кнежевић, *Горска болесџџи. Народна схваџџање и лечење*, *Acta historica medicinae ... X*, 1, Београд 1970, стр. 105; X. Вакарелски, *Еџџноџџрафија на Бџџлџџарија*, стр. 433.

²⁵ Stevan Simić, *Њување џивота. Прилог народној медицини у Кратову*, Архив Одбора за народни џивот и обџџаје ЈАЗУ, Zagreb, N.Z. 51, стр. 8-11.

²⁶ X. Вакарелски, *Етноџџрафија на Бџџлџџарија*, стр. 432-433.

²⁷ X. Маџов, *Баяниџџа... Оџџ Сџџруга*, СБНУ, IX, 1893, стр. 136.

²⁸ K. Шапкарев, *По народнаџџа медиџџина и неџџнаџџа номенклаџџура в Македониџџа*, СБНУ, X, 1894, стр. 341.

²⁹ Милорад Марџетић, *Народна медиџџина и вешџџерина*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 321.

³⁰ Јеремиџџа М. Павловић, *Архив САНУ*, Етноџџрафска збирка бр. 98, стр. 35.

³¹ Петар Момџровић, *Баяње у нашем народу*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 84.

³² Тома А. Братић, *Народно лиџџечење. Из времена једне џекаруше из 1843. године*, ГЗМ, XX, 1908, стр. 27.

имао је три жене *Јане*.³³ Судаћи по једној влашкој песми из источне Србије, иза имена Јана крије се звезда Даница, јер се каже да је она Сунчева сестра која је скочила у море пошто је њен брат (Сунце) хтео да се ожени њоме. Из мора је извадио Бог и од тада се она са Сунцем никад не састаје.³⁴ У Црној Гори се помиње света Јана, светица из Васојевића, чије су мошти ови покушали да продају, па их је проклела да се „не натраже ни истраже“ (тј. да увек буду у једнаком броју, да не напредују).³⁵ Јана је име које се често среће у песмама балканских народа, где је обично симбол плодности. У Европи постоји већи број река са називом *Јана*. Корен овог назива, судаћи по истраживању Розвадовског, индоевропског је порекла и значи „пролаз, врата, улаз“.³⁶ Иначе, *Јана* је била староиталска богиња светлости и месеца – првобитно женска половина бога светлости и сунца *Јануса*. Код Римљана јој одговара богиња *Дијана*, а ова се поклапала са грчком богињом *Артемидом*. Поред осталог, за ову богињу се везивало предање да је стрелама убијала људе, посебно жене и децу и на њих слала болести. Ефеска Артемида имала је храм и представљала је богињу плодности. У једној бугарској песми јавља се „жена-деница“ као заповедник над седам болести. Могуће је да и овај назив, судаћи према влашкој легенди, улази у круг митолошких представа о Јани: „През Черно море, през Бело / между девет могили, / дето слънцето изтича, / там има жена-деница, / деница, жена змеица, / на седем болести нај-баша, / дето болести разсажда“.³⁷

Демони који живе у женском облику јесу *вештице* и *море*. Представе о овим демонима у апокрифним списима и народној традицији међусобно се разликују. По народном веровању, *вештице* и *море* су жене и девојке које воде двоструки живот – преко дана живе као и остали људи, а ноћу лете и сишу крв људима и њиховој деци. У Прекомурју у Словенији, *мору* су замишљали као *белу жену* која је остављала смрад иза себе.³⁸ У Херцеговини се помињу *Сијерма* и *Ресма*, за које се каже да су биле краљевске жене и највеће вештице: Сијерма је родила де-

³³ *U rječima lijeka ima*. Zbornik zapisa narodnih umotvorina iz Rožaja i okoline, Rožaje 1987, стр. 41.

³⁴ Југослав Урошевић, *Света Јана*, Расковник, III, бр. 7, 1970, стр. 83–85.

³⁵ Владета Р. Кошутих, *Грбаљ неизнај и неиззнај*, Расковник, II, бр. 6, 1969, стр. 71.

³⁶ J. Rozwadowski, *Studia nad nazwami wód słowiańskich*, Kraków 1948, стр. 117–123.

³⁷ Д. Маринов, *Жива сјајина*, стр. 18. Цитирано према: М. Георгиев, *Българските народни представи за болестта*, Етнографски проблеми на народната духовна култура, БАН, Софија 1989, стр. 111.

³⁸ Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana 1964, стр. 112.

вет кћери и све их појела, док је Ресма појела свога сина и два-наест кћери.³⁹

У народним веровањима у Македонији и Бугарској помињу се и демони који су настали од *умрле некршћене деце*, и они најчешће нападају породиљу у првих 40 дана после порођаја. У Кратову се називају *свици*⁴⁰, у околини Скопља *некршћени*⁴¹, у Битољском, Прилепском и Велешком крају *нави* или *навја-ци*.⁴² У Бугарској, *нави* могу бити представљени и као три же-не – од којих су две Бугарке а једна Јерменка – које живе дале-ко преко мора. Оне нападају породиљу и ако јој узму „сенку“, она умире.⁴³ Реч *навъ*, у старом руском језику значила је „по-којник“⁴⁴, у чешком је означавала „гроб“ и „подземни“ или „онај свет“, у летонском *nāve* значи „смрт“.⁴⁵ Овим се још јед-ном потврђује веза између демонске силе и света мртвих.

У Бугарској се веровало да су породиље нападала зла бића позната под именом *лахуси*, *лауси*, *лаусници*, *лехушћини*, а у источним деловима Бугарске слична бића су називали *Арменки*.⁴⁶

У источној Србији и Бугарској среће се још једно демонско биће, које је, по веровању, настало од умрлог некрштеног де-тета, зачетог у *субоју*. То је *устирел* или *устирелџи* и оно нај-чешће напада стоку, сишући јој крв, али некад може да иде и на људе.⁴⁷ Оно, по народним веровањима, у суботу губи снагу и цео дан спава, а може да га види и убије само *събојник* (човек који је рођен у суботу). Боји се ватре и вука. У неким басмама у источној Србији за устрел се користи еуфемизам „Јован“:

³⁹ Ст. Р. Делић, *Сијерма и Ресма*, Зора, III, бр. 4, Мостар 1898, стр. 161–164.

⁴⁰ Stevan Simić, *Čuvanje života. Prilog narodnoj medicini i Kratovu*. - Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU u Zagrebu, N.Z.51, стр.8–11.

⁴¹ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скојској коџлини*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 524.

⁴² Е. Спространов, *Свѣрхестествени сили, вервания и приказци за тех*, СБНУ, XIII, 1896, стр. 142; М. Цепенков, *Македонски народни умотворби*, књ. IX, Скопје 1980, стр. 139–146; Петар Момировић, *Етнолошка грађа из села Слейче у срезу Крушевском*, ГЕМ, XIV, 1939, стр. 97; Миленко С. Филиповић, *Народна медицина у Македонији*, Зборник радова Научног друштва за истраживање здрав-ствене културе Југославије, XIV, Београд 1965, стр. 171; Миленко С. Филиповић, *Нави код балканских Словена*, Лесковачки зборник, VIII, Лесковац 1968, VIII, стр. 67–74.

⁴³ Х. Вакарелски, *Етнографиа на България*, София 1977, стр. 432.

⁴⁴ *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. 10, Москва 1983, стр. 45.

⁴⁵ М. Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, т. III, Москва 1971, стр. 35.

⁴⁶ Г. Димкова, *Народниѣ вярвания в българските баяния*, Годишник на Вис-шия педагогически институт в Шумен, Филологически факултет, т. VA, 1981, стр. 40.

⁴⁷ С. Русев, *Приказки за зли духове и др. от Бургарско*, СБНУ, V, 1891, стр. 131; Р. Славејков, *Български народни обичаи и верования*, София 1924, стр. 105–106; А. Томов, *Животните в българско народно творчество*, София 1945, стр. 122–123.

„Отуд иде Јованова мајка, / па питује за сина Јована: / – Видо-сте ли мојега сина Јована, устрела? – Чу’мо – не чу’мо ...“⁴⁸ Међутим, име „Јован“ не мора бити произвољно дато, већ може бити засновано на неким митолошким представама. Наиме, у неким предањима, „онај свет“ назива се „Јованова струга“, што се може схватити као тор са душама о којима се брине Јован. У појединим басмама у источној Србији *усџрел* се приказује као биће које иде у рат заједно са још једним демонским бићем, изазивачем друге болести – *усовом*: „Пошли *усов* и *усџрел* на војску да иду, / па код ... конак законачише. / До пол’ноћи конак коначише, / од пол’ноћи пута путоваше. / Ал’ им конак не поднесе; / а они се наљутише / па си ... у с’н устрелише (у руку ...)“⁴⁹

ВЕТРОВИТА БИЋА

Један круг демонске силе која напада човека и изазива поједине болести везан је за *вештар* па се тако и болести могу називати: „ветар“, „црвени ветар“ и сл. По једној народној причи из Поцерине, *црвени вештар* је једна врста аждаје с којом се бори најмлађи син.⁵⁰ Демонска бића *андре* које, по народном веровању из јужне Србије, могу човека да скамене, такође се замишљају као *вештар*.⁵¹ У Хомољском крају народ замишља *алу* као црни ветар: „Где год прође, мора да духне вијор, који врти као сврдао. Таквог се ветра народ највише плаши, нарочито жене. Кога задухне вијор, полуди. Често ала шчепа по кога, који јој је на путу, па га баци по неколико метара далеко.“⁵² Препознатљив знак да је у ветру демонска сила јесте његово дување у *ковийлац*. Такав опасни ветар назива се *вихор* или *вијор*, а код Бугара „вирушка“. Врло је раширен облик заштите од опасног утицаја таквог ветра *љубање* у њега. У Бугарској при томе кажу: „Ја сџм посрна и помочна, / а вие сте златни и сребърни!“⁵³ На Косову, се веровало да је *вихор* „сотона“

⁴⁸ Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325/13, басма бр. 26.

⁴⁹ Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљинског Тимока*, САНУ, Београд 1965, стр. 26-28.

⁵⁰ Јован Војиновић, *Црвени вештар. Народна прича из Поцерине*, Вила, IV, бр. 19, Београд 1868, стр. 447-450.

⁵¹ Миленко С. Филиповић и Персида Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗБ, LXVIII, 1955, стр. 104-105.

⁵² Сава М. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 296.

⁵³ Ивета Тодорова, *Баянниа и магии*, От Тимок до Искър. Изследования и материали, Софиа 1989, стр. 71.

и да треба на њега плунути три пута.⁵⁴ У Височком крају у Босни, кад се ветар окреће у „чеврнтију“, то је „вртокалац“ – у њему су ђаволи.⁵⁵ У Херцеговини, када ветар завитла прашину, каже се „диго се вијарак“. Старе жене, мислећи да су у њему виле, викале су: „Вук, виле, вук, у трн и у купину, јами црно јање, па с њим у планину!“⁵⁶ У Бугарској, ако вихор подигне жени мараму, она треба да је поцепа јер ће се у противном разболети.⁵⁷ У Темнићу, када дува ветар у ковитлац, народ верује да се то *але* бију, и ако се човек нађе на том месту, он ће боловати од грознице или других болести током целе године. Зато, када се појави такав ветар, они вичу: „Трмка ти на глави, / мечка ти на путу“.⁵⁸

Поистовећивање нечисте силе са ветром потиче од обележавања начина кретања *бесшлесних бића*: „вити се“, „непрестано се окретати у круг“. То је важна разликовна карактеристика у односу на кретање у људском свету, које се исказује кроз бинарни принцип: *најпред/назад, доле/горе, лево/десно*. По овим принципима опажа се и људско тело и исказују његове симболичке особености. Представа умирања човека такође је повезана са идејом „вити се“, то јест његова душа одлази на онај свет *вијући се*: „Она излази на уста и *вије се* по кући и око ње као прамен маглице, све док је мртавац у кући.“⁵⁹ На исти начин у Бугарској је исказано испуштање *гласа* демонске силе када је нападну пси: „Зимно време особено чували им и гласа и през нош, когато *вили*, като ги лаяли кучета.“⁶⁰

Значење неких *мађијских формула* може се довести у везу са идејом „вити се“, будући да су оне изграђене тако да се у њима саставља почетак и крај, чиме се указује на циклично кретање.

Многе болести су везане за ветар као свог узрочника. У Херцеговини се сматра да *џоганицу* (жигање и пробадање у појединим деловима тела) доноси циновски ветар: „Она се неопажано увуче у чељаде и разудара га по цијелом тијелу.“⁶¹ У Бо-

⁵⁴ Tatmir Vukanović, *Srbi na Kosovu, II*, Vranje 1986, стр. 456.

⁵⁵ Миленко С. Филиповић, *Живои и обичаји народни у Височној нахији*, СЕЗБ, LXI, 1949, стр. 205.

⁵⁶ Љубо Мићовић, *Живои и обичаји Појоваца*, СЕЗБ, LXV, 1952, стр. 257.

⁵⁷ Ј. Петрова, *Народни љакџики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей – Варна, 24-39, 1988, стр. 164.

⁵⁸ Станоје М. Мијатовић, *Када дува вихор*, Караџић, II, 1900, стр. 132.

⁵⁹ Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina i narodna verovanja*, GZM, ns, XIX, 1964, стр. 229.

⁶⁰ П. Ц. Любенов, *Баба Ега или Сборник от различни вервания*, Търново 1887, стр. 41–42.

⁶¹ Љ. Мићовић, *Живои и обичаји Појоваца*, СЕЗБ, LXV, 1952, стр. 259.

сни, ако човек ноћу путује када дува јак ветар, може му се привидети, па од страха може одмах да полуди.⁶² У Србији се каже: „Падавица је болест кад човек падне од *рђавоџ ветра*“, или „Редња је углавном ветар“⁶³, итд. Једна од устаљених сижејних схема у басмама описује оболевање човека као последицу сусрета с демонском силом на неком отвореном простору. Најчешће се ради о демонској сили са „ветровитим“ обележјем: „Пошал (Раде) уз поље, низ поље, / па га среле *але*, / але аловите, / *але ветровиће*, / але страовите, / але самовилске. / Узеше ноге, / узеше руке / ...“⁶⁴; „Зададе се црвени ветар, / бели ветар, / црни ветар, / модар ветар, / аловит, дуовит, уставит. / Па удари (Љубу), / у ноге, у руке, / ...“⁶⁵. Такође, када бајалица „препозна“ да је болест код болесника „од ветра“, она му баје набрајајући ветрове по неком обележју, најчешће по боји, и терајући их на боље место: „Сињи ветре, / жути ветре, / зелени ветре, / црвени ветре, / пчешки ветре, / свињски ветре, / овчји ветре, / козји ветре, / цигански ветре, / чивутски ветре, / енђилиски ветре, / француски ветре, / девети ветре; код (Марка) не можете да седите; / он је посран и помочан. / ...“⁶⁶

За ветар се везује и болест *од змаја*, то јест опседнутост змајем. Код Бугара се ова болест назива „змејчев болес“ и сматра се да од ње болују девојке и жене јер се у њих заљубио змај. Њима се привиђају „змајски сватови“ у фијакерима које вуку црвени коњи.⁶⁷ По једном казивању из Србије, овде се ова болест замишља као да је змај ушао у човека: „Кад неко само ћути, ништа не говори, има *ветровић поглед*, што му се донесе неће да једе, каже се да је *змај* ушао у њега. Не једе ништа јер не сме, змај га храни, мада се то не види.“⁶⁸

Према неким басмама „ветровите“ болести су под покровитељством светог Николе, који се, према истраживању Б.А. Успенског, може јављати и као замена за бога света мртвих – Велеса.⁶⁹ На пример: ... „Отуд иде свети Никола / на белога коња

⁶² Rade Rakita, *Narodna vjerovanja i predjelu Janj*, GZM, ns, Etnologija, XXVI, 1971, стр. 66.

⁶³ Александар Петровић, *Народно схваћање болесици*, Miscellanea, 3, Београд 1940, стр. 48, 44.

⁶⁴ Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, Градина, Ниш 1973, стр. 31.

⁶⁵ Љубинко Раденковић, *наведено дело*, стр. 93.

⁶⁶ Властимир Станимировић, *наведено дело*, басма број 33.

⁶⁷ П. Маджаров, *Баяния и заклинания в репертоара на една носителка на фолклор от източния дял на Странджа*, Български фолклор, IV, кн. 1, Софиа 1978, стр. 52.

⁶⁸ Александар Петровић, *наведено дело*, стр. 45.

⁶⁹ Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, МГУ, Москва 1982.

/ и у руке бео барјак носи, / и на барјак црвен ветар, / и модар ветар и росан ветар, / и жути ветар и врућ ветар, / и студен ветар и клобучан ветар, / и намерни ветар и вренги ветар, / и чивутски ветар и вилски ветар.⁷⁰ У Сиринићкој жупи, пак, *црвени вейтар* се доводи у везу са светим Стеваном Ветровитим.⁷¹ Са свецима се, иначе, могу доводити у везу и неке друге болести. Код Бугара и Македонаца сматра се да је свети Харалампје господар над свим болестима и да их држи код себе и повремено шаље на људе.⁷² У неким српским басмама господар болести је свети Сава који се може, као и свети Никола код источних Словена, довести у везу са богом Велесом: „Тако вам конци путници / кућнога шљемена / и житнога сјемена, / тако вам *Свейшога Саве / који вас је начинио!*“⁷³ „Свети Сава сина жени, / па све редом ране позвал, / а (Стевћину) рану не звал.“⁷⁴ Према једној басми, болестима заповеда *свейи Еврем*: „Свети Еврем боље носи / на белог коња; / сваку бољу по пут пушта, / благу рану преко бел свет носи.“⁷⁵ Болести се могу везивати и за неке друге свеце којима су били посвећени одређени дани у години, који су се празновали (нпр. Младенци, Св. Варвара, Св. Катарина, Св. Сава, итд.).

Према веровањима, „ветровите болести“, а и неке друге, могу се чарањем упутити на одређеног човека, кога ће мучити, па чак и усмртити. У Русији у XVI веку, уз заклетву на верност цару, људи који су ступали у његову службу заклињали су се да неће прибегавати чарању против цара. Поред осталог, да неће *ио вейру* слати на цара никаквог зла: „... ни ведовствомъ по ветру никакого лиха не насылати и следу не выимати.“⁷⁶ Известни Доротеј Прокофјев, народни лекар, према архивској грађи из тог времена, платио је главом зато што је „бајаличке речи по ветру слао“ на цара Петра Алексејевича.⁷⁷ Код Срба, „ветровита“ је болест *издаи* (изненадна бол у стомаку) која се чарањем може упутити на одређеног човека. Обично се у бајањима ова болест враћа ономе ко ју је послао и при том је баја-

⁷⁰ Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–1951, Београд 1953, стр. 258.

⁷¹ Сребрица Кнежевић, *Народна медицина у селима Сиринићке жупе*, Acta historicae medicinae... II, св. 1, Београд 1962, стр. 114.

⁷² Stevan Simić, *Сивање живота*, стр. 4; Ј. Петрова, *наведено дело* стр. 172.

⁷³ Ђиро Трухелка, *Лијечнички војо ио народној предаји босанској и ио једном сџаром рукопису*, ГЗМ, I, св. 4, 1889, стр. 98.

⁷⁴ Борислав Првуловић, Светислав Првановић, *Усџуй, усџуйи, урочишџа, ио-чудишџа*, Развитак, II, бр. 2, Зајечар 1962, стр. 37.

⁷⁵ Властимир Станимировић, *наведено дело*, басма бр. 169.

⁷⁶ Елена Елеонская, *К изучению заговора и колдовства в России*, I, Москва 1917, стр. 6.

⁷⁷ Елена Елеонская, *наведено дело*, стр. 6–7.

лица „наговара“ да управо њега удари на исти начин као и човека коме је бајала: „Издате, брате, / кој те прати, / скоро му се врати. / Правога сретни – замини га, / кривога сретни – удари га.“⁷⁸

БИЋА У ВИДУ ЦРВА

Представе о болести које изазива демонско биће налик на *црва* веома су старе. Оно, према овим представама, долази из неког дивљег простора (мора, пустих места) и улази у људско тело *гризући* му поједине органе. Тако црволико биће *нежији* за своје пребивалиште бира *десни* и гризе људима *зубе*. *Власиц*, пак, бира месо, где се и „коти“: „Лакше је измамити мале, али тешко маторог“.⁷⁹ Многобројне басме код индоевропских народа, изграђене по мотиву „одбројавања“ (најчешће од *девети* до *нуле*) и „пребројавања“ делова тела (обично од главе до пете и од кости до длане), засноване су на представи о демону болести као *црву* који је са својим „стадом“ ушао у човека. На пример: „Задело се чедо у мајке; / нит’ га отац градио, / нит’ га мајка родила. / Зло до девет; / од девет – осам, / од осам – седам, / од седам – шест, / ... од две – један; / и овога једнога / да пошаљемо у гору...“⁸⁰, или пример за други тип: „Изађи мирни, изађи добри; / из кости у месо, / из меса у кожу, / из коже у длану, / из длане у нож, / с ножа под нож. / Изађи, па иди преко мора / без одмора ...“⁸¹ Пошто се демон болести замишља као *црв* (или као *буба*), разумљиво је што је чест помоћник бајалице *квочка с њилићима*, јер је то и иначе њима храна.

Постоји веровање да се поједине „црволике“ болести могу магијским поступцима упутити на другог човека. Таква једна болест код Срба и Бугара позната је под именом *живак*. У једној басми из источне Србије за ово демонско биће се каже: „Живаче, јуначе, / ти си живак, па си јунак, / па мож’ воденицу да оставиш, / дрво, камен да обориш, / и човека да умориш!“⁸² У Бугарској постоји веровање да живак „зна када и у коју кућу да оде и у шта да уђе – у крчаг или кофу, зна за које је лице послат и познаје то лице“.⁸³ „Један од начина да се живак „напра-

⁷⁸ Властимир Станимировић, *наведено дело*, басма бр. 65.

⁷⁹ Александар Петровић, *Народно схваћање болести*, *Miscellanea*, 3, 1940, стр. 46.

⁸⁰ М. Ђ. Милићевић, *Живой Срба сељака*, I, СЕЗБ, 1894, стр. 263–264.

⁸¹ Александар Петровић, *Народно бајање у неким селима Крагујевачке Јасенице*, ГЕМ, VIII, 1933, стр. 87–88.

⁸² Јован Туцаков, *Психосугесивни елементи у народној медицини Сврљешкој Тимока*, стр. 38.

⁸³ Д. Маринов, *Народна вера и религиозни народни обичаји*, СБНУ, XXVIII, 1914, стр. 150.

ти“ (пошаље) на одређеног човека је следећи: онај који то чини треба да га однесе до прага куће тог човека, да га ту остави и да му заповеди: „Да го зајдеш у јазик! Да го зајдеш у око! Да го дрњиш у срџе колку една недела, а послем да умре! Да го удариш под груди и да те носи, додека е жив!“⁸⁴ Човек из источне Србије овако описује сусрет с овим демонским бићем: „Живак дојде у собу, ноћу, иде по соби и светли како *свиџка буба*. Ретко ко сме да га ухвати. Ако не смемо, ми се одмах чим га приметимо на њега помочамо и из лопате на њега бацимо што више жара са огњишта.“⁸⁵ Ако се посумња да неко има у себи живака, онда бајалица избуши орах или лешник па га напуни живом, уваља у восак и црну козину и даде га болеснику да га овај носи са собом. Верује се да живак из тог човека мора онда сам изаћи.⁸⁶

Да се демон у облику црва или бубе може послати на другог човека потврђује и једна басма у којој се каже: „Напрат напратинов напратио бубе / на главу нашега (Станоја), / да му крв попију, / да му мозак једу, / да му живот узму. / Но његова крв није за пиће, / његов мозак није за јело, / његов живот није за одузимање. / Зато оне ту не могу да остану, / већ нека иду у мутну воду, / у чарну гору; / где воденица не меље, / где пас не лаје, / где петао не кукурече.“⁸⁷

ВИЛЕ, САМОДИВЕ

У дивљем простору одакле долази демонска сила, смештене су и *виле* (*самовиле*, *самодиве*), које такође могу бити узрочници болести код човека. Често се у басмама доводе у везу са *алама*, *вешџицама* и другим демонима, јер се сматра да се и оне, заједно с њима, могу наћи у *врџлогу вейра* и на тај начин „ударити“ човека и донети му болест: „Пош’о човек на велик пут, / па стиг’о на раскрсницу, / па га скобиле *виле* и але. / Уватиле га але за главу, / те га удариле у земљу /“;⁸⁸ „Пошло дете (име) / уз поље, низ поље, / скобише га три девојке, / *џри самодиве*, / једна удари у главу, / друга у ноге, / трећа у снагу.“⁸⁹

⁸⁴ И. Захариев, *Кюстендилско крајице*, СбНУ, ХХХИИ, 1918, стр. 154.

⁸⁵ Јован Тупаков, *наведено дело*, стр. 39.

⁸⁶ Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 580.

⁸⁷ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, ХИИ, 1909, стр. 299–300.

⁸⁸ Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду, стр. 255–256.

⁸⁹ Љубиша Рајковић, *Здравац миришљавац*, Зајечар 1978, стр. 324.

Ипак, по народним представама, највећа опасност човеку прети од гневних самовила, када он, не знајући, *нагази* на „рђаво место“, то јест на место које су виле заузеле. За нарушавање њиховог простора („одузимање“) виле кажњавају човека тиме што му најчешће „одузму“ руке или ноге тако да он тај део тела не може покретати. Или му „набаце“ неку другу болест – шугу, чиреве, црвени ветар итд. У Левчу, за човека који дуго лежи од неке болести каже се: „Нагазио на виље коло, па га виле прострелиле.“⁹⁰ Забрањена места најчешће су испод неког дрвећа и поред вода где виле *ручају*, играју *коло* или *йовијају децу*. У једној молитви коју бајалица упућује самовилама, својим посестримама, да опросте чобанину кога су казниле, она и описује како је он нарушио њихов простор и изазвао њихов гнев: „Оно било лудо аджамия/ на *игрище* овци прокарало. / Они били *соври* *распрострели*, / *оро* *наватали*, / та им *соври* *погазило*, / *оро* *покинало*, / *чаши* *потрошило*, / и *кондир* *преврнало*. / *Цвета* *муздрак* *беше* *докачила*, / да не *беше* *се* *Стојанка* *раскрочила*, / *тому* *му* *беше* *душа* *искочила*.“⁹¹ Овде бајалица чак познаје и имена самовила – то су Цвета и Стојанка. У Железнику, у Македонији, људе су болестима кажњавале три самовиле – Катерина, Елена и Ђурђа. Две последње, како се тамо веровало, биле су Катеринине ћерке.⁹²

У Славонији се сматрало, опасним местом за људе *йейелишће*, јер тамо *йейелнице* једу, „па човик погоди стати баш у њиову здилу и оне га смлате“.⁹³ И овде је реч о некој врсти вила. Слична овима јесу бића која су у Банату позната као *мило-сџиве*. Оне, по тамошњем веровању, ако поспу дете цвећем, онда му се појаве мале богиње. Зато бајалица одлази на текућу воду (чесму или извор) да тамо упали свећу и окачи парче платна од дететове одеће молећи виле да узму „цвеће“ са болесног детета.⁹⁴ Сличне *самодивама* у Бугарској су *јуде*. Тамо се понекад прави разлика између *самовила* и *самодива*; прве се замишљају као девојке у белом, док су друге најчешће жене, које могу бити обучене и у црнину. У басмама се јављају: *јуда*

⁹⁰ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 538.

⁹¹ П. Ц. Любенов, *Баба Ега или Сборник ош различни вервания*, Търново 1887, стр. 57–59.

⁹² Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39–40, Скопје 1987, стр. 105.

⁹³ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNZ, VII, 1902, стр. 122.

⁹⁴ Милорад Марчетић, *Народна медицина и вејерина*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 321.

*Гилинцика, ѿри самодиви оѿ Сѿара ѿланина, девей диви самодиви, седемдесей и седем јуди самодиви, ѿрисѿа јуди, итд.*⁹⁵

Исти или сличан начин оболевања као поменуто оболевање од гневних вила јесте такозвано „ограисање“. У Кратову се веровало да се ноћу креће 12 лепих младих људи који се називају *оѿраци*. Они се најрадије задржавају поред извора, чесама, језера и река, испод храстова и лозе. Ако човек нагази на место на коме су они били, он се разболи, односно „ограише“.⁹⁶

ИМЕНОВАЊА НЕЧИСТЕ СИЛЕ

У древним облицима културе уочљиво је срашћивање бића са њиховим именима – име није само ознака, већ постаје део садржаја који означава. Зато постоје забране казивања имена бар из два разлога: или да се бићу не нашкоди откривањем његовог имена, или пак, када је реч о опасним бићима, да се изговарањем њихових правих имена она не дозову. У околини Лесковца се веровало да би дете умрло ако би се за његово име сазнало пре крштења.⁹⁷ У бајању је један од облика овладавања демонском силом откривање њених имена, или одрицање права да она може имати име. За први случај може се навести пример заклињања од вештица, апокрифног порекла, у којем светац приморава вештицу (или више њих) да му открије своја имена, чиме она губи снагу и моћ и више не представља опасност за људе. Други случај може се илустровати басмом у којој се демонска сила тера од човека и одриче јој се име: „Ајд, гаде нечисти! / Грађен без оца, / рођен без матере, / крштен без попа; / имена ѿи не дам.“⁹⁸

Посебан вид опхођења с именима демонске силе је замена њихових имена описним казивањем или еуфемизмима. Тако се *ейллейсија* или *ѿадавица* може именовати као: „пада од горе“, „од горопади“, „урадио у гору“, „горска болест“, „горска“, „мукла падавица“, „наступ“, „велика болест“, „рђава болест“, „нездравило“, „она болест“, „од онај страна“, „далеко било“,

⁹⁵ Г. Димкова, *Народните вярвания в българските баяния*, стр. 32–36; Г. Димкова, *Структура на българските епически баяния*, Годишник на Висшия педагогически институт в Шумен, Филологически факултет, т. XI А, 1987, стр. 91–92.

⁹⁶ Stevan Simić, *Сuvanje života*, стр. 8–11.

⁹⁷ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 421.

⁹⁸ Никола Беговић, *Живои и обичаји Срба ģраничара*, Загреб 1887, стр. 251.

„мука“, „невоља“, „несрећа“, „некама болест“, „завраћање“, „лошотиња“, „трепетница“, „мрзна болест“, „от онаа работа“, „от надвор“, „надворни болес“, „големи болес“, „падање“, „макарлук“, итд.⁹⁹

Особен вид именована демонске силе јесте *удвајање* њихових имена, при чему се у другом делу варира казано име. То се најчешће чини на почетку басме и оно може имати двоструку улогу. Тиме се остварује „повратност“, јер изговарањем првог имена биће је дозвано и усмерено према бајалици. Казивањем њеног другог имена оно се усмерава на само себе, што се сликовито може исказати формулом „змија змији гризе реп“. Исказивањем повратности исказује се и идеја „окретања“, које се и иначе сматра видом кретања демонске силе, што значи да се на тај начин подстиче њено удаљавање из човека. По овом принципу изграђене су и неке *мађијске формуле*. Примери за оваква именована могу се наћи у бајаличким текстовима свих јужнословенских народа, па и шире: српскохрватски – *Ело-елико, издайе-ковендаје, издајине-колајине, издайе-вурункайе, живаче-јуначе, нежијуле-врбануле, вијернице-веттарнице, бабице-невернице, мора-бора, руса-џруса, љуш-џодљуш, џодудришије-џосилишије, чини-мини, саволе-сајаволе*, итд; словеначки – *mlada-mladina, stric-mic, cikulo-na mikolo, krč-krči*, итд; бугарски – *урукије-бурукије, аричишча-баричишча, руса-бруса, џоценки-џијенки, мраку-мрациш*, итд.

За основу именована демонске силе узети су следећи параметри: *џросџорно-временско* обележје, *боја, начин деловања* демона и човеков *емоционални однос* према њима. Разврставање имена демонске силе, односно назива за болести, на основу ових параметара а према материјалу српскохрватских бајања може се приказати на следећи начин:¹⁰⁰ 1) *џросџорно* обележје указује на пребивалиште демона у а) природи: *бродске* (брод, газ на реци), *џорске, Горан, Горјанин, доњоземци* (испод земље), *заџорка* (иза горе), *мама-џадуре* (рум. *tata-radurii*, шумска мајка), *џушнице* (пут), *шумске*; б) у неком делу човековог тела: *џрудници, заушке, кожњача, косџобоља, месњача, мозџача, очобољ, џокосник, џокосџица, увобоља*;

⁹⁹ Сребрица Кнежевић, *Горска болесџ. Народно схваџање и лечење*, Acta historica medicinae... X, 1, 1970, стр. 102; Јов. Хаџи-Васиљевић, *Скојље и њеџова околина*, Београд 1930, стр. 387; Стеван Дучић, *Живот и обичаји џлемена Куча*, СЕЗБ, XLVIII. 1931, стр. 506–549; Augustin Krstić, *Narodno liječenje željezom*, GZM, ns, XIV, 1959, стр. 311–313.

¹⁰⁰ Према грађи датој у зборнику: Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, „Градина“, Ниш, „Јединство“, Приштина, „Светлост“, Крагујевац, 1982.

2) временско обележје (када се демонска сила креће): *ју-ишошина, ноћница, ноћничине, полуноћнина, полоночнице, средоладнина*.

3) по боји: *аливерче* (алев „црвен“), *бела, жуја, жуишица, жу-ијеница, ројлав* (нем. *rothlauf* „црвени ветар“), *руменица, црвени вейар, црвеница, црвенка, Шара*;

4) по начину деловања: *бодеш* (бости), *брзак* (брз), *горези* (горети), *Девейлија* (деветати „тући“), *жареница* (жарити), *жиџавица* (жигати), *крвоилник* (пити крв), *мејалка* (метати, „бацати“), *мороњ* (морити), *иламеник* (пламтети), *иљуџавица, иљуска, иљускавица* (пљуснути, запљуснути), *полежак* (полегати), *поијајник* (који дела из потаје), *ириши* (**pryskati*, „бацати“, „скакати“), *ирободи* (бости, пробадати) *иросирел, иросирелник* (стрелјати, прострелити), *разболник*, (разболети), *расирорник* (распорити), *рашчудишиа* (рашчудити), *секавина, секавица* (сећи), *усов* (**sovati* „бости“);

5) имена емоционално обојена: а) еуфемизми – *блага рана, госиш, добрац, краса, Љуба, љуша, Љушана, Љушица, мали, малинчица, мајерина, милуша, мирни, Мица, намерник, наиурко, немийници, несрејник, нечасиивац, Ник-нейоменик, Ница, свети Усов, Сенивоје, силовник, шишак, ћуша*;

б) пејоративна имена – *анайемници, балавица, беда, бедена, гад, грда, злокобник, курва, лишај* (**liho*, штета, зло), *мрцина, напасница, насирорница* (**nastoriti*, „мрзети“), *наиура, наиурко, несийшица, окаменик, оишаднице, поганац, поганица, проклејница, худници* (*hudan*, „неваљао, зао“);

в) означавање именима етника – *Аури, Мацаркиња, Таиаркиња, Чивуикиња*

г) имена из животињског света – *биво, бик, буба, жаба*;

д) имена по сродничким односима – *баба, бабице, браш, деда, дедица, жена, муж, невесиа, сирац*;

ђ) имена према положају у друштву – *бан, војвода, војска, госиодар, калуђер, краљ, невенчаници, некршиени, ирисав*.

У народним бајањима среће се и круг имена чија се мотивираност теже одређује. Некад су то позајмице из језика и култура који су временски и просторно удаљени. Таква су имена: *ала, враџ, џуша, далак, ђаво, ешиерица, конишайи, круша, нежид, рас, руса, серма, смакка, сирогоњ, церма, чума, цин*, итд.

Демонска сила некад може да има и властита женска или мушка имена: *Ела, Ешовија, Јана, Јаника, Марија, Сумабир, Индија* (тур. *imdat*, „помоћ“), *Горан, Венивоје, Рада*, итд.

Сва наведена имена демонске силе углавном представљају нека њена обележја или атрибуте, и у функцији су изабраног

типа бајања. Ако је у виду претње (уз употребу оштрих предмета), онда се бира *йејорайив*, ако је братимљење, онда се, на пример, бира име из оквира сродничких односа или еуфемизам, ако је басма дата као поредбени модел, онда је и значење имена подређено њему.

УРОК И УРИЦАЊЕ

Посебан значај у народним бајањима има представа о *уроку* и *урицању*. То се може уочити у несразмерно великој заступљености бајаличких текстова од ове болести – они имају искључиви примат у јужнословенској бајаличкој традицији. Други разлог за посебан осврт на ово питање, како је већ речено, јесте тај да је настанак ове болести везан за човека као узрочника.

Веровања у *зле очи* и *урицање* као узрочника болести и штете срећу се још у споменицима древних народа (Вавилоња, Асираца, итд.), затим код античких народа, као и у фолклору многих народа широм света. И данас се могу видети, како у селу тако и у граду, црвени кончићи на дечјим креветићима, или разни висуљци у колима у висини главе возача. То су магијски заштитници од урока, без обзира да ли се они тако схватили или не. Мада је представа о урицању врло раширена и народна традиција познаје многа средства и начине за лечење насталог стања, ипак је читава ова област остала искључиво у домену магијске медицине.

„Зло око“ и урицање у народној традицији су вишезначна појава. Некад је она била разуђена и имала више разликовних обележаја унутар своје области. Тако се у једном запису из 1870. године приликом бајања од урока утврђивало да ли је болесник „уречен“ или „прозревен“, или се разболео од туђе „зависти“ (тако се и угљевље означавало: „урок“, „прозор“, „завид“).¹⁰¹ У источној Србији се и данас срећу бајања која чувају сличну разлику, а која се опажа једино у називу. Каже се „од урок“, „од очи“, „од почудиште“.¹⁰²

За разлику од других врста болести које обично изазива демонска („нечиста“) сила, изазивач урока је човек. Грађа коју Т. Ђорђевић наводи у својој књизи о *Злим очима*¹⁰³ као доказ

¹⁰¹ *Српске народне басме. У Срему их скупио Б. У. М.*, Матица, V, бр. 13, Нови Сад 1870, стр. 310–311.

¹⁰² То се види и у грађи коју је прикупио Властимир Станимировић у источној Србији, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325/13.

¹⁰³ Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗБ, LIII, 1938.

да и животиње могу да урекну не односи се заправо на појаву урицања. Наиме, веровање да сусрет с неким животињама може човеку донети несрећу и опасност везано је за *хитонску* природу ових животиња и за табуисаност опхођења с њима. Те животиње су: змија, жаба, даждевњак, зец, мачка; затим птице – гавран, сова и кукавица, итд. Ове животиње и птице, као нечисте, могу бити употребљене као заштитно магијско средство против разних демонских сила, или пак, за справљање црне магије. Да животиње нису *урочници* показују и бајања од урока. Ту се као узрочници ове болести помињу једино људи (мушкарци и жене). Преносиоци урока могу бити и *џас* и *мачка*, али само у једном смеру – од оболелог човека, магијским радњама уроци се „бацају“ на ове животиње како би их оне, будући да су посредници између човека и природе, однеле из социјалног света. Постоји веровање код Словена да човек не треба јести поред гладног пса, јер, како се у Пољској каже, „човек једе зубима, а пас очима“ („czlowiek je zebami, a pies slepiami“),¹⁰⁴ то јест да пас може очима да „попије“ храну коју једе човек. Међутим, глад буди демонску страну пса. То исто се односи и на људе, нарочито на оне ван куће, „странце“, па се, отуда, непознатима и нуди храна, ако они присуствују обеду, не би ли се отклонило њихово могуће зло деловање.

Урицати могу људи који по нечему нарушавају *границу социјалног и несоцијалног*, или су по свом статусу близу ње. Уроку су подложне особе *на граници* промене статуса у оквиру дате културе (трудне жене, мала деца, деца приликом обрезивања, млада и младожења) или особе које по неким обележјима излазе из заштитног појаса културе (голи и прљави), или су у неком *границном ситању* (болесници и рањеници, гладне особе, особе приликом спавања).

Нарушавање правила у *дојењу* (одбијање детета од сисе а затим његово поновно враћање), најчешћа је истицана могућност да човек добије „урокљиве очи“, а самим тим да буде опасан по заједницу. Млеко, као посредник између детета (које још није добило социјални ранг и самим тим није у потпуности одвојено од природе) и мајке (која је члан неке институције) има сакралну снагу, јер чин раздвајања мајке од детета асоцира на древни мит Почетка, када долази до раздвајања Неба и Земље. Зато се, вероватно, пожар од грома и гаси млеком. О култном значењу млека трагова има у многобројним предањима о владаревој тајни („У цара Тројана козје уши“ и сл.). Наи-

¹⁰⁴ Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, w Krakowie 1929, стр. 238.

ме, владар, по овим предањима, прекида праксу убијања берберâ, који би, бријући га или шишајући га сазнавали да има нека животињска обележја (козје уши, рогове, крмећу главу и сл), јер су пре тога појели колач који им је мајка умесила својим млеком.¹⁰⁵

Помешано млеко мајке и ћерке употребљава се у љубавној магији. Враћање детета на поновно дојење може се упоредити са древним египатским обичајима задојавања владара, чиме владар излази из оквира социјалне заједнице (јер се схвата да је поновно рођен после симболичке смрти). Једино „пролазак“ кроз онај свет владару омогућује мудрост и неповредивост и такву привилегију је могао да има само владар. Кад се дете почне поново да доји, то значи да се оно издваја из социјалне заједнице (из света живих), а самим тим, да постаје „нечисто“ и да представља опасност за ту социјалну заједницу.

Нечистима се сматрају и људи који се по неким спољним обележјима издвајају из социјалне средине (*бркајте жене, људи са белегама и телесним манама, ђросјаци*), затим жене док имају менструацију, грешни и рђави људи, стари људи. Исто тако, „нечисти“ су и људи који не живе као остали представници социјалне заједнице (нпр. попови и Цигани).

У народним веровањима није јасно исказана представа како се постиже урицање. Каже се да се уриче *џољедом* којег прати *исказивање дивљења или чуђења ђрема лејоџи или најредно-сџи* детета, човека, стоке, родног воћа или неких људских производа. Урицање се може учинити погледом, или само поменом. После тога, на особу, или шта друго подложно урицању, „падно уроци“, невидљива зла бића, која је почињу мучити и, ако је реч о живом бићу, од тога оно може и умрети. Не каже се, међутим, каква је веза између човека који може урочити и самих демонских бића – урока. Код Пољака се веровало да су старије жене могле задати урок („*dawaly uroki*“) и да су неке особе могле добити урок („*dostaly uroki*“).¹⁰⁶ У бајањима, пак, приликом терања, уроци се не упућују човеку (од кога би, према пољском примеру, могли да потекну), већ по правилу у *џору*, у воду, на *џса* ... И у пољској басми се каже: „Уроци! Уроци! / Ако сте дошли из шуме, / идите у шуму. / Ако сте на ветру, / идите на ветар!.“ („*Uroku! Uroku! Jezelizes przyszedl z lasu, / Idz do lasu! / Jesli z wiatru, / Idz do wiatru!*“)¹⁰⁷ И у неким нашим

¹⁰⁵ Мaja Bošković–Stulli, *Narodna predaja o vladarevoj tajni*, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb 1967, str.149–151.

¹⁰⁶ Franciszek Kotula, *Znaki przeszlosci*, Warszawa 1967, стр. 185.

¹⁰⁷ Franciszek Kotula, *наведено дело*, стр.185.

успаванкама такође се уроци упућују у гору: „Сан у бешу, не-сан мимо бешу. / Рок у бешу, урок мимо бешу. / Уроци ти по гори ходили, / траву пасли, с листа воду пили, / студен камен под главу метали, / теби, сине, ништа не удили.“¹⁰⁸ Вероватно је тумачење „задати и упутити уроке“ настало аналогно другим видовима болести које су поједине особе (чаробнице) могле неком упутити.

Више светла на специфичност урицања у односу на остале народне представе о болестима бацају анализа назива који се користе за означавање овог појма, затим *садржај* бајаличких текстова, као и значење *йосйууака* и *йредмеџа* карактеристичних за ову врсту магијског лечења.

Код свих словенских народа за означавање ове болести задржала се реч са истим кореном: у српскохрватском – *урок* (*уроци*), *урук*, *урочак*, *вурок*, *рок*; у македонском – *урок*, *зарек*, *барак*; у словеначком – *uroki*, *vörki*, *vürok*, *urak*; у бугарском – *урок* (*уроки*), *уроци*, *уруки*, у руском – *урок*, *уроки*, *уроци*, у белоруском – *уроки*, *суроцы*; у укрјаинском – *уроки*; у пољском – *urok*; у чешком – *urok*.

Сем ових назива, срећу се још: у српскохрватском – *ззор*, *завидосџ*, „од очи“, *чуди*, *йочудишиџ*; у македонском – *йочудишиџ*, *йочудвање*; у бугарском – *лоши очи*, „*оџ очи*“, *йочудишиџ*; у белоруском – *йримовки*, *џлаза*; у руском – *сџлаз*, *йорча*, *йризор*.

Први круг назива има у својој основи ознаку „*реч*, *реџи*“. Одавде се развило и значење руске дијалектне ознаке – *речџџ*, „бајати, чарати“¹⁰⁹; као и српскохрватске *йрорицаџи* (рус. *йредреч*, *йрорекџџ*, *урекаџџ*). Одавде се изводи, такође и руско *рок*, „судбина“, српскохрватско *рок* „временска граница“ (код Вука срећемо ознаку *урочиџи*, у значењу „уговорити“ – *Наш сасџанак коџ смо урочиџи*¹¹⁰, словеначко *rok*, „рок, судбина, предсказање“, чешко и словачко *rok*, „година“ (исто и у пољском и доњолужичком). Корен ове речи се може пратити и шире од словенске заједнице: литавско *rākas*, „рок, граница“, летонско *raks*, „циљ, граница“, староиндијско *rasanam*, „ред, поредак“, тохарско А *rake*, тохарско Б *reki*, „реч“.¹¹¹ У ову групу речи ушле би и руске ознаке: *урочиџе*, „сваки природни

¹⁰⁸ Anton Hangi, *Die Moslim's in Bosnien-Hercegovina*, Sarajevo 1907, стр.127.

¹⁰⁹ Владимир Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, т. IV, Москва 1978, стр. 94.

¹¹⁰ Вук Стеф. Караџић, *Српски рјечник исџумачен њемачкијем и лџиџнскијем ријечима*, Београд 1935, стр. 818.

¹¹¹ Макс Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, т. III, Москва 1971, стр. 496-497.

знак, мера, природно обележена међа“ (као: река, планински превој и сл.) и *урочный*, „утврђен, условљен, договорен“.¹¹²

Други круг назива има за основу реч *гледајти*, (*йо̀глед*) – *зазор*, „од очи“, *лоше очи*, *гледа*, *сгледа*, *йризор*, а са гледањем и показивањем везана је и реч *чудо* (*чуди*, *йочудишиће*, *йочудвање*). И ознака *завидносѝ* везана је за гледање, с тим што је ту унесена и компонента *зле йомисли*.

Наведене индоевропске паралеле корена речи *rek- / rok-* омогућују реконструкцију древне представе о урицању као о магијском поступку „затварања лика у реч и његово присвајање“. Та представа се може исказати и као „хватање нечије мере“, отуда се глагол *урећи* исказује и као *йромеријти*, а *уреснице* се још називају и *йромернице*. Овим се и објашњава један од распрострањених ритуалних поступака у бајању, *мерење* болесника концем. Као облик мерења може се сматрати и поступак *бројења* који се често примењује у бајању од урока. Из овога су јасније и забране (табуи) које прате давање и казивање имена деце, као и бројање стоке (чобанин никада неће рећи колико има оваца на броју, већ отприлике). Зато је тачна претпоставка В. Чајкановића да су надимци и сакривање имена код деце у ствари, шире гледано, њихова заштита од урока.¹¹³ Слично је, и са старословенском речи за бројање *чисѝти*, која је у исто време значила и „читати“ (уп. архаични израз: *Ки будейте чисѝти ѝе књиѝе*), а по речима чернорисца Храбра, пре покрштења Словенима су иста средства (црте и резе) служила и за читање и за гатање. Смисао ове речи своди се на „приказивање“, „представљање“, „издвајање“, чиме се може установити паралелност са смислом ознаке *реч*, *рећи*.

Према томе, „хватањем лика у реч“ долази до нарушавања целокупности бића или растиња, до његовог *кварења*. Отуда и руска ознака за урицање – *йорча*, што буквално значи „кварење“. У Хрватском загорју уместо *урећи* каже се још и *обрайти*, што би значило „скинути, одвојити лик“. Зато у Кучима верују да урок настаје када поједине особе „са своје лакомости жудно и одвећ лакомо погледају добру животињу, тако и чељад“, или, такође у Црној Гори, у Ријечкој нахији, напредно дете не износе у свет да га гледају зато јер се боје да га *зла усѝа не урекну*, *или зле очи не разнесу*.

Урицање је, значи, магијски чин раздвајања садржаја и форме уз помоћ речи, где се форма схвата као носилац квали-

¹¹² Владимир Даль, *наведено дело*, т. IV, стр. 509.

¹¹³ Веселин Чајкановић, *Имена од урока, Миѝ и релиѝија у Срба*, СКЗ, Београд 1973, стр. 57–70.

тета: реч „падне“ на биће, „стоји“ на њему, узме му квалитет и „одлети“ своме власнику. То раздвајање и одношење квалитета може учинити човек-демон, то јест онај који је неким обележјима везан за *онај свет*. *Његове очи гледају и на овом и на оном свету*, и зато су оне спроводник, „капија“ кроз коју може проћи тај квалитет. Из овога је одмах јасно зашто не могу бити уречени обележени и начети људи, затим људи са длакама на прсима, која досеже до рамена, те свештеник и калуђер – јер, сви су они везани за хтонски свет. То исто важи и за животиње с хтонским обележјем, као што су: магарац, мазга, коза, пас, мачка, свиња, итд. Такође је јасна и употреба предмета који се користе као заштита од урицања – сви они имају улогу не да „уништавају зле утицаје“ већ да створе слику онога света, то јест да пониште супротност овај/онај свет и да тиме окончају потребу за „одношењем“, „преношењем“ квалитета (ствара се лажна слика просторно-временског јединства та два поменућа света).

Да је „злоочник“ човек-демон показује и податак да се таква јесобност код Бугара приписује људима који су рођени у „задушну суботу“, такозване „сџботниците“.¹¹⁴ Хтонско обележје „злоочника“ илуструје и прича о Ибрахим-паши, коју наводи у својој књизи Тихомир Ђорђевић: Кад је Ибрахим-паша установио да његово лево око уриче, извадио га је и бацио псима. „Пси појуре за оком, али га ниједан не хтеде појести. Сваки га је узимао у уста, па га је одмах избацивао из уста. Видевши да га ни пси неће, паша узме око и однесе га кући, па дохвати једне теразије и у један тас стави око, а у други злато, али се тас са оком не подиже. Виде то његова жена, па га упита шта ради. Он јој исприча како је то око лакомо и како проба колико му треба па да се засити. – Колико год да метнеш злата лоше око не може да се засити, него место злата метни у тас мало *земље*, па ћеш видети да ће се заситити. Паша послуша жену и тас са оком се подиже.“¹¹⁵ Помињање земље у овој причи везано је за народно схватање да се испод земље налази станиште душа умрлих, па зато земља постаје део тог света. Забележен је обичај да се покојнику меће мало земље на прса. Кад у селу неко умре, престаје се с радом на њиви, а у кући умрлог годину дана се не уноси земља (не набија се под, не поправља се огњиште, не праве се црепуље).¹¹⁶ Према томе, из навода

¹¹⁴ Гинка Димкова, *Народните вјерованија в българските баяния*, с. 44.

¹¹⁵ Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 9–10.

¹¹⁶ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970, стр. 141.

следи да је еквивалент „злом оку“ само елеменат хтонског света, то јест једино он може бити његова мера.

Када „злоочник“ раздвоји садржај и форму, долази до нарушавања целине, и управо у ту отворену целину улазе митолошка бића која се називају *уроци* и која могу да изазову и човекову смрт. До сличног нарушавања целине долази, по народним представама, и услед изненадног страха. Тада се тој особи баје басмом од страха и примењују се неки магијски поступци лечења који се називају *сасијава*.

Урицање се открива и потврђује гатањем. И сâм поступак гатања симболичка је потврда напред изнесених представа, с тим што су оне овде дате на другом коду. Узима се „неначета“ вода, која симболизује границу између овог и оног света (замисља се да је свет умрлих иза воде, и да се преко ње може доћи на онај свет), затим, непарни број распаљеног угљевља које се намењује могућим урочницима. Непарни број је хтонско обележје, а посебно место међу непарним бројевима заузимају бројеви *џри* и *девети*. Угљевље је везано с ватром, такође познатим елементом хтонског света. Одговор у гатању је једноставан – уколико неки од угљевља потоне (тј. „оде на своје место“ у свет под водом или иза воде, што се сматра да је једнако) болесник болује од *урока*. На сличан начин се у процесима инквизиције утврђивало да ли је нека жена вештица или није. Она се потапала у воду и гледало се да ли она тоне. Ако не тоне, тумачило се да је вештица (супротно од урока), вероватно на основу схватања да грешни и нечисти људи не могу да оду на онај свет (што одговара представи вампира у нашем народу). После утврђивања која је болест у питању, следило је бајање. Гатањем се некад „откривало“ и лице које је могло урећи.

Смисао највећег броја басама од урока састоји се у изазивању *џуцања очију* урочника како би се тиме изазвало „ослобођење“ ухваћеног лика и поновно сједињење форме и садржаја. Ово схватање илуструје и занимљива прича Тихомира Ђорђевића из Охрида: „Јахао неки човек на добром коњу (неки кажу да је терао товарну камилу). Кад је био према једној кафани, у којој је било пуно света, коњ паде мртав. Јахач се сети да га је морао неко из кафане урећи, па уђе у кафану и затражи јаје, написа нешто на њему и метну га у мангал са жаром. Убрзо затим јаје пуче, а у исто време пуче око онога човека што је коња био урекао.“¹¹⁷

У једном бајању из околине Лесковца употребљена је директна језичка ознака „очи отклапам“. Бајање се изводи на ђу-

¹¹⁷ Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи ...* стр. 10.

бришћу које је такође хтонски и демонски обележено: „Очи отклапам, уроци заклапам, какав гос дошеја, такву му каву давали. Ће пије па ће си иде.“¹¹⁸

У јужнословенској традицији бајања (њеном источном делу) сачувани су и врло архаични садржаји који на симболичан начин исказују појаву урицања и поновног враћања почетном стању. Тако се код Срба и Бугара у низу басама којима се баје од урока појављује вршилац радње, чији атрибути „чудан“, „леви“, „криви“ и „црвен“ указују на његово хтонско порекло. Овај актер одлази на хтонско место (у „чудну гору“, „леву гору“, „криву гору“, „црвену гору“), сече дрвеће, прави тор, утерује овце и музе их, прави сир, односи га на пијаци и продаје. Свако ко проба овај сир – пукне. Уместо чобанина, јављају се и косачи и невесте, а уместо оваца они могу да музу и змије. У другим приликама, пак, сир могу разграбити *јси* или *јшцице*. Симболику пуцања и разграђивања изражава и варијантна радња прављења вина а затим његово пијење, или сејање проса и разграбљивање просаног хлеба. Значи, процес „хватања лика, форме, квалитета“ исказан је симболичким језиком прављења *шора*, утеривања оваца и њихове муже. А прекидање тог процеса исказано је пуцањем свих оних који у томе учествују. Идеја *јуцања*, *раздвајања* исказана је и у басмама у којима су актери *бела јшцица* (носи бело млеко, бело млеко пада на бело камење, од тога бело камење пуца), *змија* (има два ока: водено и огњено – пуца водено и гаси огњено; уместо змије може да стоји и *урок*), *миш* (носи тикву, тиква пада и пуца, из тикве излазе уроци и одлазе у далеке просторе, уместо миша може да стоји и *јас*), *вук* (коме пуцају јаја), *Турчин* (просипа решето). Иста идеја исказана је и у садржају који говори о сукобу *урока* и *урочице* (који се срећу у пољу, на прагу, изнад главе болесника и сл. и у међусобном сукобу се неутралишу). Постоји низ басама у којима је актер *црна крава* која је сама отелила *црно јшеле* и сама му уроке *олизала*. То је древни мотив, иза њега стоји представа о оживљавању времена рађања као сакралног времена, у коме целокупност није била нарушена, па се, причањем о томе, жели повратити пређашње стање. Иначе, лизање као заштита и лечење од урока познаје још Стари свет.

У јужнословенским басмама од урока распрострањен садржај је и причање о необичним догађајима који код свих изазивају чуђење, чиме се „почудљив човек“ или „злоочник“ скреће

¹¹⁸ Драгутин М. Ђорђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 575.

на друге догађаје. То су садржаји у којима се казује о голом човеку са великим полним органима, или, пак, о немогућим догађајима – секира иде сама у шуму, бела кобила се сама седла, магаре иде само на пијацу да се прода и сл. Овим моделима се „заменењује“ свет, јер су то збивања која се не дешавају у овом свету. Скретање погледа на чудне догађаје може бити изражено и невербалним средствима. Поменути садржаји обележје су српске, бугарске и македонске традиције бајања.

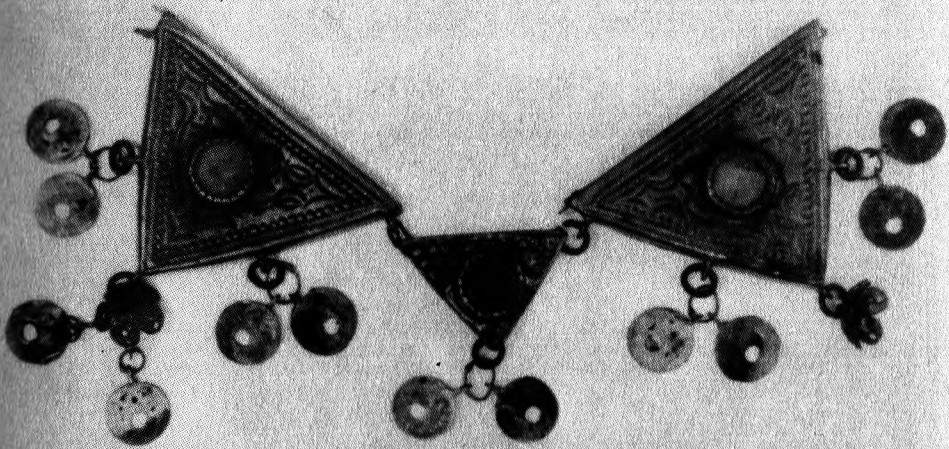
Да би се спречило „заробљавање и одвајање квалитета“, примењују се различита вербална и невербална средства којима се углавном на симболичан начин поништавају разлике између овог и оног света, то јест она имају за циљ да свет детета (или нечег другог што је подложно урицању) лажно представе као онај свет, чиме се губи мотив „превођења“, „обирања“ (што сликовито исказује пословица *Врана врани очију не вади*). Да би се то постигло, истичу се она обележја која су хтонски означена, или се прибегава понашању које је супротно уобичајеном (јер се онај свет замишља као „преврнути“ овај свет, па је тамо све супротно од онога што важи за живе). У хтонске ознаке ушли би делови хтонских животиња и биља, као и неки предмети црвене и црне боје. Примењује се и ушивање кошуљице у којој се дете родило и њено ношење (чиме се ствара симболика „повратности“ која је обележје, како је напред речено, демонске силе). Један од начина заштите јесте и измена лика онога што се може урећи (обележавање лица чађу, нагоревање тканине, недовршеност куће итд.).



7. Ветровити деном, тзв. *ламја-вейшар*, приказан на стубу цркве Св. Георгије у бугарском селу Гољамо Белово.



8. Сушене кокошије ноге. Обешене на зиду димњака служиле као заштита од вештица.



БАСМА

Басма је устаљен говорни образац којим се најчешће остварује комуникативни чин *бајања*. Речено Вуковом дефиницијом, то су „оне ријечи скупа што бајалица или бајач говори кад баје“.¹

У разним српским крајевима басма може бити означена и на други начин: у источној Србији – *басан*,² код Срба крајишника – *басна*³, у Херцеговини и на Косову – *бајка*⁴, у Јадру – *одбрајање*⁵, на Кордуну – *изговарање* и *чијање*⁶.

Код Бугара се јављају слични називи: *басма*, *басна*, *баилка*, *басемка* и сл.⁷

Називи са фонетском сличношћу, као што су *басма*, *басна*, *бајка* итд., имају исто етимолошко порекло и своде се на значење „прича“, чак „нестварна прича“, староруско *басниџи* „причати“, „измишљати“, *басњ*, *басня*, „измишљени догађај“, „измишљотина“, *баснословије* „лаж“.⁸ Све ове речи потичу од индоевропског корена **bhâ-*, који је значио „говорење“, „реч“, „глас“, „молба“, „заповест“ и сл.⁹

¹ Вук Стеф. Караџић, *Српски рјечник исцумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*, Београд 1935, стр. 17.

² Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишкој Тимока*, Београд 1965, стр. 15–43.

³ Никола Беговић, *Животи Срба граничара*, „Просвета“, Београд 1986, Библиотека „Баштина“, стр. 147.

⁴ Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу II*, „Просвета“, Београд (б.г.), стр. 225; Момчило Златановић, *Лирске народне њесме и басме*, Расковник, VII, бр.23, 1980, стр. 30.

⁵ Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 482.

⁶ Станко Опачић Ђаница, *Народне њесме, њословице и слике из живота и обичаја Срба на Кордуну*, књ. II, „Просвјета“, Загреб 1987, стр. 107–128.

⁷ Гинка Димкова, *Народни лечијелки – баячки*, Български фолклор, VI, кн. 2, София 1980, стр. 53.

⁸ *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. 5, Москва 1978, стр. 214; Владимир Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, I, Москва 1978, стр. 52.

⁹ *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, вып. 1, Москва 1974, стр. 138–140.

У литератури се код Срба среће и назив *бајалица* као синоним за басму. Њега су увели неки записивачи фолклора, углавном учитељи, аналогно називима малих фолклорних жанрова, као што су: *брзалица*, *здравица*, *бројаница*, *йиййалица*, *разбрајалица*, итд. У народу *бајалицом* се означава особа која баје: „Ал’ отуд иде (Совја) *бајалица*, / па носи девет *ножеви*“¹⁰; „Срете ме (Милева) *бајалица*, / са ватраљем га сагоре“¹¹, итд.

Код Хрвата говорне формуле за бајање најчешће имају облик *заклињања* демонске силе, или су пак *молићвеноџ* карактера, па се зато и називају – *заклињања* и *молићвице*. Молитвени текстови посебне врсте, који имају религијско-магијску функцију, на Приморју се називају *кијабейџац*, или *кијабийџо свейџо* и сл.¹² У Хрватској се могу срести и други називи који су некад синоним за чин бајања, као што су: *križanje*¹³, *sopranje*¹⁴; итд. Назив *заклињање* (заклинание) може се срести и у руској литератури. Међутим, према *Речнику руског језика од XI–XVII века*, реч *заклинаџель* посведочена је тек у XVII веку и односила се на свештеника који је могао да *заклиње*, односно да одређеном молитвом тера зле духове.¹⁵ У исто време, у поменутом речнику срећемо називе као што су: *баяџи*, *баяниџе*, *баяњ*, *баяљница*, *басњ* који су се потпуно изгубили из савременог руског језика, али су се одржале у јужнословенским језицима (српском и бугарском).

Код Словенаца је најчешћи назив за басму – *zagovor*, а исти назив је и код Руса. Ако га упоредимо са кругом речи које имају префикс *за-*, као што су: *заџон* (ограђено место за стоку), *заџраница* (иностранство), *заџумка* (намера), *заџорно* (неприлично, стидно), итд., које у руском језику означавају нешто што се налази *иза*, или што није *јавно*, онда се ту може тражити и значење речи *заџговор* – вид тајног говора.

Словенци имају и друге називе за *басму* (и бајање), као што су: *zarotenje*, *dovžebiranje*, *ventuvanje*, *razgovarjanje*, *zarotitve*, *zgovorna molitev*, итд.¹⁶

¹⁰ Борислав Првуловић, Светислав Првановић, *Устјуу устјууи, урочишџиџа, џочудишџиџа*, Развџитак, II, бр. 2, Зајечар 1962, стр. 39.

¹¹ Јеремија М. Павловић, *Живоиџ и обичаји народни у Краџујевачкој Јасеници и Шумадији*, СЕЗ6, XXII, 1921, стр. 142.

¹² Nikola Bonifačić Rožin, *Folklorna građa iz Senja i sjeverne Dalmacije*, Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, No 274, стр. 54–61; Vlaho Fortunić, *Iz narodne folklore o torama i vješticama te o urocima i vukodlacima*, Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, No 192, стр. 4.

¹³ Nikola Bonifačić-Rožin, *наведено дело*, стр. 54–61.

¹⁴ Никола Беговић, *Живоиџ Срба џраничара*, стр. 257.

¹⁵ *Словарь русского языка XI–XVII вв.*, вып. 5, Москва 1978, стр. 214, исто дело, т. 1, Москва 1975, стр. 77–78, 83.

¹⁶ Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencib*, Ljubljana 1964, стр. 285.

Код *Пољака* бајање се најчешће означава са *zamówienie, zamawianie*, а код Чеха са *zařikádlo, zařikávanadlo*, код Словака са *zariekanie*.

Из Вуковог одређења басме не види се да ли су те „ријечи скупа што бајалица или бајач говори“ променљиве, то јест да ли бајалица увек изнова ствара басму, или за то има већ утврђени говорни образац. Истраживања су показала да бајалица по правилу нема слободан однос према *шексју басме*, чак постоји строга забрана да се он мења, јер у том случају, према веровању, престаје бити делотворан. Тачном изговарању басме тежи се и у оним случајевима када је она неразумљива бајалици. Тако је једна бајалица изговарала басму: „Секу, секу – Што секу?“¹⁷, а да није разумевала њен смисао (в. *бајалица*).

Мањи број бајалица једну басму прилагођава за бајање од различитих болести. И у таквим басмама постоје устаљени сегменти који се понављају – на пример, формула за исказивање сусрета човека и демонске силе, формула разговора са Богородицом, формула истеривања болести у дивљи простор, итд.

Већ је уведена једна одредница која у Вуковој дефиницији басме не постоји, а то је *шексј*, у значењу целине фиксираног говора, састављене од више нивоа значења, која се може трансформисати а да се при том сачува њена основна информативност. Требало би ближе одредити какав је заправо басма текст. Већ је указано да је басма *вербални део* бајања, које још чине и *риџуални њосјуици* (понашање) и *јредмети* који се на основу својих знаковних вредности, или као илустрације у тим поступцима употребљавају. Може се узети као правило да басма своје значење добија тек у самом чину бајања, то јест уз употребу невербалних елемената – устаљеног понашања и предмета којима се баје, као и познавањем њене конкретне намене. Често се у бајањима једна иста информација преноси час вербално (басмом), час невербално (риџуалом). Такође треба нагласити да је басма део комуникативног акта који се, по народном веровању, успоставља између бајалице и непознатог узрочника болести или штете, а то је обично нека нечиста или демонска сила. Зато басма не мора бити разумљива бајалици, важно је да она буде разумљива ономе коме је упућена. За болесника, она је најчешће нечујна, јер се изговара шапатам. Зато код источних Словена постоји и назив за бајање – *шейџиание*.

¹⁷ Љубинко Раденковић, *Урок иде уз њоле. Народна бајања*, „Градина“, Ниш 1973, стр. 59.

Басму тешко можемо сврстати у групу говорних народних творевина као што су загонетке, питалице, здравице и слично, јер се она не може одвојити од ритуала у коме једино и постоји и од посебних животних ситуација у којима се једино и остварује, и то, као што је речено, на једва чујан начин. Поједини типови басама показују сличности с говорним творевинама, нарочито са здравицом и клетвом, а у западним крајевима са народним молитвама.

Проблемом дефинисања народне басме и ближим одређењем њене структуре код Јужних Словена бавило се врло мало истраживача. Најзанимљивији су радови Ивана Графенауера¹⁸ и Маје Бошковић-Stulli¹⁹. Басмом међутим, често су се бавили руски научници до Октобарске револуције, припадници различитих школа и праваца: Ф.И. Буслајев, А.Н. Афанасјев, О.Ф. Милер, Н. Крушевски, А.А. Потебња, Ф.Ј. Зелињски, Н. Познански, И.Д. Мансветов, А.Н. Веселовски, В.И. Мансика, А. Ветухов, Е. Јелеонскаја, А.М. Астахова, итд.

У Русији су, у XIX веку, штампани и први зборници народних басама код Словена, и то зборници Л. Мајкова, Е. Романова и П. Јефименка.²⁰

У дефиницијама руских научника опажају се три различита усмерења. Неки научници виде басму као остатак паганских молитви, који се може упоредити са индијским ведама (Афанасјев, Буслајев).²¹ Други басму посматрају као оперативни текст који произлази из практичне људске делатности а не из сакралне и сведочи о нивоу менталног развитка човека (Крушевски, Потебња, Познански, Астахова).²² По трећима, бајања су нераскидиво повезана са црквеним наслеђем, односно она представљају народну интерпретацију разних писаних молитви које су превођене на словенске језике, најчешће са грчког

¹⁸ Ivan Grafenauer, *Najstarejši slovenski zagovori*, ČZN, XXXII, 1937, str. 275–293.

¹⁹ Maja Bošković-Stulli, *Usmena književnost, Povijest hrvatske književnosti*, „Liber“, „Mladost“, стр. 146–149

²⁰ Л. Майков, *Великорусския заклинания*, СПб, 1869; Е.Р. Романов, *Белорусский сборник*, Витебск 1891, вып. V; П. Ефименко, *Сборник малороссийских заклинаний*, Москва 1874.

²¹ А. Афанасьев, *Поэтический воззрения славян на природу*, Москва 1865, т. I, стр. 43–44.

²² Н. Крушевский, *Заговоры как вид русской народной поэзии*, Варшава 1876; А.А.Потебня, *Из записок по теории словесности*, Харьков 1905; Н. Познанский, *Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*, Петроград 1917; А.М. Астахова, *Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах*, VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук, Москва 1964.

(Мансветов, Веселовски, Мансика).²³ Сви ови закључци углавном су изведени на основу источнословенске грађе о бајању и црквенословенских писаних извора који се односе на апокрифну литературу.

Може се рећи да су сва три поменута правца значајна за комплексно сагледавање народних басама. Без обзира на то што басма није остатак старих паганских молитви, као што је мислио Афанасјев, она је драгоцен извор за разумевање пре-хришћанског модела света. Питање симболике која лежи у основи басме, а које је истицао Афанасјев, и данас је актуелно и важно питање. Нису без основа ни тврдње Мансветова, Веселовскога и Мансике да се корени садржаја народних басама налазе у писаним текстовима хришћанског и апокрифног порекла. То је нарочито видљиво када се ближе сагледају текстови бајања код источних Словена, као и код Јужних Словена католичке вероисповести. Овде су актери радње по правилу библијска лица а многе формуле које се срећу у овим бајањима налазимо у писаном облику у неканонским црквенословенским списима.

За нас је, свакако, најважнија други правац, који басму посматра као посебан језички инструмент чији је циљ да изазове неку промену. Једну од првих дефиниција овакве врсте дао је млади лингвиста Николај Крушевски, један од представника знамените Казањске лингвистичке школе. Своју обимну студију *Бајања као вид руске народне поезије*,²⁴ Крушевски је објавио 1876. године када му је било само 25 година, а и иначе је умро врло млад (1851–1887). У овом раду он дефинише басму на следећи начин: „Басма је речима изражена жеља, повезана са извесним обредом, или без њега, жеља која треба да се неизоставно испуни.“²⁵ Крушевски намерно употребљава реч „жеља“ да не би употребио реч „молитва“ јер, како он сматра, молитва подразумева присуство одређеног божанства, а оно, по његовом мишљењу, у многим басмама није присутно. Овај правац размишљања следио је и познати лингвиста Потетбња. Он је избегао сувише неодређен израз Крушевског „жеља“ и басму је дефинисао као „језички опис поређења дате појаве са жељеном, који има за циљ да изазове ову последњу“.²⁶ Ову

²³ И.Д. Мансветов, *Византийский материал для сказания о двенадцати трясавицах*, Древности Московского археологического общества, т.VIII; Москва 1881, А.Н. Веселовский, *Разыскания в области русского духовного стиха*, вып. VI–X; СПб, 1883, W. Mansikka, *Über russische Zauberformeln ...* Helsingfors 1909.

²⁴ Н. Крушевский, *наведено дело*.

²⁵ Н. Крушевский, *наведено дело*, стр.23.

²⁶ А.А. Потетбня, *наведено дело*, стр. 616.

оријентацију је касније подржао и проширио Познански у својој опширној монографији *Басме – оглед о њореклу и развипку бајаличких формула* (1917).²⁷ Његова опширна дефиниција гласи: „Басма је вербална формула која има углед довољног и неоспорног средства за достизање одређеног резултата, уз услов да се води рачуна о свим упутствима и средствима која се при томе траже, којој се не могу супротставити ни закон природе, нити индивидуална воља ако се у том циљу не користе такође нека чарања.“²⁸ Познански је покренуо и битно питање односа између вербалног и невербалног дела бајања, исказавши мишљење да су бајања првобитно била само радње које су у тренутку одумирања преиначене у језичке формуле. Чак он нуди такозвану „генетичку дефиницију“ басме – да је то језичка формула која је првобитно требало да појасни магијски обред.²⁹ Другим речима, по Познанском, басма је секундарна у односу на обред бајања. За овакво тврђење Познански је нашао повода у многим примерима бајања где се заиста басмом описује поступак који бајалица изводи. Међутим, чини ми се да нема основа да се ритуал и басма посматрају као узрок и последица ако се зна да људско мишљење за преношење одређених информација може користити знаке различитог карактера. И као што су показала истраживања неких психолога, требало би говорити о појмовној слици која постоји у сазнању пре него што се артикулише одређеним знацима, па и језичким. Познански је добро уочио разлику између басме (рус. *заговор*) и заклинања (рус. *заклинание*) и залагао се за употребу термина *заклињање*, преваходно у оним случајевима када се снага речи усмерава против неког демонског бића.³⁰ Наравно, веза између просторно-временских услова и вербалне формуле много је слабија у заклинањима него у басмама. Такође, Познански је указао и на утицај двоверја на формирање такозваних *молитвених басама*.³¹ Наиме, он порекло басме види у пререлигијској епохи када се сматрало да ниједно биће не може бити изузето од деловања магијске снаге речи. Касније, примањем хришћанства и прихватањем идеје о једном богу, господару и творцу свега, нађена је форма одржања народних бајања која претпоставља претхришћанску веру у магијску снагу речи, али се формом молитве не супротставља идеји свемогућег бога. Ове новије форме бајања, настале у симбиози паган-

²⁷ Н. Познанский, *наведено дело*.

²⁸ Н. Познанский, *наведено дело*, стр. 102.

²⁹ Н. Познанский, *наведено дело*, стр. 162.

³⁰ Н. Познанский, *наведено дело*, стр. 72.

³¹ Н. Познанский, *наведено дело*, стр. 182.

ства и хришћанства, навеле су неке истраживаче на погрешну дефиницију басме као вида „молитвеног песништва“. По садржају, међутим, басма је прича оформљена посебним језиком, у чијој основи лежи схема борбе, дуела, између бајалице и њених помоћника, с једне стране, и нечисте силе, с друге. Ове приче често добијају елементе сакралности и на идеалан начин, увек повољан за човека коме се баје, разрешавају конфликтну ситуацију – од нереда теже да поново успоставе ред. Заслуга Познанског је у томе што је указао на многе заједничке мотиве у басмама различитих народа, као и на клишејску структуру басме (молитвени увод, почетак басме, језгро басме, типски завршетак итд.). Оба ова питања разрађена су у радовима руских аутора – питањем структуре бавила се А.М. Астахова³², а нешто касније су о том из свог угла писали И.Чернов³³, Т. Н. Свешникова³⁴, Т. М. Судник³⁵, и други. На питање мотива вратио се В.Н. Топоров³⁶ у вези са реконструкцијом праиндоевропских форми бајања и праиндоевропског модела света. Неке митолошке елементе из народних бајања разматрају у својим истраживачким радовима и Б.А. Рыбаков³⁷, Н.И. Толстој³⁸, Б.А. Успенски³⁹ и други.

Треба истаћи и паралелизам као један од главних облика композиционе структуре басме. На то је указао још Н. Крушевски, а такође и Н. Познански, А.М. Астахова и други. Паралелизам, међутим, у басми нема само стилску функцију, већ је то и облик компарације – уз помоћ паралелизма формира се модел који се по некој основи упоређује са тренутним стањем, а с циљем да се тренутно стање измени сагласно поредбеном моделу. Уопште, о садржају басме може се говорити као о једном виду симболичког прелаза од полазног стања у жељено, уз одређену магијску процедуру. При томе, полазно стање може

³² А.М.Астахова, *Заговорное искусство на реке Пинеге*, Крестьянское искусство СССР, II, Ленинград 1928, стр. 33–76.

³³ И.Чернов, *О структуре русских любовных заговоров*, Труды по знаковым системам, II, Тарту 1965, стр. 159–172.

³⁴ Т.Н. Свешникова, *О группе румынских заговоров с вопросом-ответной структурой*, Текст: семантика и структура, Москва 1983, стр. 179-184.

³⁵ Т.М. Судник, *К описанию структуры одного белорусского (восточно-полесского) заговора*, Текст: семантика и структура, Москва 1983, стр. 184–192.

³⁶ В.Н. Топоров, *К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул* (на материале заговоров), Труды по знаковым системам, IV, Тарту 1969, стр. 9–43.

³⁷ Б.А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Москва 1981.

³⁸ Н.И. Толстой, *Из наблюдений над полесскими заговорами*, Славянский и балканский фольклор. Духовная культура Полесья на общеславянском фоне, Москва 1986, стр. 135–143, и други радови овог аутора.

³⁹ Б.А.Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва 1982.

бити изражено и имплицитно док је, по правилу, жељено стање увек исказано.⁴⁰

Записи народних басми дати су углавном у прозној форми. То је навело неке истраживаче да басме сврстају у прозни жанр.⁴¹ Међутим, знатан број басми са јасном прозном одликом створен је под утицајем апокрифне литературе, односно из ње је изведен. Чини ми се да најстаријем слоју словенских басми које можемо срести у записима из Србије, Бугарске, делом Пољске и Украјине, одговара стиховна форма, без обзира на то што метрика није спроводена доследно. По једном запажању, у зборнику Л. Мајкова, *Великоруска закљичања* скоро половина басми грађена је по стиховном начелу.⁴² Друкчије је стање у јужнословенским басмама. Готово све басме код Срба, Бугара, Македонаца, Црногораца и Муслимана грађене су по стихованом начелу, а такође и већина басма код Хрвата, док је код Словенаца слично стање као код источних Словена.

Треба истаћи да ниједан од елемената поетике басме није био намењен естетичком опажању, јер басма, како истиче и Астахова, није створена да има уметничку функцију, већ је њен циљ уско утилитаран.⁴³ Присуство неких поетских елемената, те формирање басме као вида језичког стваралаштва са необичном, за савременог човека чак изненађујућом, уобразиљом, наводи на то да се она чита као поетски текст. У кругу фолклорног стваралаштва најближа басми је *обредна њесма*. Некад басма може да има форму лирске песме, са доследним осмерцем, као у следећем примеру: „Три отока, три потока, / оздол иду три момчети, / поношују до три ножа, / до три ножа, до три сабље, / до три сабље, до три пушке. / С’с пушке ће убију, / а са сабље да закољу, / с’с ножеви да одеру.“⁴⁴ У овом, као и у другим примерима басма, *риџам* се јавља као важан елемент структуре басме. Он овде има додатну улогу – да језички модел басме прикаже као *уређен* супротстављајући га насталој ситуацији *нереда* која је и повод бајању. Најчешћи облик ритмичког понављања јесу басме са мотивом *одбројавања* (по пра-

⁴⁰ Уп. Т.Я. Елизаренкова, *К сѣрукѣуре заговора в Аѣхарваведе*. (Материалы всесоюзного симпозиума по вторичным моделирующим системам, I (5), Тарту 1974, стр. 38.

⁴¹ Т.М. Акимова, В.К. Архангельская, В.А. Бахтина, *Русское народное поэтическое творчество*, Москва 1983, стр. 75.

⁴² Б.П. Гончаров, *Звуковая организация восточнославянских заговоров*, Русская литература, бр.3, Ленинград 1987, стр. 114.

⁴³ А.М. Астахова, *Художественный образ и мировоззренческий элемент в заговорах*, стр. 1.

⁴⁴ Јован Тупаков, *Психосуѣстѣивни елементи у народној медицини Сврљишкој Тимока*, САНУ, Београд 1965, стр. 51–52.

вилу од *девети* до нуле), именовања делова *тела* из којих се истерује нечиста сила, понављања *атрибути* боја (црн, црвен, бео), именовања *сродства*, итд. Ритмичка форма басме остварује се такође и понављањем атрибутâ који носе митолошко обележје, а придодaju се свим актерима радње. Такви атрибути су: *чудан* („Пошао чудан човек / у чудну гору, / с чудном секиром, / да одсече чудну греду, / да направи чудан плуг, / ...“); *сѝрашан* („Отуд иде сѝрашан човек, / на њега су сѝрашне ноге, / на њега су сѝрашне очи, / на њега су сѝрашне веђе...“); *леви* („От лев човек дошло, / да иде в лева гора, / дето растът леви коле и леви пръте, леви пръте и леви дъби, / ...“); *крив* („Наварвиа криви овчаре, / зеа криви туяги, / закараа криви овце, / заградиа криви стърги, / ...“) итд. Ритам успостављен на овај начин одлика је српско-бугарске традиције бајања, нарочито када је реч о „митским“ атрибутима, док се „одбројавање“ и именовање делова тела среће и код Хрвата и Словенаца.

Према намени, јужнословенске народне басме се могу поделити у три групе: 1) *медицинске* (за лечење разних болести); 2) *привредне* (против града, кише, магле, против штеточина, за успешан лов); 3) *за друштвени животи* (љубавне басме).

Најраспрострањеније су басме из прве групе. Скоро да и нема познате болести од које се на неки начин није бајало или се примењивао неки магијски поступак за њено истеривање. Ипак, највише је басама за лечење *урока* код деце. Поједини облици ових басама најраспрострањенији су код Јужних Словена – од бугарских крајева на истоку, па до Беле крајине у Словенији, на западу.

Од „привредних“ басама највише има оних које се изговарају против градоносних облака. Постоје три главна типа ових басама које јужнословенски простор деле на три појаса: источно од Велике и Јужне Мораве, укључујући и Бугарску, ове басме имају *молиштвени вид* и оне се најчешће упућују Герману (Ђерману) да заустави облаке и да их води у неплодне крајеве; у Шумадији, западној Србији, Косову и Босни дозива се последњи утопљеник да врати облаке који се називају *зоведа*, или се приповеда о чудесном догађају како је девојка од седам година родила дете и поље прекрила пеленама. И на западу, код Словенаца, облак се *заклињањем* тера у други крај.

Од басама „за друштвени живот“ одржале су се једино оне намењене изазивању љубави код жељене особе или повећању допадљивости девојке пред светом. Некад су постојале и басме за повољан исход на суду, или ако човек иде пред власт и сл. Оне се могу наћи једино у рукописима на црквенословенском

језику. Љубавна магија и басме из те области највише су распрострањене у Босни код Муслимана.

По *сѝрукѝури*, бајалички текстови се могу поделити на четири групе. Исказане жеље, молбе, претње које постоје једино у обредном контексту где и добијају своје значење, и које без тога не функционишу као посебан текст, могу се назвати *бајаличке фразе*. Овај облик се среће код свих јужнословенских народа: код Словенаца – „Bradavica, izgini, / polž te slini!“; „Kako prišlo, / tako prošlo!“; „Beži, beži zgaga, / rit se vaga!“⁴⁵; код Хрвата – „Lišajina petešina, / zateri ga tešća slina“⁴⁶; код Муслимана – „У ову свећу хук, / у моје дете мук.“⁴⁷; код Срба – „Падни русак на путак, / чека те мајка на ручак.“⁴⁸; код Македонаца – „Што тражеш, све у але има!“; „К’ко ће се стопи ов’ј соу, / т’кој да загине и мојата брадавица!“⁴⁹; Код Бугара – „Влез мечка, излез клечка!“; „Ече, ечемиченце, днес да виђа, утре да не виђа!“⁵⁰ Ове фразе обично појашњавају бајалички поступак или се на њега надовезују.

Вербалне формуле у којима бајалица упућује молбу Богу или свецу да помогну болеснику могу се назвати *бајаличке молитве*. Овакви облици обично се срећу као *уводни део* других бајаличких форми, а као самостални се ретко јављају. Обично их има у бајањима од градоносних облака: „Свети Илија огњени, који гrome одгониш, / одгони гrome од нас, / јер је Исус уз нас“⁵¹; „Бела субото, / градева сестро! / Расплитај косе, / покривај поље! / Наше је поље / длеко је широко, / длеко је широко, / чисто је пречисто.“⁵²

Бајалички текстови у којима се бајалица обраћа *демонској сили* претећи јој *именом Бога* или светаца и прогонећи је у неки други простор могу се назвати *заклињањима*. Ове форме су у народну културу ушле из *хришћанске апокрифне лијераиуре* и највише су распрострањене код Хрвата и Словенаца. То су монолошка обраћања која имају заповедни тон. На пример: „О немоћи од болести, / која се находиш / под мојим рукама, / *заклињем те од сѝране божје*, / постом божићним, / порођењем

⁴⁵ Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencib*, стр. 146, 215, 217.

⁴⁶ Ivan Žic, *Vrbnik na otoku Krku, Narodni život i običaji*, ZNŽ, VI, 1901, стр. 176.

⁴⁷ Antun Hangi, *Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*, „Svjetlost“, Sarajevo 1990, стр. 109.

⁴⁸ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб, XIII, 1909, стр. 309.

⁴⁹ Stevan Simić, *Narodna medicina i Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 320, 322.

⁵⁰ Лидија Петрова, *Народни ѝракиишки на лечение на някои заболявания в североизточна Българија*, Известия на Народния музей, Варна 1988, 24/39/, стр. 159.

⁵¹ Jeronim Šetka, *Hrvatska pučka religiozna poezija*, „Kačić“, III, Split 1970, стр. 245.

⁵² Stevan Simić, *Narodna medicina i Kratovu*, стр. 348.

божићним, / су три свете мисе божићне, / су три свете мисе скр-сенске, / су три свете мисе русаљске, / су дванаест апоштола, / с мликом мајке божје; / да се имаш растопит / и у ништа обратит, / како со у млакој води.⁵³ Постоје врло сличне народне форме у којима није присутно позивање на Бога и његову моћ, већ се бајалица обраћа демону *йрейњом*, али га може и *брайи-мији*, *молийи*, *наговарайи*, *обмањивайи*: „Усту, биче, јаловиче! / Досад био бик, / одсад – јаловик. / Да увенеш, да усахнеш! / Натраг да уступиш! / И ту теби места нема више. / Камениче! Да се окамениш!⁵⁴; „Црвенко, надувенко, / трбушино, мешино, / устрелниче, прострелниче; / не црвени, не надувај се, / не боли, не отичи, / већ иди, / одлази у неврат, / у Галилејску гору, / ...⁵⁵; „Руса, русице, / моја мила душице, / моја мила сестрице. / Сви те зову 'руса', / ја те зовем 'сува'. Да увенеш, да ус'неш, / кано лајно уз плот.⁵⁶ итд. Исте форме, као овде наведене, јављају се и у бугарским бајањима. Овде је свакако реч о другој врсти текста који се може назвати *басме*. У оквиру овог раздела, распрострањене су још две подгрупе бајаличких текстова. Једна је препознатљива по некој причи којом се гради модел жељене ситуације. Тај модел се користи као поредбени и има за циљ изазивање промена у делу стварности коју на идеалан начин представља. То се може и уочити на примеру басме *од русе* (народни назив за *красије* на лицу). Ова кратка басма гласи: „Завати се Русанда девојка / да запасе сво совијско поље. / У вр' заперушувала, / у корен засушувала.⁵⁷ Ова басма се састоји из два дела. У првом делу је поредбени модел, изграђен само од два стиха који се могу приказати на следећи начин: „Девојка, чије је име Русанда (асоцира се на красту звану *руса*) решила је да својим стадом (оваца) покрије и испасе сво Софијско поље.“ У другом делу она се пореди с биљком: врх јој вене, а корен јој се суши. Поредбени модел је изграђен на асоцијативној вези: девојка Русанда = красте *русе*; Софијско поље = лице болесника; испаша = краставост на лицу. Из модела проистиче порука: „пошто је немогуће да девојка са својим стадом испасе цело Софијско поље, немогуће је и да красте-русе 'испасу' ли-

⁵³ О.Новорка Zderas, *Narodna medicina na poluotoku Pelješcu u Dalmaciji*, GZM, XII, 1900, стр. 146.

⁵⁴ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 545.

⁵⁵ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 310.

⁵⁶ Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325, број басме 99.

⁵⁷ Властимир Станимировић, *наведено дело*, број басме 307.

це човеку (коме се баје).“ Порука је поновљена у другом делу басме: „У вр’ заперушувала, / у корен засушувала.“ Овакве басме се срећу искључиво код балканских Словена. Оне су сажете и њихова порука је исказана симболичким путем. О томе сведоче и ови примери: „Текле су три реке: / једна Љутана, / а једна Огњана, / а једна Благана. / Пресушила Љутана, / прес’ла Огњана, / остала Благана ...“⁵⁸; „Извела квачка девет пилета, / на сви’ девет крила црвена, / на сви’ девет ноге црвене, / на сви девет глава црвена. Залете се црн орал, / те однесе квачку с пилићи.“⁵⁹ „Израсла јабука на делу, / на њој три јабуке. / Дуну ветар с планине / и обори три јабуке. / Једна паде у траву / – исече је коса; / друга паде у силав / – исече ју бритва; трећа паде у ракле / – поједоше ју мрави и ’тице.“⁶⁰ „Запалиа са царови сарае, / ништо ги не угаси. / Угаси ги студена водица, / зелена тревица / и жълто просо“;⁶¹ „Сви се змия на средорек: / с едно око водено, / с едно огнено. / Пукна се водено, / угаси огнено.“⁶² У ову подгрупу улазе и басме са развијеном причом о грађењу тора, мужи оваца, прављењу и продаји сира (што асоцира на стварање и развој болести и њено уништавање), као и са сваком причом којом се остварује симболичка комуникација. Овакве басме су одлика српско-бугарске традиције бајања, а изнимно се јављају код Хрвата и Словенаца.

Друга распрострањена подгрупа басми могла би се означити као „прича о страдању и излечењу“. Обично ове басме имају следећу сижејну структуру: човека на путу (у пољу) среће нечиста сила (или се убоде, па у рану улазе „подљуте“) и почиње да га мучи; он плачем и сузама дозове Богородицу у помоћ (формулом „гласом до неба / сузом до земље“), она га упућује на одређену бајалицу, ова му баје и отера болест, односно нечисту силу. У овим басмама обично се јавља 5 актера радње: 1) *човек који сїрада*, 2) *човеков мийски йроїивник* (виле, вештице, уроци, подљуте...), 3) *чудесни йомоћник* (Богородица, свеци), 4) *нейосредни избавийељ* (бајалица), 5) *йомоћници избавийеља* (квочка с пилићима, девет девојака и девет момака са оштрим оруђима ...).

⁵⁸ Адам Здравковић, *Ту се осїтени, їу се окамени. Бајалице из села Браћевца*, Развитак, VIII, бр. 2, Зајечар 1968, стр. 37.

⁵⁹ Јеремија М. Павловић, *Срїске народне йесме – женске*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 98, стр. 33.

⁶⁰ Сава М. Милосављевић, *Обичаји срїског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 221.

⁶¹ М.Илчева, *Баяния... От Орхание*, СБНУ, VI, 1891, стр. 99.

⁶² А.П.Стоилов, *Баяния ... От Горњо-Джумайско*, СБНУ, V, 1891, стр. 120.

РИТУАЛНО ПОНАШАЊЕ

Правила бајања намећу и одговарајуће *џонашање* учесника. Реч је о једној врсти кодификованог понашања, чији је циљ остварење комуникације са злим силама и преношење одређених порука њима. Зато је оно *знаковноџ*, односно ритуалног карактера, и може се разматрати као својеврстан *невербални џексџ*. Чине га *џосџуџи* или *акције*, који се састоје од једне или више *радњи*, а оно што се жели тиме остварити може се назвати *функцијом*. Већи број поступака може се груписати у много ужи круг *џиџова акција*, а ови пак свести на сасвим мали број функција. Тако ће се, на пример, често срести поступци провлачења, који се могу изводити кроз различите, већ постојеће отворе (испод камена с природним отвором, дршке котла, између два међусобна срасла дрвета итд.), уз једноставну процедуру. Међутим, у неким случајевима они обухватају и већи број радњи па су и захтеви за њихово извођење сложенији (нпр. прокопавање отвора испод жила дрвета у туђем атару, проналажење одстреленог вука, одстрањивање и сушење његових вилица итд.), док у извођењу ритуала, у својству помоћника, обавезно учествује и треће лице и сл. Сви ови разноврсни поступци улазе у један акциони тип – „провлачење“, чија се функција може означити као „привидно напуштање људског света“ да би се човек ослободио нечисте силе као непожељног госта. Још шире значење ове функције се своди на „знаковно уклањање супротности човек–нечиста сила“. У оквиру ове функције су и следећи поступци: *џромена имена*, *оборавање села*, *мерење*, а такође и више видова *џромене уобичајеноџ џонашања*, или *анџиџонашање*: *ђуџање*, *обрнуџи џовор*, *свлачење*, *облачење одела наоџако*, *окреџање сџвари наоџако*, *џљување*, *мокрење*, *ђмурење*.

Друга група поступака представља успостављање контакта човека с нечистом силом и исказивање захтева у односу на њу. Они се свде на акционе типове: *џреџња*, *очишћење*, *џонуда*

(*брајимљење, угошћавање*) и на две функције: *одсйтрањивање* и *йридобиање*.

Ритуално понашање у бајању обухвата и устаљене начине извођења бајаличког поступка, како вербалног тако и невербалног дела. Наиме, басме се по правилу изговарају *шайушањем* које најчешће прате *зевање* и одређени *йокрејши руке*. Чак се у неким бајањима сматра да одсуство зевања код бајалице значи да није изабрано одговарајуће бајање, тј. да душа бајалице није „пронашла“ нечисту силу и да се не бори с њом (в. *бајалица*).

Шапутање и зевање прате *йокрејши руку*, тј. *махање* испред болесника. Сматра се да онај који баје треба да има *лаку руку* и *благу душу*. Према неким басмама, Богородица упућује болесника на одређену бајалицу, због тога: „– Не бој се, (Марко), / 'Ајд д' идемо код (Цвету) / *л'ке руке, благе душе*. / С руку ће отури, / с душу ће одува ...“¹ Приликом бајања бајалица најчешће држи у рукама одређене предмете (в. *йредмејни свей*).

Начин понашања у бајању јесте начин општења с демонском силом, и он показује какве су представе о тој сили имали људи који су та бајања користили. Пошто се демонски свет схватао као супротан људском, онда је и понашање у бајању често супротно уобичајеном. Такви начини су бирани када је жеља бајалице била да се демонска сила не наљути, или чак да се лажно прикаже како је и човек-болесник део тог другог света, то јест да он њему није супротстављен.

ВИДОВИ УКЛАЊАЊА СУПРОТНОСТИ ЧОВЕК – ДЕМОН

ПРОВЛАЧЕЊЕ

Да би се човек ослободио опасног утицаја демонске силе, он привидно мора да уђе у њен свет прелазећи неку границу која се прихвата као симболичка граница људског и нељудског света. Најраспрострањенији начин таквог „прелажења“ је, по свој прилици, поступак *йпровлачења*. Овај магијски поступак, заснован на концепцији двају светова, среће се у пракси бајања код свих Јужних Словена, али и код других народа. На њега је обратио пажњу Мојо Медић 1913. године², док је Тихомир

¹ Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325, број басме 209.

² Мојо Медић, *Provlačenje kao lijek*, ZNŽ, XVIII, 1913, стр. 231–233.

Ђорђевић, објашњавајући предање да Жича има седморо врата, навео и доста података о провлачењу као облику лечења.³

Наиме, Тихомир Ђорђевић је сматрао да порекло предања по коме владар после крунисања излази из цркве на посебна врата која би се потом за њим зазидала, лежи у магијским поступцима *провлачења* кроз различите отворе, а који су извођени зарад лечења од различитих болести или зарад добијања порога. Владар је, по њему, то чинио да би се заштитио од зла које га може пратити. Међутим, ту је пре реч о владаревом симболичком преласку на онај свет кроз цркву као границу двају светова, који владару треба да омогући власт над поданицима и после његове смрти. Поменута расправа подстакла је неке сараднике часописа *Етнологија*, у којем је она објављена, да својим прилозима употпуне слику о ритуалном провлачењу.

Занимљиво је шта све може бити *граница* на којој се дели, односно додирује људско и нељудско. Најчешће је то *дрво* или неко друго *распиње*. По правилу, бира се оно дрво за које се везују нека демонска обележја (нпр. на њему, или испод њега, бораве или се скупљају *вештице*) или нека друга обележја граничног места (веза с *водом*, присуство *црвене боје* и сл.). Тако се у Босни болесник *од њадавице* провлачи кроз рупу која се начини испод *орахових жила*⁴, у Левчу се то чини у лечењу од *далка*⁵, на Косову и Метохији у лечењу од *великог кашља*⁶, као и у Македонији⁷, у Железнику (такође Македонија) у лечењу од *неогређених болова*⁸. У Хомољу су се *неројкиње* провлачиле испод савијене гране дивље *шрешиње*⁹, а у Метохији су испод корена старе *шрешиње* провлачили *пресшрављену* децу.¹⁰ Болеснике од *великог кашља* у Левчу и Темнићу су провлачили кроз *вињаџу*¹¹, у околини Ђевђелије болесници су се провлачили кроз венце од

³ Тих. Р. Ђорђевић, *Седмоврајта Жича*, Етнологија, I, св. 1, Скопље 1940, стр. 3–19.

⁴ Томо Драгићевић, *Народни лијекови*, ГЗМ, XXI, 1909, стр. 468.

⁵ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 541.

⁶ Миленко С. Филиповић, *Различита етнологишка грађа с Косова и Метохије*, Различита етнологишка грађа, СЕЗБ, LXXX, 1967, стр. 75.

⁷ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 325.

⁸ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39–40, Скопље 1987, стр. 107.

⁹ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хоомљског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 84.

¹⁰ Милорад Радуновић, *Осшала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 302.

¹¹ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 342.

винове лозе¹², а у Јадру болесници „од живаца“ провлачили су се између две лозе.¹³ У алексиначком Поморављу децу која се укоче провлачили су испод шийка¹⁴, у околини Ваљева да би болесника од *йадавице* провукли, расцепили би шийак¹⁵, а то су исто чинили и у Левчу.¹⁶ У алексиначком Поморављу, деветог уторка после Божића људи су се, ради здравља, провлачили испод *жила дрена*¹⁷, а у Железнику, у Македонији, болесну децу су провлачили кроз „заблизнат дрен“¹⁸, док су се у Пожешком крају, на Божић, људи провлачили кроз шупљину *два дрвета* која су горе и доле срасла да не би боловали у току године од *чирева*¹⁹. У Босни и Херцеговини болесници од *џрознице* провлачили су се кроз расцепљену *врбу*²⁰, у Левчу и Темнићу ако дете много плаче, провлачили би га кроз расцепљени *џорун*²¹, у околини Лесковца нероткиње су се провлачиле испод корена „расо-весте“ *крушке*, или кроз савијени *џабар*²², а у Словенији су уречено дете провлачили кроз расцепљену *букву* или *лију*, или, пак, кроз *ивањски венац*²³. Кроз *ивањски венац* провлачени су болесници и у Македонији²⁴, а у околини Лесковца кроз *обруч* окићен *ивећем*.²⁵

Зарад здравља, порога или због разних болести људи су се често провлачили кроз *шуйље каменове* (у Македонији, Србији, Херцеговини, итд.).²⁶

¹² Душан Д. Митошевић, *Провлачење испод йлашијанице и слични обичаји на југу*, Етнологија, I, св. 4, 1940, стр. 230–231.

¹³ Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 489.

¹⁴ Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗБ, LXXXIII, 1971, стр. 208.

¹⁵ Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на йагинама Ваљевских йланина*, Народна здравствена култура у СР Србији, СКЗ, Београд 1980, стр. 170.

¹⁶ Тодор М. Бушегић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, стр. 541.

¹⁷ Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, стр. 208.

¹⁸ Ангелина Крстева, *Народна медицина Срба сељака у Железник*, стр. 107.

¹⁹ Момчило Тешић, *Народни живои и обичаји Пожешког краја*, Развигор, Пожега 1988, стр. 23.

²⁰ Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, ГЗМ, XXI, 1909, стр. 463.

²¹ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 283–284.

²² Драгутин Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 139.

²³ Марија Макаровић, *Predgrad in Predgrajci. Narodopisna podoba belokranjske vasi*, Ljubljana 1985, стр. 435.

²⁴ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, стр. 129.

²⁵ Драгутин Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 150.

²⁶ Ст. Тановић, *Јавне мађије у околини Бећелије*, Етнологија, I, св. 3, Скопље 1940, стр. 163; Миленко С. Филиповић, *Жур и околна села*, Различита етнологска грађа, СЕЗБ, LXXX, Београд 1967, стр. 143; Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina i istočnoj Hercegovini*, GZM, n.s., Etnologija, XXIII, 1968, стр. 39–40.

Погодна граница за „прелаз“ у други свет јесу *џрбови* или *мрџвачки џредмети*. Обично се бирају непознати грбови или грбови туђинаца: на Косову нероткиње су се провлачиле на „Мусином гробу“²⁷, у алексиначком Поморављу на „чивутском гробу“²⁸, у Скопској котлини на *нејознајом џробу*²⁹. У Славонији, болесници од падавице провлачили су се *исјод мрџваца*³⁰, а у околини Лесковца кроз *мрџвачку кошуљу*.³¹

Погодно место за провлачење, то јест „прелаз“, јесте *црква*, односно предмети у њој. У Сарајеву, Штипу и Битољу болесници су се провлачили на Велики петак испод *џлашијанице*, или кроз *сџолове у цркви*³², или пак, као у околини Ђевђелије, кроз *црквени сребрни венац*.³³

Да би децу заштитили од *бабица*³⁴ или од *великоџ кашља*³⁵, или у случајевима кад се „деца не држе“,³⁶ провлачили су их испод дршке *коџла* (бакрача). Котао може да представља „границу“, јер он преобраћа *сирово у кувано* (туђе–своје), а важна је и његова веза с *ваџром*, односно *оџњишџем*. Он виси на *вериџама* чинећи тако саставни део *осе* небеско–земаљско. За провлачење се могу употребити и *вериџе*.

И неке *живоџиње* које имају обележје „граничности“ могу бити погодне за извођење ритуалног провлачења. Најчешће је то *вук*, кроз чију су кожу („вучји зев“ или „вучји обзев“) провлачили малу децу ако су болесна од *бабица*³⁷ или ако много плачу³⁸. Болешљиво дете су провлачили и кроз ограду где се провлаче *џси*³⁹, кроз *јарам*⁴⁰, коњску узду, итд.

²⁷ Сребрица Кнежевић, *Народна медицина у селима Сиринићке жупе*, Acta historica medicinae ... II, св. 1, Београд 1962, стр. 123.

²⁸ Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗБ, LXXXIII, 1971, стр. 206.

²⁹ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској коџлини*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 515.

³⁰ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 173.

³¹ Драгутин Ђорђевић, *Живоџи и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 225.

³² Петар Маркичевић, *Провлачење исјод џлашијанице и Хрисџова џроба*, Етнологија, I, св. 3, 1940, стр. 184; Душан Д. Митошевић, *Провлачење исјод џлашијанице и слични обичаји на јуџу*, Етнологија, I, св. 4, 1940, стр. 230–231.

³³ Стеван Тановић, *Срџски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗБ, XL, 1927, стр. 120–121.

³⁴ Саватије Грбић, *Срџски народни обичаји из среза Бољевачкоџ*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 108.

³⁵ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 326.

³⁶ Видосава Николић–Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗБ, LXXXVI, 1974, стр. 210.

³⁷ Драгутин М. Ђорђевић, *Живоџи и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 433.

³⁸ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, „Nova Jugoslavija“, Vranje 1986, стр. 489.

³⁹ Милорад Драгић, *Верована код Јужних Словена у обласџи рађања и здравља малоџ деџиџа*, Miscellanea, 3, Београд 1940, стр. 38.

⁴⁰ Саватије Грбић, *Срџски народни обичаји из среза Бољевачкоџ*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 122.

Симболика прелаза могла се остварити и провлачењем кроз *шочак* запрежних кола, који може да симболизује сунце. Са сунцем се повезује дан али и правилност и ред у космоосу – оно стално умире и поново се рађа, док његова снага слаби и поново јача. У Хомољу, ако се жени не држе деца, бабица приликом рођења детета увије дете у своју кецељу, однесе га у двориште и провуче кроз *шочак кола*. Затим дете зањиха према истоку, стане на кућни праг и пита породиљу: „Волиш ли сунце, ја ли месец?“ Породиља, скривена иза врата, одговара: „Сунце.“⁴¹ У Славонији, прве кучиће, да не би побеснели, бацају, или их провлаче кроз *шочак кола*.⁴²

Провлачење се могло обавити и кроз тунел који је за ту намену ископан на *граници* двају атара (у случају падавице)⁴³; кроз *бројанице* – „тепсих“ (у случају нероткиње)⁴⁴; кроз растегнуто *шесто* (у љубавним чинима)⁴⁵; кроз „*врачке*“ – венац од разних ситних предмета (против „клинова“)⁴⁶, а када се појави болест код стоке, протеривали су је кроз *обруч од каце*, или између *две вајре*, или између *две зайаљене божићне свеће*.⁴⁷ Познати поступци „вађења живе ватре“ и магијски поступци протеривања стоке кроз отвор на некој граници, као и употреба „живе ватре“ у обредима бајања такође се свде на симболику провлачења, односно „замене“ двају светова.⁴⁸ Та замена некад има и додатне елементе, као што је „преиначавање“ детета у животињу. Тако у Левчу и Темнићу, приликом провлачења детета кроз расцепљено горуново дрво или плот, мајка с дететом стане на западну страну и предајући дете другој, неудатој жени кроз поменути отвор, каже: „Дајем ти маче.“ Ова, узимајући дете, каже: „Узимам ти маче“ па, враћајући дете на исти начин, каже: „Дајем ти куче“, а мајка, узимајући дете, одговара: „Примам маче.“ Затим она поново истој жени даје дете и каже: „Дајем ти свињче“, а ова одговара: „Примам маче.“

⁴¹ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 94.

⁴² Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 181.

⁴³ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 161.

⁴⁴ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрици*, ГЕИ САНУ, II–III, Београд 1953–1954, стр. 580.

⁴⁵ Александар Петровић, *Мдра*, ГЕМ, XI, 1936, стр. 100.

⁴⁶ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 155.

⁴⁷ Петар Ж. Петровић, *Живои и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 329.

⁴⁸ Миленко С. Филиповић, *Живои и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗБ, LXI, 1949, стр. 193; Љ. Мићевић, *Живои и обичаји Појоваца*, СЕЗБ, LXV, 1952, стр. 263; Д.М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 538.

Тако чине девет пута.⁴⁹ Ритуално-вербалним поступком дете се лажно „преобраћа“ у маче, а ово у куче, а затим се куче „претвара“ у свињче, а свињче опет у маче. Тако се, укрштањем пута, онемогућава повратак нечистој сили која се заједно са дететом „пребацује“ у други – дивљи простор.

ПРОМЕНА ИМЕНА

Поступак сличан „преиначавању“ детета у домаћу животињу јесте *промена имена*. Ако дете болује *од бабица*, онда мајка увије дете у чисту очеву кошуљу, седне поред огњишта и почне да запевава. У тај мах отац испали преко детета кроз димњак пушку и детету даду друго име – нпр. Вукадин, Вучко, Здравко и сл.⁵⁰ Ако се не држе деца родитељима, у Левчу би мајке пре порођаја сашивале кошуљицу коју су састављале од парчића кошуља девет удовица, па би одмах по рођењу прихватили дете у такву кошуљу и наденули му име Вукојица, Вукашин, Вучица, Станоје и сл.⁵¹

ОБОРАВАЊЕ СЕЛА

Један од видова ритуалне „замене“ простора као облик укидања супротности дивљег и социјалног света – социјални (свој), постаје хтонски (туђи) – јесте поступак *оборавања* или *заоравања села*. Овај обред изводио се као превентивна заштита од опасних болести, на пример куге (чуме), или да би се сачувала летина од града. У неким местима овај обред се изводио све до Другог светског рата. Тако су у горњој Грузи тридесетих година оборавали село два брата близанца са два или четири близна вола. Они су ноћу, ћутећи, заоравали бразду око села уочи Ђурђевдана, а на месту где се састављао крај бразде с почетком закопавали су црно пиле изведено пре Благовести.⁵² У Бољевачком крају, два брата близанца водила су два црна вола⁵³; у околини Лесковца село су оборавала двојица

⁴⁹ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 283–284.

⁵⁰ Драгутин М. Борђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 432–433.

⁵¹ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 534.

⁵² Богосав Ивановић, *Оборавање села*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 152.

⁵³ Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 239–240.

са „становитим“ именима – Стојко и Стојан, а рало је било од сребра⁵⁴; у алексиначком Поморављу двојица близанаца са „становитим“ именима оборавала су село воловима без белеге, ралицом, а у тој бразди су палили кучину⁵⁵; у Херцеговини, село су оборавала два брата с два врана коња које је водила девојка рођена после смрти оца; она је при том говорила: „Кад ова со никла, мени куга наудила“ (за време орања један брат је сејао со)⁵⁶; у Црној Гори, два брата с два вола заоравала су бразду око стоке као вид заштите од сточних болести.⁵⁷ Сличан обред оборавана извођен је и у Бугарској – два брата близанца с два вола близанца у глуво доба ноћи оборавала су село, док су старији људи излазили ван куће и палили свеће.⁵⁸

Близанци отелотворавају два света – свет живих и свет мртвих, представа о њима по много чему личи на представу о бићима с границе, јер они својом појавом нарушавају прекидност између простора где обитавају живи људи и простора где бораве душе. Они се могу тумачити као *једно у два лика*, или два тела у једном лику. И други захтеви из поменутих обреда оборавана, као што су: *глуво доба ноћи*, *црна боја волова*, *ћушање*, *паљење свећа*, присуство кучине, указују на то да се поступак оборавана схвата као приказивање простора око села као *хтонског* не би ли се том лажном сликом заштитио од непријатељства хтонских бића. На микроплану, овај поступак има паралелу у справљању и ношењу хамајлија, састављених од делова животиња које имају хтонско обележје, или од делова предмета из круга „мртвачких предмета“ и сл.

МЕРЕЊЕ

Постоји широк круг магијских поступака који се заснивају на *мерењу*. Они потичу од схватања да је *мера* замена за биће или ствар, и самим тим, доћи до неке мере исто је што и овладати тим чија је то мера. И само *име* човека, богова или демонских бића може се схватати као њихова мера, па отуда и *скривање* имена као вид заштите. *Бројање* је такође један вид мере-

⁵⁴ Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 537.

⁵⁵ Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗБ, LXXXIII, 1971, стр. 206.

⁵⁶ Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina u istočnoj Hercegovini*, GZM, XXIII, n.s. Etnologija, стр. 43.

⁵⁷ Лука Јовић, *Crnogorski prilozii. Iz Gluhog Dola i Crtničkoj nahiji*, ZNŽ, I, 1896, стр. 77.

⁵⁸ Йордан Д. Ковачев, *Народна асиџрономија и народна мейџерологија*, СБНУ, XXX, София 1914, стр. 67.

ња. У древним индоевропским представама о лечењу, као и прорицању, њихов синоним је *мерење*, о чему сведоче и ове паралеле: лат. *medeor* „лечим“, „врачам“, „исцељујем“, *medicus* „лекар“, авест. *vi-mad* „врачар, исцелитељ“, ст. исл. *mjotudr* „судбина“, ст. инд. *masti-* „мерење“, гот. *mitan* ст. енг. *metan*, ст. в. нем. *mezzan* „мерити“, итд.⁵⁹

Сличан поступку провлачења, где се ствара лажна слика да је болесник прешао у други свет (да би затим из њега побегао оставивши тамо своју болест), јесте поступак *предавања мере*, као замена за човека. Тако, према једном обреду из Босне и Херцеговине, болесник који пати од падавице на непознатом гробу измери себе *лозом* од главе до пете па је положи уздуж на онај гроб говорећи: „Ја полажем моју болест овдје“.⁶⁰ Или, по истом извору, болесник иде на раскршће и легне, а бајалица га измери лесковим штапом и свећом која је направљена од воска пчела које су умрле па му више главе пободе тај штап и свећу коју запали. Тада болесник устане и бежи кући без окретања. У Левчу су неку дуготрајну болест лечили на сличан начин. Човек из болесникове куће ишао би у поље да ископа шипак којим су мерили болесника. Потом је ту „меру“ носио и закопавао у земљу испод гроба неког из фамилије. С гроба је кашиком узимао мало земље и ћутећи носио је кући где га је на вратима чекао болесник. Овај је узимајући кашику и чашу вина одлазио на раскрсницу. Ту би сипао земљу у чашу вина, кашику би преломио на половину и бацао је преко главе, и без окретања одлазио кући. Од оног вина пио је сваког јутра помало.⁶¹ У Кратову су болесника мерили *јустинињским концем* и конач бацали на страну.⁶² У западној Србији је болесник од падавице на довратку цркве мерио своју висину и обележавао зарезом.⁶³ У Далмацији је мајка да би заштитила дете од вештица и могућих чарања правила свећу према висини детета и палила је пред ликом Богородице.⁶⁴ У Хлебинама у Хрватској, болест у крстима називали су *мерница*, јер су је и лечили мерењем. Бајалица је мерила болесника концем који је испрело седмогодишње дете, а потом би, пошто је он лежао, ножем (ко-

⁵⁹ Т.В.Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси 1984, стр. 811.

⁶⁰ Томо Драгичевић, *Народни лејекови*, ГЗМ, XXI, 1909, стр. 468.

⁶¹ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 564.

⁶² Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 365.

⁶³ Момчило Тешић, *Народни животи и обичаји Пожешког краја*, Пожега 1988, стр. 162.

⁶⁴ I. Ujević, *Vjera i osobita bića. Vrhogorac*, ZNŽ, I, 1896, стр. 232.

јим се свиње кољу) зарезивала на поду дужину и ширину његових раширених руку.⁶⁵ У околини Лесковца су болесно дете *од бабица* мерили црвеним вуненим концем, а затим су ту „меру“ утапали у восак и од тога правили свећу. Ујутру, пре сунца, родитељи би водили дете у *џућ айџар* и тамо га прислањали на неко дрво, да би отац изнад главе, то јест на мери његове висине, сврдлом бушио рупу у том дрвету и ту стављао свећу. Све време се морала поштовати обавеза ћутања и неосвртања.⁶⁶ У Шумадији, детету болесном од падавице свештеник је читао у цркви молитву и на црквеном зиду урезивао му меру, то јест висину. После тога, дете никако није смело да улази у ту цркву.⁶⁷

Постоје и поступци мерења у којима се „хватала“ мера болести и удаљавала од тела не би ли се на тај начин изазвало удаљавање саме болести. Тако, у Височком крају у Босни, „ко има гушу“, мерио је врхом брезове гранчице, па ту меру остављао испод камена а он ишао кући без окретања.⁶⁸ У околини Бевђелије, дечју болест „клинови“ лечили су са 40 штапића од смоквине гране. Сваким комадићем дрвета премеравали су дететов уд, а потом су штапић бацали у воду.⁶⁹

Мерењем се утврђивало да ли болесник болује од неке болести или не. Веровало се да болест *сйрава* скрађује једну страну човека. Према једном таквом поступку, болесника су полагали потрбушке на земљу, с опруженим ногама и раширеним рукама. Онај који га је мерио поделио би јечмено зрно на четири једнака дела, па један део стављао под његову десну руку, други под леву ногу, трећи под леву руку, а четврти под десну ногу. После тога један крај конца стављао би на врх његовог десног средњег прста на руци, а други на врх левог ножног палца. Затим би тим концем мерио супротну страну – врх десног средњег прста на руци до врха левог средњег прста на ноzi. Ако постоји разлика у мери, сматрало се да је болесника напала страва.⁷⁰ У горњој Херцеговини ако се јави разлика у мери, бајалица је сече и везује око трна говорећи да је то лек за

⁶⁵ М. Међумурац, *Narodno liječništvo. Hlebine u Hrvatskoj*, ZNŽ, I, 1896, стр. 288.

⁶⁶ Драгутин М. Борђевић, *Живой и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 432.

⁶⁷ Миленко С. Филиповић, *Таковици*, СЕЗБ, LXXXIV, 1972, стр. 213.

⁶⁸ Миленко С. Филиповић, *Живой и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗБ, LXI, 1949, стр. 298.

⁶⁹ Ст. Тановић, *Српски народни обичаји у Бевђелијској кази*, СЕЗБ, XL, 1927, стр. 123.

⁷⁰ Leopold Glück, *О сйрави*, GZM, IV, 1892, стр. 71.

„скрату“⁷¹, или раскида конач и разбаца га унакрст око болесника.⁷² Сличан поступак мерења постојао је у Словенији, у Долењској, где су на тај начин лечили *жуџицу* (златеницу).⁷³

Да би дете спасли од *чини* и *урока*, или у случајевима где се „деца нису држала“, после порођаја дете мере кантаром а тежину ником не казују.⁷⁴ Иначе, у Херцеговини се говорило ако виде да је виме у краве отечено и да даје мало млека да су је нечије очи „промјериле“, то јест урочиле⁷⁵ (в. *урок* и *урицање*).

Веровање да се мером могу преносити нека својства бића и предмета који се мере изазвало је појаву још неких магијских поступака везаних за здравље човека, а посебно за способност рађања. Такав је поступак *ојасивање*, који су изводиле жене нероткиње или оне којима се нису држала деца. Два су главна вида опасивања – жене су *ојасивале себе* (змијском кошуљом⁷⁶, гвозденим обручком који је ковач у поноћ исковао од потковице угинулог коња⁷⁷ итд.), или су *ојасивале цркву* (памучним концем за свеће⁷⁸, платном⁷⁹, свећом, итд.).

Опасивање цркава вероватно се заснива на симболици цркве као *мајке хришћана* или персонификације *Богородице* с којом се нероткиња, преко конца или платна које је сама испрела и изаткала, жели сјединити да би и на њу прешло сакрално својство рађања, то јест да би и она могла да постане мајка. Разне видове опасивања компаративно је изучио Никита И. Толстој у својој запаженој студији о овом облику магијског понашања.⁸⁰ Ова и слична питања, историјски и поредбено, за више европских народа осветлила је у свом истраживачком раду и Габријела Шуберт.⁸¹

⁷¹ Miloš Đ. Slijepčević, *Samobor. Selo u gornjoj Hercegovini*, ANUBiH, Građa, XV, Sarajevo 1969, стр. 204.

⁷² Љ. Мићевић, *Живои и обичаји Појоваца*, СЕЗБ, LXV, 1952, стр. 260.

⁷³ Marija Jagodic-Makarovič, *Grada*. Arhiv Inštituta za slovensko narodopisje SAZU (1956), Ljubljana, EM 13,22/51–54.

⁷⁴ Милорад Драгић, *Веровања код Јужних Словена у обласии рађања и здравља малога дејетта*, *Miscellanea*, 3, Београд 1940, стр. 38; Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina i narodna verovanja*, GZM, XIX, 1964, стр. 216; Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 124.

⁷⁵ Љ. Мићевић, *Живои и обичаји Појоваца*, СЕЗБ, LXV, 1952, стр. 251.

⁷⁶ Стјепан Коренић, *Живои, језик и обичаји Сивуничана крај Загреба*, ЗНЖ, I, 1896, стр. 149.

⁷⁷ Antun Hangi, *Život i obiçaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*, „Svjetlost“, Сарајево 1990, стр. 90.

⁷⁸ Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа с Косова и Мејхохије*, *Различита етнолошка грађа*, СЕЗБ, LXXX, 1967, стр. 68.

⁷⁹ Миленко С. Филиповић, *Таковици*, СЕЗБ, LXXXIV, 1972, стр. 213.

⁸⁰ Н. И. Толстой, *Из славянских этнокультурных древностей. Оползание и опоясывание храма*, Труды по знаковым системам, XXI, Тарту 1987, стр. 57–77.

⁸¹ Gabriella Schubert, *Konac, vrpce i tkanina kao magijska sredstva narodne medicine u jugoistočnoj Evropi*, Македонски фолклор, XVII, бр. 33, Скопје 1984, стр. 135–151.

АНТИПОНАШАЊЕ

Неколико видова понашања обједињено је заједничким обележјем које им даје супротну усмереност од уобичајеног социјалног понашања. У тај круг се може уврстити: *ћушање*, „огречни говор“, *обрнутии њоздрав*, *свлачење одеће*, *наојако облачење одеће*, *жмурање*, *ваљање*, *иљување*, *мокрење* и сл.

ЋУТАЊЕ

Једно од главних обележја хтонског света јесте *одсуство гласа*, и то гласа човека и домаћих животиња, као и звукова и шумова који долазе од оруђа за рад, од црквеног звона, воденице и сл. (в. *месито истеривања нечисте силе*). Отуда постоји и значајна улога гласа у фолклорним текстовима када се описује сусрет човека с демонским бићима, или када човек жели да успостави неки контакт с њима – приликом извођења неких магијских радњи, откривања закопаног блага и сл. *Људски говор* нарушава везу између човека и демонских бића јер се њиме остварује један вид опозиције *људско–нељудско*, односно *култура–природа*. Или, у случајевима када се та опозиција жели укинути, постоји захтев „скривања гласа“ (ћутања) да се не би открила разликовност и тиме обновило непријатељство нечисте силе према човеку. У неким предањима демонска бића у сусрету с човеком *не одговарају на њоздрав*: „У глухо доба ноћи прикаже се човјек на мазги, а мучи као студена стијена, *не одговара на њоздрав*.“⁸² „Жупљанин (из дубровачке жупе) изгуби браве, па их свуда искао до у дебелу ноћ. У то му се приказао човјек у бијелу. Онај ће му Жупљанин назвати ‚Добар вечер‘. Онај њему *ни мукајей*.“⁸³ Постоји и забрана за човека да се одзива када га демонско биће зове: „Кад пустиловица зове, не ваља се одзивати, јер ћеш *изгубији глас*.“⁸⁴ Једна од казни за људе ако се на неки начин огреше о правила понашања према демонским бићима јесте губљење способности говора. У једној народној приповеци јунак у сну добија упутство како треба да се опходи с митским бићем у лику девојке „сјајне као сунце“, која се налази у далекој гори, на извору реке. Чудесни помоћник му поред осталог каже: „И чувај се да те љута змија не увије (ујије), *немој ријечи њроговорити*, јер ако прогово-

⁸² Вид Вулегић-Вукасовић, *Призријевање*, СЕЗ6, L, 1934, стр. 174.

⁸³ Вид Вулегић-Вукасовић, *наведено дело*, стр. 182.

⁸⁴ Вид Вулегић-Вукасовић, *наведено дело*, стр. 183.

риш затравиће те и претвориће те у рибу или што друго пак ће те изјести...“⁸⁵

Веза демонског и хтонског за култ родности и плодности види се и по забрани говорења. Ова забрана се односи и на орача – приликом орања прве бразде он је обавезан *да ћуџи*, а исто тако чини и особа која носи последње класове с њиве до амбара.⁸⁶

И благо (злато) је везано за хтонски свет. Зато копачи скришеног блага раде у *џоноћ*, *џоли* и не смеју *џовориџи*.⁸⁷

Забрана говорења, односно обавеза *ћуџања*, често се среће и у ритуалима лечења – неки од њих су напред и поменути. У Катлановску бању код Скопља, на пример, долазиле су нероткиње пред *џоноћ*, *ћуџеџи*, а отуда излазиле *наџрашке*.⁸⁸ У неким обредима лечења стоке, када се палила жива ватра, чобани су морали *да ћуџе* и да буду *џоли*⁸⁹, итд.

ОБРНУТИ ГОВОР

У вези с говором треба поменути и неке видове говорног понашања који се могу сматрати супротним уобичајеном говору. Један такав вид се може означити као „одречни говор“. Тако, вила зове вилу овим речима: „О вило, *невило!* Пошаљи ми сито *несиџо* по дјетету *недјејџеџу*.“⁹⁰ По овом моделу изграђене су неке источнословенске бајаличке формуле које се најчешће употребљавају у црној магији. На пример: „Стану отрок (имя рек), / не благословясь, / појду не перекрестясь/ из избы не дверьми, / из двора не воротами ...“⁹¹

Као вид обрнутог говорног понашања може се узети и *обрнуџи џоздрав*. У неким јужнословенским и источнословенским бајањима бајалица замењује поздраве – јутарњи каже као вечерњи и обрнуто. На пример, увече каже: „Добро јутро, ли-

⁸⁵ Вук Стеф. Караџић, *Српске народне џриџовијеџке*, „Просвета“, „Нолит“, Београд 1987, стр. 165.

⁸⁶ Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗБ, LXXXVI, 1974, стр. 95.

⁸⁷ Драгутин М. Борђевић, *Живоџ и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 144.

⁸⁸ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скојској коџлини*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 506–507.

⁸⁹ В. Дечев, *Среднеродопско овчарство*, СБНУ, XIX, Софија 1903, стр. 90.

⁹⁰ Вид Вулетић-Вукасовић, *наведено дело*, стр. 155.

⁹¹ А.А. Коринфскиј, *В мире сказаний. Очерки народных взглядов и поверий*, СПб, 1905, стр. 13.

шо!“ , а ујутру: „Добро вече, лишо!“⁹², или код Белоруса: „Увечары трэба казатъ: Добрыднянъ, а урани: Добрывечар!“⁹³

У неким местима у Босни (околина Бањалуке и Дервенте) као басме против уједа змије или од других болести служиле су молитве „Оченаш“, „Здраво Маријо“ и „Вјеровање“, које су *изговаране обрнуто*. При изговарању молитве крстили су се једним прстом.⁹⁴

СВЛАЧЕЊЕ

Из неких напред наведених примера види се да супротно говорно понашање прате и неки други видови супротног понашања. Један од таквих видова јесте *свлачење*. Одело, као продукт културе, схвата се као препрека у комуникацији с демонском силом. *Голо шело* (= природа) неутралише опозицију *природа-култура*, а тиме и сукоб с демонском силом. *Свлачење* је у неким крајевима део ритуала у магијској заштити од градоносних облака. На пример, у околини Лесковца, кад загрми, неке бабе *йодигну сукњу* (футарку) и голлом стражњицом терају облак.⁹⁵ У Тимочкој крајини, поста-рија жена се *свлачила гола* и са ситом у руци у коме је горела свећа, бајањем одбијала градоносни облак.⁹⁶ У околини Чачка постојало је веровање да ће град одмах престати ако се *дејше скине гола* и оптрчи три пута око куће вичући: „Не иди, чудо на чудо“.⁹⁷ Из овога краја је и податак да се најстарији чобанин *свлачио го* када је пролазило његово стадо кроз Чачак да би на тај начин заштитио овце од урока.⁹⁸ Слично сведочанство постоји и из Босне, где су сељаци из села Трнова, када су довлачили млински камен из другог села, највишег и најјачег међу њима *скинули гола*. Он је такав ишао испред волова да не би неко урекао волове и посао.⁹⁹

⁹² Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду (1901–1951), Београд 1953, стр. 259.

⁹³ Е. Романов, *Белорусский сборник*, вып. V, Витебск 1891, стр. 33.

⁹⁴ Ljudevit A. Ivandić, *Риско praznovjerje*, „Domovina“, Madrid 1965, стр. 36.

⁹⁵ Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 131.

⁹⁶ Љубиша Рајковић, *Здравац, миришљавац. Народне њеме и бајалице из Тимочке крајине*, Зајечар 1978, стр. 326.

⁹⁷ Јеротије П. Властељица, *Народне њразноверице у срезу Трнавском окр. Чачанском*, „Кића“, VIII, бр. 19, 1912.

⁹⁸ Тихомир Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗ36, LIII, 1938, стр. 129.

⁹⁹ Миленко С. Филиповић, *Мобе за њешке ѡрансиорше*, Етнологија, I, св. 1, Скопје 1940, стр. 36.

Према сведочењу једне бајалице из Бугарске, она се приликом бајања ждробету од урока *свлагчила ѓола*.¹⁰⁰ У Херцеговини би, ако се у врту где расте купус појавило много гусеница, *ѓола девојчица* вукла једну гусеницу завезану црвеном пређом и певала: „Иди гуса из купуса, водила те голугуза.“¹⁰¹ На Косову, кад се роје пчеле, да их неко не би урекао, жена која их мами у кошницу дизала је задњи део сукње.¹⁰² По народном веровању, и жена-вештица, која је одузимала људима род с њива или млеко од крава, такође се *свлагчила ѓола*.¹⁰³ У Босни се сматрало да су гвожђа за лов дивљих звери имала посебну вредност ако их ноћу искује ковач са женом, а при том се обоје *свуку ѓоли*.¹⁰⁴ Болест „сугреби“ у Бугарској су лечили тако што болесника попну на високо дрво или на свињац *ѓолоѓ*, одакле он виче: „Олеле от чужда жена“, или, ако је женско, „Олеле от чужди муж“.¹⁰⁵

ОБЛАЧЕЊЕ ОДЕЛА НАОПАКО

Супротно уобичајеном понашању јесте *йосѓуйак облачења одеће наоѓако* као вид магијске заштите од демонске силе. Овакви поступци се јављају код свих Јужних Словена, али и код других народа (нпр. у једном бајању код Литванаца постојао је захтев да се сва *одега у кући изврну наоѓако* и да се приликом изговарања басме стави под ноге кључ).¹⁰⁶

У Бугарској се сматрало да човека који обуче *одећу наоѓако* „уроци не хватају“¹⁰⁷, а у околини Лесковца, да је такав човек заштићен од мађија.¹⁰⁸ У Хомољском крају је постојало веровање да човек који иде кудгод ноћу од куће треба да *йреврне* капу, гуњ или што друго од одеће, „јер вампир на

¹⁰⁰ Жечка Янакиева, Йорданка Гаджалова, *Лечение чрез баене в сливенски край*, Известия на музеите от югоизточна България, т. VII, Пловдив, 1984, стр. 203.

¹⁰¹ Miloš Đ. Slijerčević, *Samobor. Selo u gornjoj Hercegovini*, ANUBiH, Građa, knj. XV, Sarajevo 1969, стр. 204.

¹⁰² Тихомир Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 129–130.

¹⁰³ Миленко С. Филиповић, Персида Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗБ, LXVIII, 1955, стр. 106.

¹⁰⁴ *Зайисао др Влајко Палавесѓира (лична ѓрађа)*.

¹⁰⁵ П.Ц. Любенов, *Баба Ега или Сборник от различни верования*, Търново 1887, стр. 45.

¹⁰⁶ Ф.Я. Трейланд, *Материалы по этнографии латышского племени*, Труды этнограф. отдела, кн. VI, Москва 1881, стр. 171.

¹⁰⁷ Фанко Г. Карааланова, *Народни вервания*, Родопски напредѓк, I, бр.6, 1903, стр. 227.

¹⁰⁸ Драгутин М. Борђевић, *Живоѓ и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 124.

йреврнушо не наилази“.¹⁰⁹ У околини Бјеловара, ако би се посумњало да дете сише мџра, облачили би му *наоџако* мушки прслук и закопчавали га на леђима¹¹⁰; у околини Фоче и Чајнича трудне жене су носиле против урока кошуље *наоџако*, а у селима у близини Пријепоља кад би дете први пут износили из куће, облачили би му нешто од одеће *наоџако*.¹¹¹ У Кратову су лечили болест „сугреб“ тако што су болесникову кошуљу потапали у врелу воду, извртали је *наоџако* и он је тако облачио и ишао у постељу. Затим су га покривали покривачем (покривцем) којим се покривају краве, сачињеним од козине.¹¹² У Словенији су лечили гушобољу (krof) тако што би болесник у поноћ свлачио с ноге вунену чарапу, извртао је *наоџако* и везивао око врата.¹¹³ У Далмацији (Пољица), младенци су за време венчања носили на себи као заштиту од урока комад одеће изврнуте *наоџако*.¹¹⁴

ОКРЕТАЊЕ СТВАРИ НАОПАКО

Принцип „окретање наопако“ у бајањима није само везан за одећу, већ и за друге предмете. У Македонији (Железник), један од начина лечења грознице је да болесник ископа рупу у земљи, да се ту помокри и у тој рупи посади *лук наоџако*, то јест са кореном на горе, или биљку *враишк*.¹¹⁵ Такође у Македонији (Прилеп), падавицу су лечили тако што су закопавали одећу коју је болесник непрекидно носио шест недеља, да би га потом сваке недеље у њој причешћивали. Мотику којом су ту одећу закопавали окретали су *наоџако* на држаљи.¹¹⁶ У околини Лесковца ранице око уста („чивчики“) мазали су брашном из *сиша наоџако окренушо*.¹¹⁷

¹⁰⁹ Сава М. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 298.

¹¹⁰ Zvonko Lovrenčević, *Bilje kojim se gata i vrača u okolici Bjelovara*, ZNŽ, knj. 43, 1967, стр. 144.

¹¹¹ Тихомир Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 150.

¹¹² Stevan Simić, *Narodna medicina in Kratovu*, ZNŽ, knj. 42, 1964, стр. 408.

¹¹³ Marija Makarovič, *Strojna in Strojanci*, „Založba mladinske knjige“ 1982, стр. 398.

¹¹⁴ Ante Nazor, *Magija in narodnom životu Poljica*, Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Zagreb 1972, стр. 500.

¹¹⁵ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр.39–40, Скопје 1987, стр. 110.

¹¹⁶ Стефан И. Верковић, *Македонски народни умотворби*, кн. V (Фолклорни и етнографски материјали), Скопје 1985, стр. 98.

¹¹⁷ Драгутин М. Борђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 433.

У једном магијском лечењу, такође из околине Лесковца, остварено је више видова супротног понашања. Овде се сматрало да дете плаче зато што има „влакна“ и њих су „вадили“ на следећи начин: окретали би *наопако* сто („танур“), столицу и сито, потом би у сито дететова мајка ставила пепео и *жмурећи* просејала пепео *иза себе*. Просејани пепео је стављала на четири угла корита у коме су купали дете. Кад би баба узела дете да купа, она би ногом детета обарала мало тог просејаног пепела с угла корита и при том говорила „куче“, кад би оборила пепео с другог угла, казала би „маче“, с трећег „пиле“, затим „свиња“, или „крава“, „теле“, „ждребе“ итд.¹¹⁸ Слично симболичко превођење детета у домаћу животињу, а зарад заштите од демонске силе, остваривано је и провлачењем детета кроз расцепљено дрво, што је напред описано.

ПЉУВАЊЕ

Пљување као магијски поступак такође се може тумачити као обрнуто понашање – додир са спољним светом не остварује се спољним делом тела, већ унутрашњим. *Пљување* се такође може довести у везу и с *душом* и њеном посебном улогом у бајању. Наиме, постоји схватање да бајалица у току бајања „пушта“ своју душу да се бори с демонском силом (в. *бајалица*). Пљувањем се може и предавати болест (по принципу „део уместо целине“): „Ко је *загушљив* узме живу врану и пљуне јој у кљун и пусти је“, од просади (санције) болесник би пљувао вращу у кљун и пустио га да лети, а од дрхтавице, мртвој риби¹¹⁹ итд. У Хомољу су страх код деце лечили и тако што би дете износили напоље, па га окренули истоку и, пошто би га три пута зањихали, *пљунули* би преко њега.¹²⁰

По народном веровању ако човек наиђе на „ветриште“ или „вириште“ треба да *пљуне* у њега да не би настрадао,¹²¹ јер су у њему виле („мајките“ или „лошите“).

Пљување је један од облика заштите деце од урока. У Охрид у и у другим местима у Македонији мајка да би дете заштитила од урока, пљуне на длан и својом пљувачком га маже по очима, челу, устима и врату. Понекад мајка пљује детету у уста и каже му: „Гаде!“¹²²

¹¹⁸ Драгутин М. Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 431.

¹¹⁹ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 160–161.

¹²⁰ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 108.

¹²¹ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скојској коилини*, стр. 516.

¹²² Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Лужних Словена*, СЕЗБ, LIII, стр. 156.

У Бугарској је посведочен један архаичан облик лечења урока *љубањем*. Од оних за које се мисли да су урекли дете тражило се да *љуну* у чашу с мајчиним млеком (ако је дете дојенче) или у чашу с водом. Веровало се да се на тај начин уништавају уроци.¹²³

У Македонији (Кратово) да би се човек излечио од уједа паука, требало је да га у сеоској љуљашци заљубљају 40 младих невеста које су се удале у току једне године и да му свака од њих после тога *љуне* у уста.¹²⁴ У јужној Србији, ако детету „протеку“ уши, носе га куму који му поред огњишта *љуне* у уво.¹²⁵ Иначе, приликом крштења детета, кум је *дувао* и *љубао* три пута преко њега да би отерао „силу ђавола“, пошто се веровало да је до крштења дете нечисто и да њиме владају ђаволи.¹²⁶

МОКРЕЊЕ

Поступак *мокрења* има слично значење као и *љубање*. У Хрватској се веровало да купљене волове нико не може урећи ако их нови газда пошкропи „својом пишалином“.¹²⁷ У Босни, када човек на кога су бачене чини, и због којих је и оболео, сазна ко му је то учинио, он у глуво доба ноћи иде његовој кући и *јомокри* се у багламе од кућних врата, а на прагу разбије једно јаје, па се и у њега *јомокри*. На тај начин, верује се, вратио је „памет“.¹²⁸

ЖМУРЕЊЕ

Обављање неких ритуалних поступака *жмурењем* такође је понашање супротно уобичајеном. У једном магијском лечењу „жигова“ бајалица на кућном прагу *жмурећи* везује врпцу од конопље иза главе болесника. Ту врпцу касније баца преко главе у реку или поток, такође *жмурећи*.¹²⁹

¹²³ Г. Палашев, *Из животоа и обичајите на банајскиите българи*, СБНУ, XXV, 1909, стр. 12.

¹²⁴ Stevan Simić, *Narodna medicina u Krtovu*, стр. 422.

¹²⁵ Драгутин М. Борђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 431.

¹²⁶ Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 324.

¹²⁷ Тихомир Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 157.

¹²⁸ Томо Драгичевић, *Народни лејекови*, ГЗМ, XXI, 1909, стр. 462.

¹²⁹ Драгутин М. Борђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 160.

Поменути видови обрнутог (супротног) понашања заснивају се на схватању да су хтонски и демонски светови *сујројни* људском и да се бића у њима *владају* на посебан, то јест обрнут начин од људи. Да би се човек ослободио таквих „гостију“, он се мора владати на њихов начин стварајући лажну слику да је овај свет њихов свет, чиме се неутралишу супротност и непријатељство човека и демонске силе.

ОДСТРАЊИВАЊЕ И ПРИДОБИЈАЊЕ

(ПРЕТЊЕ, ОЧИШЋЕЊА, ПОНУДЕ)

Многа бајања су исказана као сукоб између бајалице и демонске силе. Зато се у бајањима користе предмети као што су оштра оруђа и оружја (в. *йредмејни свейи*), јер је њихова функција да заплаше и истерају демонске силе из човека или домаће животиње.

Ако би се у селу појавила заразна болест од које је већи део стоке угнуо, сељаци у Бугарској су примењивали и колективно истеривање те болести из села. Они би узимали штапове и пушке и вичући и псујући ишли би од куће до куће да траже болест и да јој прете. Растресали би одећу и вуну, боли по слами штаповима вичући: „Камо те черно, ебах те у бучавата глава, от дека си дошла да си идеш: камо воловците, що да правиме сега!“¹³⁰ Пошто је и појава градоносних облака везана за веровање да их предводи нека нечиста сила, један од поступака да се она одагна били су претња, вика и пуцање у облак. Према једном народном казивању из Словеније, када су људи пуцали у градоносни облак, из облака би пала погођена вештица (*cornica*).¹³¹

КАЂЕЊЕ

Један вид претњи остварује се *кађењем*. За ту сврху су обично спаљивани делови дивљих животиња, по правилу оних које су носиле обележје „граничности“: свлак од *змије* (детету од страве)¹³², длаке од *мечке* или *вука* (такође од страве)¹³³. Од

¹³⁰ П. Ц. Любенов, *Баба Ега или Сборник от различни верования*, Търново 1887, стр. 43–44.

¹³¹ Jože Lekše, *Ljudska verovanja in vraže iz Florijana pri Gornjem gradu*, Kotnikov zbornik, Celje 1956, стр. 92.

¹³² Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, стр. 489.

¹³³ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 107–108.

исте болести у Кратову су болесника кадили запаљеним комадом *роџоже*¹³⁴ која такође има обележје „граничности“ јер се плете од биљке која расте на граници копна и воде. Код Словенаца, *црвени вешар* (šen) лечен је тако што је болесник *кађен* запаљеним прутићима од Цветне недеље, са додатком боровница.¹³⁵ У неким бајањима од страве дете су кадили над запаљеним длакама оне животиње од које се уплашило.

Поступак *кађења* није истозначан. У неким случајевима се њиме *указује* болести на присуство за њу опасних животиња, њених непријатеља (нпр. *вук* и *џас*), у другим случајевима, спаљивањем сакралних предмета *кађење* се своди на заклињање, где се онај који то чини позива на моћног заштитника (Бога, светаца и сл.). У трећем случају *кађење* има превентивну функцију, оно треба да заштити човека од могућег утицаја зле силе. Тада се спаљују предмети који асоцирају на свет демонске силе како би се на тај начин отклонила супротност између ње и човека. Тако су у Хомољском крају да породиљу не би напала демонска бића, бабице доносили паучину са три *џусџа* салаша и по једну сламку и по једно перо из три *џусџа* гнезда, па су то увече стављали на жар и тиме кадили породиљу.¹³⁶ Овакви поступци могу се изводити и када је болест узела маха (што се може тумачити и као облик замене света, слично као код *џровлачења*, итд.).

УМИВАЊЕ – КУПАЊЕ

Сличан *кађењу* јесте *џосџуџак* *умивања* сакралних предмета (*икона*, *крсџова* и сл.). У Прилепу су *мили* икону св. Катарине и том водом умивали уречену децу¹³⁷; на Косову је болесник пио три гутљаја воде од умивене иконе, а остатком воде се умивао над јаслама¹³⁸; сличан поступак имамо и у околини Лесковца, а примењивао се ако дете има *ваџру* или *ођњицу*¹³⁹.

¹³⁴ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 423.

¹³⁵ Marija Makarović, *Predgrad in Predgrajci. Narodopisna podoba belokranjske vasi*, Ljubljana 1985, стр. 435.

¹³⁶ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 99.

¹³⁷ Марко К. Цепенков, *Народна веровања*, Македонски народни умотворби, IX, Скопје 1980, стр. 311.

¹³⁸ Tatimir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, стр. 468.

¹³⁹ Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 433.

У Ђевђелијском крају, у Македонији, спуштали би *крст* у воду и после га давали детету, за које се веровало да је уречено, да из њега исиса воду.¹⁴⁰ Овакви поступци често су били везани и за гатање, па се приликом спуштања иконица или крстова у воду гледало да ли ће се појавити мехурићи. По веровању, појава мехурића значила је да је дете заиста уречено.

Кујање је чест поступак у бајању. Његово извођење везано је или за *предмете који се поштају у води, или се кроз њих вода сипа за време кујања*, или је најбитнији избор *места* и *времена* за купање.

На Косову, дете болесно од страве купали су водом у којој је потопљено *девет* *ивера* – шест од *коца* и три од *свожера*¹⁴¹, а дете болесно од грознице купали су водом у којој је стајао *камен од иресовања* (за који се веровало да потиче од муње и грома).¹⁴² У Железнику, у Македонији, болесног човека од грознице купали су водом у којој је потопљено *девет* *листова* од три врсте дрвета, или *три кашике, чешаљ, игла за илећење, ситара пара* и *црнокорасити нож*. Та вода преноћи покривена болесниковом кошуљом на којој је горела свећа уочи среде, петка или недеље.¹⁴³ У Лесковачком крају, дете болесно од *клинова* купали су водом у коју су стављали следеће загрејане предмете: *секиру, шеслу, ишјук, гребенице* и понеки *ексер*.¹⁴⁴ Од „водене болести“ у Славонији се лечило купањем водом у којој је кувано *девет* *ваљушака од ражова брашна*, а купање се обављало на *ишту* („Путем дошло, / путем ошло“).¹⁴⁵

Начин купања при којем се на болесника сипа вода *кроз шуљби* *предмет* по значењу је сличан поступку *и ровлачења*. На Косову су купали болеснике сипајући воду кроз *и робушени сунцокреј* или кроз *обруч* (точак) итд.¹⁴⁶

Ако је циљ купања да се болести омогући што краћи пут за одлазак у њен свет заједно с водом која се слива низ болесног човека, онда се за то траже и најповољније *место, време* и *начин*. Болесника од падавице у Пожешком крају купали су у *и ноћ* на *непознатом гробљу* и он је одатле кући одлазио *до* оставивши тамо своје одело.¹⁴⁷ Купање од грознице у Јадру вршено је рано ујутру,

¹⁴⁰ Стеван Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗБ, XL, 1927, стр. 123.

¹⁴¹ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, стр. 489.

¹⁴² Tatomir Vukanović, *наведено дело*, стр. 484.

¹⁴³ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, Скопје 1987, бр. 39–40.

¹⁴⁴ Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 159.

¹⁴⁵ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 167.

¹⁴⁶ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, стр. 468, 482.

¹⁴⁷ Момчило Тешић, *Народни живот и обичаји Пожешког краја*, Пожега 1988, стр. 162.

на млади петак, *ван насељеног месџа*. За ту прилику бајалица је правила *круџ од новца* (новац, односно благо, везују се за хтонски свет) у који је улазио болесник. Поливајући га водом, она би три пута говорила: „Бежи, грознице, тера те младе Петке росица!“¹⁴⁸ У Левчу и Темнићу купање од болести грла („чивице“) вршено је између *четири вајре* које су за ту прилику унакрсно ложене. После купања све ватре су скупљане на месту на којем је болесник стајао приликом купања.¹⁴⁹

У једном магијском ритуалу *купања* у Кратову, у случају када дете почне да слаби и када се верује да је уречено, нарочито су дошла до изражаја просторно-временска митолошка обележја. Купање је извођено у *субоџу* после подне, а припреме су трајале од *четврџка* ујутру до *субоџе* у подне. У четвртак, пре сунца, старија жена је узимала *воде са џри чесме* или из *џри вира* и наливала је у један суд. Онда су у тој води прали *ре-зе са џроја уличних враџа окренуџих исџоку*, затим *џри кашике*, *џо једну ноџу од џри човека*, *џри вериџе изнаг оџњишиџа* и ту воду остављали да преноћи. У *џеџак* у подне по улицама и сметлиштима скупљали су за ватру *41 ивер*, мало *шаше* и један *џрн украден с меџе*, а ради потапања у воду скупљали су *41 косџ*, једну *ћерамиду*, комад *сџакла* и све то су стављали у воду заједно с мало *земље донеџе од џри џрада*. У *субоџу* у *џогне*, *исџод сџрехе* загревали су воду стављајући испод котла само по један ивер или шашу и са том водом купали дете у дворишту, на сунцу. Ту воду су после купања просипали на *раскриџе* говорећи: „Да се болесо на (Стојана) разнесе на све четири стране.“¹⁵⁰

Купање као магијски поступак често се јавља у љубавној магији. Обично се девојке купају уочи Ђурђевдана у води са воденичног точка („да се сви окређу око њих“), или у води у којој су стављени огрлица или дукат, кита цвећа и црвено јаје („да буде свима лепа“) итд.¹⁵¹

ДАРИВАЊЕ

Код болести за које се верује да су њихови узрочници антропоморфна бића примењује се поступак *даривања* или *џриноше-*

¹⁴⁸ Сребрица Кнежевић, *Здравствена кулџура и џроблеми народне медицине у Јаџру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 490.

¹⁴⁹ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 290.

¹⁵⁰ Stevan Simić, *Љубавне животице. Prilog narodnoj medicini u Kratovu*, Rukopis. Arhiv Odбора за narodni život i obiĉaje JAZU u Zagrebu, N.Z. 51, стр. 22.

¹⁵¹ Милисав Мијупковић, *Љубавне чини*, „Народна књига“, Београд 1985, стр. 27–30.

ња жрџиве. Пошто се људи обраћају за помоћ и црквама и манастирима, често се заветују да ће у случају оздрављења цркву или манастир даривати одређеним даром. Најчешће су даривани предмети израђени од племенитих метала, такозвани *вошциви*.

Најчешћим антропоморфним узрочником болести сматрају се *виле (самовиле, самодиве)* које, по народним веровањима, кажњавају људе зато што су повредили њихов простор. О томе се говори и у једној басми: „Пошла је (Мара) на реку Белицу, / да напоји ситну стоку, / да пробели бело платно; / ал' су биле виле воду забраниле./ ...¹⁵² Да би се виле умилостивиле и вратиле здравље оболелој особи, доносе им се и остављају *дарови*, најчешће у виду хране и пића, и то на местима за која се верује да их виле посећују. У Лесковачком крају месили су лепињу од пшеничног брашна, просејана на ситу *наојоко окренушом*, и носили је заједно с боцом воде, парчетом шећера и комадом болесникове одеће у поље или брдо. Све су то остављали поред *шраве самовиле*, а сутрадан су гледали да ли је та лепиња начета или није. Уколико је начета, то се тумачило као повољан знак да ће болесник оздравити.¹⁵³ У Левчу и Темнићу као дар вилама носили су: *погачицу, чашу вина и воде, мало соли, и цвеће*, а за вилењака – *пошковицу и клинац*. То су остављали у пољу или брду, под *клен* или *глог*. Ујутру су долазили да виде да ли је начета погачица и да ли је неко пио вино и воду.¹⁵⁴ У Старом Левчу, увече, уочи среде, остављали су на калемљеном дрвету *колачић, чашу вина и свећу*, а болесник је ујутру гледао да ли је нешто од тога начето, па ако јесте, он је остатак колачића појео и вино попио.¹⁵⁵ У источној Србији, за здравље људи и стоке, обављао се обред који су називали „*слава теткама*“. Непаран број жена одлазио би ван села, поред реке или извора. Тамо би жене међусобно размењивале храну која се састојала од *погача, сира, шилејине, вина и ракије*. Нешто од те хране су остављале, а нешто су носиле кући.¹⁵⁶ Назив „*тетке*“, заправо је еуфемизам за *виле*.

При појави *куџе* (чуме) људи су у многим местима у својим кућама припремали и остављали *дар*. Увече су завијали *погачу* у чист убрус и стављали је на сто, поред *сланика са сољу, суда*

¹⁵² Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљешког Тимока*, САНУ, Београд 1965, стр. 29.

¹⁵³ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 579.

¹⁵⁴ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 294.

¹⁵⁵ Велибор Лазаревић, *Ваља се - не ваља се. Народна веровања из Сјароџ Левча, Расковник*, VII, бр. 26, 1980, стр. 28.

¹⁵⁶ Сребрица Кнежевић, *Слава шешкама - архаични ритуал за заштитију здравља*, Развитак, VII, бр. 6, Зајечар 1967, стр. 75.

са чистом водом за умивање, сѝрука босиљка и чешља. Ујутру су гледали да ли је нешто од тога померено, јер је у том случају, по народном веровању, „кума“ посетила кућу.¹⁵⁷ У Ресавском крају сељаци су изабирали човека из свог села који ће „тетку“ (чуму) одвести у друго село. Он је носио *гар* у туђи атар и остављајући га, гласно говорио: „Ето тебе тетко пљоска ракије, лепа погача, печена кокошка, буклија вина и кита цвећа, немој да се врћеш где си била.“¹⁵⁸

Низ наведених облика ритуалног понашања у бајању уклапа се у општу функцију коју ритуал има у систему културе а то је: изградња путем социјалних кодова програма, који ће неутралисати тенденцију индивидуалног понашања и формирање обрасца који ће појединцу у условима његове угрожености учинити његову будућност извесном. Тиме се ограничава разноврсност понашања унутар једног колектива и чува његова стабилност.¹⁵⁹ Изграђени обрасци ритуалног понашања почивају на општим схватањима о свету, који важе за један колектив, а пре свега тичу се релације живот–смрт.

¹⁵⁷ Сима Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 35.

¹⁵⁸ Сима Тројановић, *наведено дело*, стр. 36.

¹⁵⁹ А. К. Байбурин, *Некоторые вопросы этнографического изучения поведения*, Этнические стереотипы поведения, Ленинград 1985, стр. 7.



9. Бајалица из околине Сокобање (Србија), у бајању од претрпљеног страха баца брашно на зид.
10. Бајалица из Кушића код Ивањице (Србија) हुतेћи носи тањир са скуваном водом и поклопљеном шољом у њему у бајању од *сйруне*.





11. Бајалица из Кушића утврђује притискањем руке да ли њена гошћа болује од *сируне*.
12. Протурање болесног детета кроз венац у бајању у Бугарској.
13. Пролажење испод венца ради здравља на празник Ењовден у Бугарској.

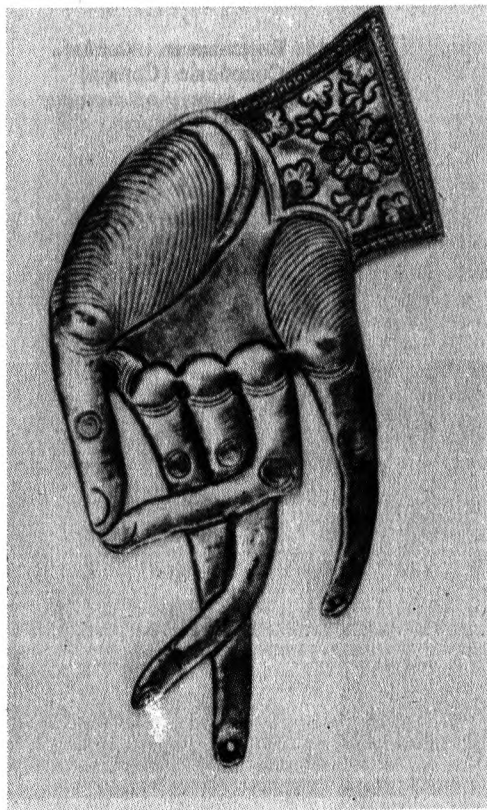
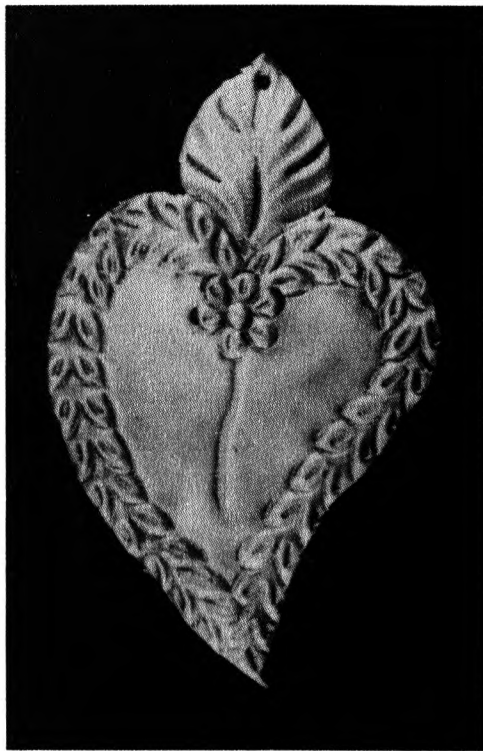
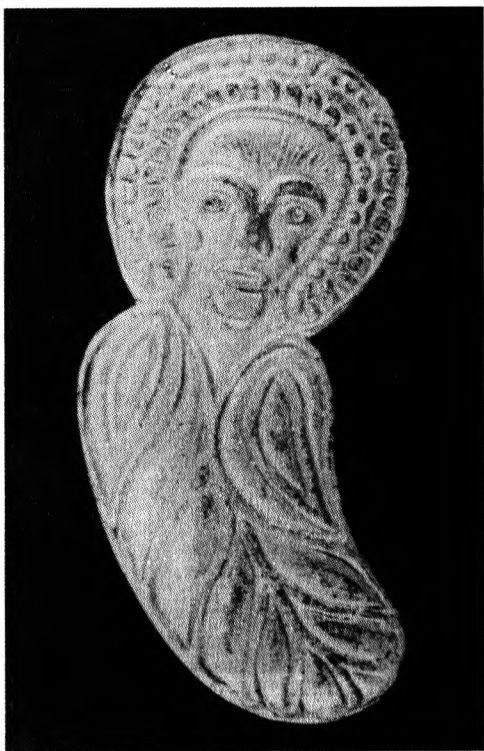




14. Бајање од страха
превртањем у Бугарској.



15. Бајалица из околине
Сокобање (Србија)
баје детету од *пестице*
поред ђубришта.



16. Беба. Вотивни предмет од сребра.

17. Срце. Вотивни предмет од сребра.

18. Рука у благослову. Вотивни предмет од позлаћеног сребра.

ПРЕДМЕТНИ СВЕТ

Саставни део већине поступака бајања чине одређени *предмети*. Њихов избор подређен је правилима бајања и подједнако је важан као и памћење и начин изговарања басме. Највећи део тих предмета чине *ствари из свакодневног живота* (здела, кашика, метал, нож, секира, вериге, жарач, сито, вретено, итд.), или је, пак, то *предметни свет* из непосредног окружења (перо од кокошке, белутак, кости појединих животиња, вода, земља, брашно, со, пепео, поједине траве, итд.). Сви ови предмети, улазећи у систем бајања, губе утилитарну функцију и од ствари постају *знаци*. Или, како је то дефинисао А. Бајбурин, уласком у неки ритуал, ствари мењају семиотички статус – „висина тог статуса директно је пропорционална ‚знаковности‘ и обрнуто пропорционална ‚предметности‘¹. Оног тренутка када предмет испадне из ритуала, када више није „знак нечег за неког“, он се поново враћа на ниво ствари. А. Топорков сматра да тиме предмет и престаје бити факт културе². У неким случајевима је заиста тако, нпр. камен, перо, цвеће, кости, вода, земља, изнесени из ритуала, поново се опажају као „природа“, док кашика, метла, нож, сито и сл. задржавају обележје „културе“ и ван ритуалне радње, само се њихов семиотички статус снижава.

Предмети у народним бајањима бирани су на основу њиховог *симболичког значења* и они надограђују *јоруку* коју бајалица упућује нечистој сили или је исказују на другом коду. Као што је уочио А. Топорков, а такође и Л. Виноградо-

¹ А.К. Байбурин, *Семантичке аспекте функционирања ствари*, Етнографичко истраживање знакових средстава културе, Ленинград 1989, стр. 71–72.

² А. Л. Топорков, *Симболика и ритуалне функције предмета материјалне културе*, Етнографичко истраживање знакових средстава културе, Ленинград 1989, стр. 91.

ва и С. Толстаја³, било које обележје предмета, било које његово својство или везаност за неку радњу могу бити основа његове симболизације. Симболизација, а тиме и семантизација предмета врши се:

– *ѿо майѣријалу из којеѣ је ѿредмеѣ израђен* (дрво, камен, земља, метал; од делова тела човека или животиње и њихових излучина);

– *ѿо облику* (округао, четвртаст, крстаст, издубљен–испупчен, оштар–туп, прав–крив);

– *ѿо боји* (обојен–необојен, светао–таман, зелен, плав, црвен, црн, плав–бео, шарен);

– *ѿо месѣу одакле ѿоѣиче и ѿросѣорном ѿоложају* (са огњишта, гробља, раскрснице, из реке, кокошињца; доњи–горњи, почетни–крајњи, десни–леви);

– *ѿо времену насѣанка или узимања; ново–сѣаро* (време помрачења месеца, празници годишњег календара – Божић, Ускрс, Ђурђевдан и др., време рођења детета, свадба, смрт; нови, још не коришћени предмети–стари, одбачени предмети);

– *ѿо радњи коју врши* (предмети окретања – воденични точак, вретено; предмети за резање и убијање – нож, сабља, стрела; спремање и узимање хране – кашика, здела, итд.);

– *ѿо ѿриѣадносѣи лицу или на основу ѿрајнијеѣ додира с њим или с неком живоѣињом* (слепачки штап, конопац обешеног, кост копилчета, ораћи штап, улар вола и др.);

– *ѿо начину насѣанка или добијања* (конопља и лан, олово испалено из пушке, перо кокошке које је само испало, камен који се одронио; украден предмет или купљен без погађања, итд.).

Треба напоменути да исти предмет може добијати симболизацију по више основа. Тако *камен* може бити присутан у неком ритуалу бајања на основу *месѣа* (надгробни камен, белутак из реке, камен у ракљама дрвета), *ѿо облику* (шупљи камен, столован камен), *ѿо начину сѣварања* (громовни камен, камен који се сам одронио), *ѿо времену* (Марков камен, стопа светог Саве), *ѿо радњи коју врши* (воденични камен, међни камен), *ѿо ѿриѣадносѣи* (змијски камен – „змијска круна“), *ѿо боји* (црвени камен, плави камен), итд.

Овде ће бити предложено разврставање предмета који се користе у бајању, према *функцији* коју имају у комуникативном систему бајања, а не према регистру симболичких обележ-

³ Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая, *Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях*, *Символический язык традиционной культуры*. Балканские чтения 2, Москва 1993, стр. 3-36.

ја. По том мерилу, сви они су разврстани у две групе: а) они који на симболичан начин исказују захтев за раздвајањем; б) они који илуструју или појачавају намере бајалице. У оквиру ових група биће издвојене и неке подгрупе.

ПРЕДМЕТИ ПРОСТОРНОГ РАЗДВАЈАЊА

У бајаличком поступку недвосмислено је исказан захтев бајалице да нечиста сила напусти човека и његов животни простор и врати се у своје, првобитним стварањем света одређено, обитавалиште. Шаљући такву вербалну поруку, бајалица износи и предмете који треба на очигледан начин да укажу на пут њеног повратка, односно на њено право станиште. При томе се бирају такви предмети и средства који су на очигледан начин једном страном „окренути“ људском свету, а другом – дивљем или хтонском свету. То су: *вода и предметни свети везан за њу, земља, предметни везани за вајру и огњиште, јаје, мртвачки предметни, делови биљака и животиња*, итд.

ВОДА

Вода у бајањима има вишеструку улогу а њена симболичка функција „просторног раздвајања“ само је једна семантичка могућност. Она се може назвати и функцијом *очишћења*.

Пошто се вода схвата као граница која раздваја људски од нељудског света, она је и погодно место за бајање. Када се бајање изводи у кући, природну средину у којој се вода налази (извор, бунар, река, море) замењује *зелени земљани суд с водом*, који код балканских Словена има различите називе – *џаница, ваган, каленица*: „Бајалица *меће воде у каленицу, узме нож и босиљак у једну руку и њиме њо води њрекрише (и баје)*“⁴, „*Викнај некоја бајарка за да му бајити во зелен ваган*“⁵. Обележје „зелен“ појачава асоцијативну везу с простором који се сматра медијалним, типа „*зелена гора*“, „*зелена ливада*“, „*зелено дрво*“, итд.

У многим бајањима вода се схвата као живо биће и с њом бајалица или болесник „воде“ дијалог или јој се молбом обра-

⁴ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 549.

⁵ Марко К. Цепенков, *Народни веровања*, Македонски народни умотворби, IX, Скопје 1980, стр. 307.

ћају за помоћ. Тако у бајању од главобоље из Србије (Левач) увече из потока узму девет каменчића које болесник привеже на главу и с њима преноћи, па ујутру, пре сунца, оде на поток или бунар и „разговара“ с водом: „Добро јутро, лепа водо!“ „Бог ти помогао! Седи!“ (Кобајаги одговара вода). „Нисам дошао да седим, но сам дошао са девет сестара да ми узмеш девет игала из главе, да ме више не боду, те да ме глава не боли“⁶. Или, у бајању из Босне (Мокронози), ако жени која доји дете нестане млека, она иде ујутру рано у млади петак до неке воде и говори: „Добро јутро, моја света водице, / ево дође светој води реки / да ми даде моме чеду млеко ...“ После из своје стопе у реци узме воде, па од једног дела направи колачић који преноћи у наћвама, а други део воде сачува до ујутру када опет дође до реке. Тада поједе колачић, а онај остатак воде излије у реку. Ставши поново у исту стопу од јуче, говори: „Вода у воду, / стопа у стопу, / млеко у млеко ...“⁷ Овим ритуалом изведено је симболичко сједињавање жене дојиље с водом, што се може схватити и као својеврсно побратимство с Великом мајком, која је давалац воде. Слична побратимства међу људима могла су се постићи ако мајка задоји туђе дете или ако два побратима обаве ритуално „мешање“ крви. Сходно предању познатом у балканском простору под именом „У цара Тројана козје уши“, цар постаје побратим берберину кога жели погубити јер је заједно с њим јео погачу коју је умесила његова мајка са својим млеком.

У западној Србији и Црној Гори распрострањен је један вид магијског лечења стомачне болести која настаје, по народном објашњењу, услед тога што се човеку померио желудац, „па се човек струни“. Бајалица ћутећи донесе воду и у плитком суду је загреје на ватри до кључања. Склонивши је с ватре, поклопи шољицу у тај суд, и окрећући је, говори: „Водице, по Богу сестрице, / не броди бродове, / не рови друмове, / доведи желудац на пупак“⁸; или: „О водице, по богу сестрице, / не преводи по мору ветрове, / но привати се и привежи / болесном желудац за

⁶ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 317.

⁷ Шпиро Кулишић, *Етнографска зраћа; Мокронози*, Рукопис. Земаљски музеј у Сарајеву, бр. 5424, XIX; Тихомир Д. Борђевић, *Неки обичаји и веровања у Сјаром Влаху*, Етнологија, I, св. 4, Скопље 1940, стр. 238.

⁸ Момчило Тешић, *Народни животи и обичаји Пожешког краја*, Развигор, Пожега 1988, стр. 179.

пупак ...⁹; или „Водо! Кумим те три пут колико је од неба до земље, ако је (име) смашио трбух, нек му се поврати.“¹⁰ итд¹¹.

У Словенији, у околини Илирске Бистрице, поред цркве, у каменој шупљини налазила се вода која је сматрана светом и њој су се болесници обраћали: „Dobro jutro, sveta voda, ki ozdraviš različne bolezni!“¹²

Да је вода схватана као живи организам сведоче и примери бајања у којима се постављао захтев за употребом „неначете воде“, односно воде која из суда није одливана. Таквом водом, у којој је преноћила биљка рута, у рано јутро, у Босни умивао се човек болестан од урока. Пре тога се с посудом три пута пео на мердевине и на свакој степеници пио по гутљај воде.¹³ У Србији (Гружа), болесник се купао у „неначетој води“ скупљеној са девет извора.¹⁴ У Скопској котлини постојало је веровање да ноћу вода спава у судовима. Ако се коме пије, морао је да зањише суд с водом да би је пробудио.¹⁵ У неко доба ноћи, по народним казивањима из Поморавља, и воденице су се заустављале, јер вода заспи.

Посебна симболичка обележја вода је могла добијати у зависности од тога *одакле* је узимана (место), *када* је узимана (време) и да ли је била у *додуру* с неким бићем или предметом пре бајања. У бајањима и другим магијским радњама често се употребљавала вода с *воденичног кола*, тзв. „омаја“. Њоме су се у горњем Полимљу (Србија) умивала деца болесна од страве или од кожних болести. У истом крају, жена дојиља која није имала довољно млека купала би се и пила воде испод девет воденица¹⁶ (*в. њросѿор; воденица*). У источној Србији (околина Зајечара), болест очију лечили су тако што су се умивали водом која је, поклопљена у дрвеном суду, преноћила у *кокошарнику*.¹⁷ У Босни су се лечили водом која се задржала на *над-*

⁹ Ника-Никола Стојић, *Драгачевке. Изворне народне њесме*, књ. 1, Гуча 1971, стр. 131.

¹⁰ Лука Јовић, *Српogorski prilozii. Iz Gluhog Dola и Crmničkoj nahiji*, ZNŽ, I, 1896, стр. 79.

¹¹ Вл. М. Влаховић, *Вода у вјеровану и обичајима народним*, Записи, VI, 1930, стр. 352; Јован Вукмановић, *Црмница. Анѿропоѿеографска и еѿнолошка исиѿивања*, САНУ, Посебна издања, књ. DLXXXIII, Београд 1988, стр.272.

¹² Vinko Mōdemdorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, SAZU, Institut za slovensko narodopisje, Ljubljana 1964, стр. 60.

¹³ L. Glik, *O urocima*, GZM, I, sv.IV, стр. 65.

¹⁴ Петар Ж. Петровић, *Живоѿ и обичаји народни у Гружи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 328.

¹⁵ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скојској коѿлини*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 497.

¹⁶ Свет. Раичевић, *Воденице и облици воденичне својине у Горњем Полимљу*, Етнологија, I, св.3, Скопље 1940, стр. 158.

¹⁷ Гордана Живковић, *Народна медицина у околини Зајечара у XX веку*, ГЕМ, 42, 1978, стр. 487.

џробним сјоменицима.¹⁸ Сматрало се да је вода уочи Ђурђевдана лековита. Посебно је цењена вода која је ћутећи донесена с три чесме или с воденичног кола, и она се код Бугара називала „мълчана вода“¹⁹. Ако је вода с воденице која меље на лево, звала се „лева вода.“ По запису М. Филиповића, Срби у Височкој нахији у Босни хватали су кишу „ђурђевског месеца“ у боцу и држали је обешену о клин у кући до следеће године, због „берићета“.²⁰ Слично су радили и Муслимани у Бијелом Пољу – они су хватали прву кишу која падне у месецу „лисану“ (априлу) у калајисан бакарни суд и остављали је као лек.²¹ Додатни симболизам има *роса* – она у себи садржи начело космичког додира неба и земље које се десило у ноћно време и начело привремености, пошто са сунцем нестаје. Зато се у народним басмама очишћење од болести пореди с нестајањем росе: „Да србнем уроци, / кано сунце росицу / од зелену травицу.“²² У народној магији посебан значај има *ђурђевданска роса* коју су користили за лечење кожных болести и у љубавним бајањима.²³ У Украјини су је називали „иегоривска роса“ и њоме су лечили болести очију.²⁴

Као што је запазио Т. Р. Ђорђевић, посебно место у народном лечењу има *вода са сабље или мача*, поготову ако су њима нанесене смртне повреде човеку.²⁵ У Македонији су преливали водом јатаган и ту воду давали да пије онај који болује од страха – називали су је „уплафна вода“ (од *уйлав* – страх). У Улцињу су преливали воду преко *џусарског мача* и њоме запајали болеснике од падавице.

Занимљив је податак из Србије (Левач) с почетка овог века да су „водом којом се девојка измила“ појили стоку, јер се сматрало да је то најбоља заштита од сваке болести.²⁶ По свој прилици ради се о води којом су девојке прале косу и када се уместо сапуна употребљавала посебна глина (тзв. „ума“). У околини Ваљева болесним кокошкама давали су да пију „каљену

¹⁸ Vejsil Ćurčić, *Zanimljivi pabirci iz narodne medicine*, Gajret, XIV, бр.7–8, 1933, стр. 127–129.

¹⁹ Татьяна Ангелова Колева, *Гергьовден у южните славјани*, БАН, София 1981, стр. 160.

²⁰ Миленко С. Филиповић, *Живои и обичаји народни у Височној нахији*, СЕЗБ, LXI, 1949, стр. 203.

²¹ Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, Различита етнолошка грађа, САНУ, књ. LXXX, 1967, стр. 206.

²² Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, „Градина“, Ниш, „Јединство“, Приштина, „Светлост“, Крагујевац, 1982, стр. 331, бр. 518.

²³ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, Гласник Етнографског института САНУ, књ. II–III, 1953–1954, стр. 579.

²⁴ В. Н. Ястребов, *Материалы по этнографии новороссийского края*, Одесса 1894, стр. 44.

²⁵ Т. Р. Ђорђевић, *Вода са оружја*, Етнологија, I, св. 4, 1940, стр. 229.

²⁶ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 562.

воду“, воду коју су добијали од ковача.²⁷ У Братоножићима у Црној Гори, тешке болеснике купали су у води далеко у планини „која три године није чула кокота нити човјечји глас“.²⁸ Предања о чудотворним водама које исцељују све болести, слепима враћају вид, па чак могу да оживе мртвог човека позната су код многих народа. Код Словенаца овакву воду су називали „*živo vodo*“.²⁹

У околини Марибора, у Словенији, веровало се да гледање у *шекућу воду* може да повуче све болести из очију.³⁰ Ширину обредне употребе воде код Бугара најбоље илуструје документовано истраживање Ј. Манкове.³¹

Исказивањем захтева у народним бајањима за протеривање демона болести у воду желело се остварити, осим постизања просторне раздвојености људског и нељудског, и *йоййаиње*, односно разарање демона, јер „све што је *облик* манифестује се изнад Воде, одвајајући се од ње“.³²

ЗЕМЉА

Као и вода и земља се у бајањима јавља у двострукој улози – као *месѿо* (локус) и као *сѿвар*, али може добијати и обележје *живоѡ бића*. У просторном погледу она је доња тачка замишљене вертикалне осе која се спаја с небом. У неколико типова басми говори се о успостављању те осе као услову за изазивање промене која треба да доведе до раздвајања човека и демона болести: „М’гле бију на *небо*, / петли поју на *земљу*. / Дојде глас, / да сечемо рас“.³³ Такође у српско-бугарској басми „од подљута“, помоћ болеснику долази када он заплаче „гласом до *неба*, / сузом до *земље*“. Иначе, земља асоцира на *дубину*, *мрак* и *нейокрејносѿи* и као таква, погодно је место за истеривање

²⁷ Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Еѿномедицина и еѿновейѿерина у неким селима на ѿагинама Ваљевских ѿланина*, Јован Туцаков и др., Народна здравствена култура СР Србије, св. 3, Београд 1980, стр. 203.

²⁸ Вл. М. Влаховић, *Вода у вјеровањима и обичајима народним*, Записи, IV, св.6, Цетиње 1930, стр. 351.

²⁹ Ј. Majciger, *Voda in njene moči v domišljiji štajerskih Slovencev*, Kres, III, br.12, Celovec 1883, стр. 603.

³⁰ Vinko Modemdorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 371.

³¹ порданка Манкова, *Обредната употреба на водата у българите. (Опит за функционална характеристика)*, Етнографски проблеми на народната духовна култура, БАН, София 1989, стр. 151–193.

³² Мирча Елиаде, *Свеѿо и ѿрофано*, Замак културе 5, Врњачка Бања 1980, стр. 753.

³³ Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, стр. 172, бр. 276; стр. 171, бр. 273; стр. 149, бр. 217.

нечисте силе: „Страва у земљу!“; „С приштеве розглаву ти иди у земљу“, итд. У бајањима у Србији (Бољевачки крај, Поморавље) бајалица после завршетка бајања *нож с црним корицама* забоду у земљу.³⁴ Символично обележје *сйайшчностйи* које се везује за земљу може се препознати у обреду који се врши да би се зауставио рој пчела које су пошле из кошнице – човек узима *шаку земље* и ставља је под своју капу на глави „да би му се рој пре зауставио и пао на какав предмет“.³⁵

У многим бајањима земља се персонификује и назива се *мајком*. Тако у Славонији, у бајању од грлобоље, болесник три пута пољуби земљу и говори: „Црна земљо, мила мајко, / мене грло боли“, а затим иде кући не окрећући се.³⁶ Или, у околини Сарајева, жена која примети да ће се ускоро породити, легне потрбушке на земљу и говори: „О земљице, по Богу сестрице, / дај ми твоје ширине / а ево ти моје ужине, / док се ја аласим, / па ћу ти их одмах вратити“.³⁷ Символично обележје земље као мајке основа је значења магијског ритуала „размене“ свог детета са мајком-земљом да би се зауставило умирање деце у породици. Родитељи чија деца умиру, кад им се дете роди, на месту где удари главом ископају рупу и ту ставе: главу од предњег вратила на разбоју, сребрну пару, парченце злата, подлогу (залогу) од опанка нађену на путу и чиоду. При томе три пута говоре: „Земљо, богомајко! Дадох главу за главу, дадох тело за тело, дадох злато за злато, дадох пару те откупих роба од гроба, а подлогу у залогу“. После тога ову рупу закопају.³⁸ Изразом „Црна земљице, по Богу мајчице“ обраћале су се и девојке муслиманке у љубавним бајањима.³⁹ Слично обраћање налази се и у једном рукописном зборнику из XVII века у Русији: „Земля ты, мати, не пей крови, не губи дщи!“⁴⁰

Земља се употребљава као средство у бајањима од уједа змије и за скидање брадавица. У једном делу српског простора (Босна и Херцеговина, Црна Гора, западна Србија) распро-

³⁴ Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 223; Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја 1901–1951, Београд 1953, стр. 256.

³⁵ Милан П. Поповић, *Из народног њчеларсйва у Сйтаром Влаху и Злайшбору*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 342.

³⁶ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 159.

³⁷ Стево Трифковић, *Врачања и гайања у околини Сарајевској*, Босанска вила, бр. 21, Сарајево 1886, стр. 330.

³⁸ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 289.

³⁹ Миљисав Мијушковић, *Љубавне чини*, „Народна књига“, Београд 1985, стр. 63, бр. 106.

⁴⁰ *Домашний обиход. Рукописный сборник XVII века*, Пермский сборник II, Москва 1860, стр. XXXVI.

страњена је басма од уједа змије у којој се јавља устаљена језичка конструкција „Земља земљу љуби“. Као што је показао В. Топоров, заменом етимолошки синонимских облика „земља – змија“ постиже се обратност, радња од субјекта према објекту окреће се према самом субјекту.⁴¹ У неким случајевима уједено место су и трљали земљом.

У Левчу се за лечење падавице користила *грудвица земље која је сама с нечега њала њриликом земљойреса*. Потопили би је у воду и потом би давали тај раствор болеснику да пије.⁴² У неким бајањима коришћена је *земља испод сџанца камена*,⁴³ затим са *крџичњака*⁴⁴, са *гроба*⁴⁵ итд. Кад опази млад месец, девојка би са мало земље испод десне ноге и ексером за поткивање коња гатала за кога ће се удати.⁴⁶ Са младим месецом и употребом земље везано је и магијско лечење брадавица.⁴⁷

КАМЕН

Камен има широку и разгранату улогу у митологији и магији многих народа широм света. „Појмљив захваљујући религиозном искуству“, пише М. Елиаде, „специфичан начин постојања камена открива човеку то што је *ајсолујно њостојање*, с ону страну Времена, нерањиво будућношћу“.⁴⁸ А управо та одлика трајности и непроменљивости може асоцирати на представу о оном свету или на његово предворје у коме живи демонски свет. Такође, могућност да се преко камена изрази статична тростепена оса – врх, средина, подножје, која у митологији постаје конкретизација космичке осе, учинила је камен универзалним *медијатором* у комуникацији човека с небеским и подземним бићима. Додир човека с каменом и осећај хладноће који тај додир производи оваплоћење су контакта с дивљим и непрозирним светом за који човек признаје да постоји паралелно с њим. Када се наруши граница између два паралелна

⁴¹ В. Н. Топоров, *Об одной группе сербско-хорватских заговоров*, Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Заговор, Москва 1993, стр. 68–80.

⁴² Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 417.

⁴³ Ристо Ј. Драгићевић, *Једна нејознајна љекаруша*, Гласник Етнографског музеја на Цетињу, I Цетиње 1961, стр. 224.

⁴⁴ Илија Радуловић, *Из народне медицине у околини Крађујеваца*, ГЕМ, X, 1935, стр. 88.

⁴⁵ Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina i narodna verovanja*, GZM, n.s., XIX, 1964, стр. 213; Д. М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 407.

⁴⁶ Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу II*, „Просвета“, Београд, б.г., стр. 205.

⁴⁷ Љубо Мишовић, *Живои и обичаји Појоваца*, СЕЗБ, LXV, 1952, стр. 384.

⁴⁸ Мирча Елиаде, *Свџео и ѡрофано*, Замак културе 5, Врњачка Бања 1980, стр. 763.

света – људског и дивљег, чиме је на неки начин угрожен човек, погодан облик да се све врати у почетно стање јесте „договор“ и једних и других на међи та два света, коју на симболичан начин представља *камен*. То је и сигуран пут који бајалица нуди нечистој сили, да се из човека врати у свој простор. Зато нема велике разлике да ли то чини бирајући *белуџак* или одводи болесника на велики камен, који широком површином вири из земље, тзв. „становит“, или „столован“ или „камен-станац“. Разлика је у додатним симболичким елементима који се везују за поједине каменове. Код „станца“ је изражено обележје места, појачано етимолошком магијом „стати“, „зауставити“ болест. Белутак чува везу с водом (најчешће се вади из реке), али носи у себи и обележје „котрљања“, што одговара захтеву да се на тај начин болест удаљи од човека.

Напред је назначено да камен, поред општих, може добијати по различитим основама и посебна симболичка обележја. Специфичну вредност у бајањима имају: *шуйљи камен*, *сџанац камен*, *белуџак*, *громовни камен*, *камен црвене или џлаве боје*, *камен са свейоџ месџа*, итд. Поступци који се везују за камен су: *џровлачење*, *додиривање оболелоџ месџа*, *ношење камена*, *вешање камена у кућном џросџору*, итд.

Шуйљи каменови у бајањима се јављају у два вида – као *шуйље сџене*, за које се најчешће везује магијски поступак *џровлачења* (*в. џонашање*) и *мањи каменови с руйом*, који се користе за магијско лечење болести везаних за дојку жене или виме код стоке, затим за лечење неконтролисаног мокрења у сну, за заштиту од демона, итд. У Левчу, ако мајку заболе груди, обносила је шупљи камен око њих, а затим би кроз рупу промузла своје млеко⁴⁹; исти поступак су чиниле жене у Сиринићкој жупи ако им напукну брадавице.⁵⁰ На Косову и у Поморављу, да би излечили болест вимена у краве, краву би промузивали уз одређено бајање, кроз шупљи камен.⁵¹ (У околини Јагодине добио сам један шупљи камен, коришћен у таквом бајању, који је по пореклу преисторијска камена секира). Код банатских Хера постојало је веровање да се може спречити одузимање млека стоци (што су чиниле магијским путем жене вештице) ако се овца или крава промузу трипут кроз шупљи камен у току три дана и то пре изласка и после изласка

⁴⁹ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 407.

⁵⁰ Srebica Кнежевић, *Narodna medicina u selima Siringicke župe*, Acta historica medicinae II, св. 1, Београд 1962, стр. 121.

⁵¹ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, Гласник Етнографског института САНУ, II–III, 1953–1954, стр. 581; Љубиша Поповић, *Бајања из Ђићевца*, Расковник, X, бр. 35, 1983, стр. 17.

(вероватно заласка) сунца.⁵² У околини Ливна у Босни, ко мокри у сну, примењује овакав поступак: нађе шупаљ камен, помокри се кроз њега и, бацивши га преко себе, одлази кући не окрећући се. Када у кући прекорачи праг, каже: „Ја сам до сада мокрио пода се, а одселе нећу.“⁵³ У Црној Гори (Мојковац), препоручивало се да деца мокре кроз шупаљ камен да то не би чинила ноћу у постели.⁵⁴ Срби крајишници у Хрватској су кроз шупаљ камен точили воду и пили је као лек против грознице⁵⁵, док су у Истри, „преносили“ шупљим каменом своју „жгаравицу“ (вер. горушицу) на дрво, а одатле на оног човека ко тај камен узме.⁵⁶ У Словенији су шупаљ камен (*votel kamen*) стављали да виси иза врата као заштита од вампира и мђре.⁵⁷ Судаћи по запису В. Ардалића из Далмације, то слично су чинили и Срби у овом крају: „*Vidiyo sam na više mjesta, de visi više kreveta i glave o klinu kamen šupalj od sebe*, a ne da ga је ко вртио; то је све sporadi vještica i mora.“⁵⁸ Обичај вешања шупљег камена као заштита од демона познат је и код Руса. Такав камен, под називом „кикимора одноглазый“ вешан је у кокошарнику да би штитио кокошке од злог митолошког бића *кикиморе*.⁵⁹

Симболичко значење *шупљеџ камена* допуњују и правни обичаји, о чему је вођена жива расправа у српској етнологији између Првог и Другог светског рата (о томе су писали Т.Р. Ђорђевић, М. Филиповић, И. Јелић, М. Мијушковић, Р. Петровић-Радојичић и други). *Шупљи камен о враићу* носили су људи који су се жалили црногорском кнезу Данилу половином XIX века на неку велику неправду (што је он својим Законом забранио). У Херцеговини код Хрвата, али и код католичких Арбанаса, била је казна за жену или човека који изврше прељубу да за време мисе носе око врата шупљи камен (или *џасју коси* у устима или зобницу с *џејелом* око врата).⁶⁰ Како се по-

⁵² Миленко С. Филиповић, *Вера и црква у живоју банајских Хера*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 287.

⁵³ Иван Кларих, *Неколико народних љекарџа из околице Ливна*, ГЗМ, XI, 1899, бр. 1, стр. 177.

⁵⁴ Миленко С. Филиповић, *Различџа еџнолошка џраћа из Црне Горе и Санџака*, СЕЗБ, LXXX, 1967, стр. 201.

⁵⁵ Никола Беговић, *Живој Срба џраничара*, „Просвета“, Београд 1986, стр. 289.

⁵⁶ Josip Milićević, *Narodna medicina u Istri*, Acta historica medicinae VIII, св.1–2, Београд 1968, стр. 38.

⁵⁷ Fr. Kotnik, *Skoz potegnuti, skoz vleči, skoz iti ali lesti – kot zdravilno in čarovno sredstvo*, Časopis za zgodovino in narodopisje, XXXII, 1937, стр. 295.

⁵⁸ Vladimir Ardalić, *Vile i vještice*, ZNŽ, XXII, 1917, стр. 314.

⁵⁹ О. А. Черепанова, *Мифологическая лексика русского севера*, Ленинград 1983, стр. 127.

⁶⁰ Миленко С. Филиповић, *Друшџвене и обичајно-џравне усџанове у Рами*, ГЗМ, н.с. Историја и етнологија, IX, 1954, стр. 177; Мил. С. Филиповић, *Нови џодаци о ношењу камена о враићу*, Гласник Скопског научног друштва, XIII, 1934, стр. 237–239.

храст и то после 20 година. У Шумадији су „стрелице“ потапали у воду, а затим ту воду давали да пије човек који се укочио, или су га њоме купали. Жене су је стављале у сириште или поред млека да би био бољи сир. Цењена је и као магијски заштитник (апотропејон) од пушчаног зрна, па су је ушивали младићима у одећу када су полазили у војску.⁶⁵ На Косову су и Српкиње и Шиптарке носиле „стрелице“ кујунџијама да их поткују да би их мала деца носила против урока.⁶⁶ По другим подацима са Косова, ко је носио са собом „камен од грома“, тај није страховао да ће га убити гром. У истом извору помиње се и као „камен од тресовања“ (потапали га у воду и њоме купали болесног од грознице) и „камен од прасике“ (на њега су музли краву ако је заболи виме).⁶⁷ У околини Ивањице, у западној Србији, бајалица ми је у лето 1994. године показала како „стрелицом“ баје од брадавица. Тај камен је сматрала драгоценим и није желела ни да га поклони ни да га прода. И Муслимани у Босни су ценили овај камен (звали су га „стрила“). Носили су га као заштиту од „стриљалице“, са стране или за појасом.⁶⁸ Код Македонаца се помиње као „камче паднато од ровјата“ (ровја – „гром“). У Железнику су га потапали у воду и њоме запајали болесника „против бодежи“ (од пробода).⁶⁹ Код Бугара, осим камена, у бајању је коришћено и дрво у које је ударио гром.⁷⁰ Код Чеха се овај камен назива „hromovu kamen“, и њиме се бајало од више болести⁷¹, а код Словака се среће под називом „strelka“.⁷²

Громовни камен у симболичком смислу представља предмет који је настао додиром Неба – оца и Земље – мајке, он је и отелотворење космичке осе успостављене тим додиром. На тај начин, он се може схватити и као скривени сакрални Почетак, као предмет који актуализује време стварања космичког реда. Његово стављање у контекст обреда значи могућност преобраћања привременог у стално (као што је преобраћање млека у сир). Други елеменат порекла његове симболике извире из ши-

⁶⁵ Миленко С. Филиповић, *Таковци*, СЕЗБ, LXXXIV, 1972, стр. 222.

⁶⁶ Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа с Косова и Мејхохије*, СЕЗБ, LXXX, стр. 73.

⁶⁷ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, „Nova Jugoslavija“, Vranje 1986, стр. 484, 498, 440.

⁶⁸ Stanko Sielski, *Hamajlija*, Zagreb 1941, стр. 31.

⁶⁹ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39–40, Скопје 1987, стр. 123.

⁷⁰ Гинка Димкова, *Народни лецителки – баячки*, Български фолклор, VI, св. 2, София 1980, стр. 62.

⁷¹ Karel V. Adamek, *Lid na Hlinecku*, v Praze 1900, стр. 300.

⁷² F.J. Čečetka, *Poverečne lečeni*, NSČ, VII, Praha 1901, стр. 144.

роко распрострањеног индоевропског мита о прогањању *демона* (*ђавола*) које врши *Громовник* покушавајући да га разори муњом.

Функција преношења болести помоћу камена од човека у дивљи простор, а која се остварује *додиром* или *ношењем* камена, може се илустровати многобројним примерима. После додиривања или ношења камен се обично оставља на место одакле је узет и поставља у исти положај, или се баца у реку. Тако у Левчу бајалица узме хладан камичак, кружи њиме око пришта и баје. Кад заврши бајање, болесник однесе тај камичак на оно место где је он на земљи лежао и стави га у исти положај какав је раније имао.⁷³ У североисточној Србији (Кучај), када овци отекне виме, бајалица узме три камена и њима додирне виме говорећи: „Сад звезде и жљезде, сутра ни жљезде ни звезде.“ После тога каменове остави на исто место одакле их је узела, или их баци у воду.⁷⁴ Словенци у Корушкој лечили су отеклине на прстима или болове у рамену тако што су повлачили по руци, одозго надоле, три каменчића узета испод стрехе.⁷⁵ У Поморављу је забележен следећи облик лечења чирева: ко има чиреве, пође путем и успут купи ситно камење и ставља себи у недра. Када дође до прве раскрснице, заустави се, прислони једну ногу до друге и скупљеним камењем себе огради. Искорачивши из тога, иде кући другим путем не окрећући се.⁷⁶ За ослобађање од грознице у Левчу се препоручивало да болесник однесе пуну торбу камења до најближе реке и да их тамо проспе говорећи „Са камењем нека остане и моја грозница“. После тога треба брзо да се врати кући.⁷⁷ У Вуковој заоставштини сачуван је и један магијски облик лечења срдобље каменом. Болесник треба да одбије три камичка од станца камена, па један да привије на пупак, а два испод пазуха, и да с њима преноћи.⁷⁸ У околини Лесковца записано је веровање да ће нероткиња родити ако ушије и носи каменчиће од „лековитих“ каменова (мисли се на каменове испод којих су се

⁷³ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 545.

⁷⁴ Драгољуб Дивљановић, Јован Туцаков, Милена Михајлов, *Елементи етноветерине на јужном Кучају*, Јован Туцаков и др. Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 148.

⁷⁵ Марија Макаровић, *Strojna in Strojanci*, "Mladinska knjiga", Ljubljana 1982, стр. 398, 404.

⁷⁶ Десимир Вујовић, *Лек од чира*, Кића, IX, бр. 9, 1913.

⁷⁷ Јован Дунђерски, *Из народне медицине у Левчу*, Караџић, III, 1901, стр. 127.

⁷⁸ Вукова грађа. *Народно чаровање (сујевјерија)*, Расправе и грађа, (уредио Веселин Чајкановић), СЕЗБ, I, 1934, стр. 11.

провлачили болесници, или су их опасивали и сл.).⁷⁹ У Бугарској постоји низ песама с мотивом о стварању детета из камена, које постаје велики јунак и мајчин осветник. У Тимочкој крајини, ако жени умиру деца, треба да узме први каменчић који спази и да га претури из једне руке у другу и остави где је био. Затим, да пробуши новорођенчету десно уво и на свиле-ном кончићу му обеси стари новчић.⁸⁰ У Бугарској, ако човек жели да се заштити од урока, пред излазак из куће треба да се лупне каменчићем по челу.⁸¹ Као један од начина заштите човека када пролази поред дубоке воде (да га ђаволи не одвуку и удаве) у Црној Гори се препоручивало држање камичка под језиком.⁸² По веровању из Левча, човек се могао ослободити болова у крстима ако му неко оштрим каменом пресече гатњик на три места и каже: „Нековом се пресекло, неродом се свезало, у звезде се видело, па тамо га и било, а овде га не било; у камен ударило!“⁸³ Према саопштењу једне бајалице из Кушића код Ивањице, после сваког бајања од уједа змије иглу којом је боцкала уједено место остављала је да преноћи испод камена.

У разним крајевима јужнословенског света у народној магији су употребљавани каменови под посебним називима, најчешће *црвене* а некад и *црвене* боје (симболика боја осветљена је у посебној расправи).⁸⁴ Хрвати у Славонији стављали су у суд с водом црвени камен – *ињирок*, и том водом умивали дете које болује од урока.⁸⁵ Код Куча у Црној Гори такође се против урока употребљавао камен такве боје, под називом *чафран*.⁸⁶ У Кратову, у Македонији, црвеним каменом су лечили брадавице и називали су га *канишаши*, *крвави* или *иаклени камен*.⁸⁷ Сличан камен се помиње и код Куча под називом *ками од крви* – коме се приписивала моћ да заустави крварење из носа и стомака ако болесник попије воду кроз прстен у коме је овај ка-

⁷⁹ Драгутин М. Ђорђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 79.

⁸⁰ Маринко Станојевић, *Из народног животи на Тимоку*, ГЕМ, VIII, 1933, стр. 61.

⁸¹ С. Стамболиев, *Материали по народната медицина в България, Ош Берковско*, СБНУ, XXI, 1905, стр. 51.

⁸² В. Влаховић, *Баво у народном вјеровању*, Записи, IV, 1929, стр. 16.

⁸³ Станоје М. Мијатовић, *Етнографске забелешке из Левча, Темнића, Белице и Ресаве*, ГЕМ, XX, 1957, стр. 177.

⁸⁴ Л. Раденкович, *Симболика цвета в славянских заговорах*, Славянский и балканский фольклор, Реконструкция древней славянской духовной культуры Источники и методы, Москва 1989, стр. 122–148.

⁸⁵ Mijat Stojanović, *Slike iz života hrvatskoga naroda po Slavoniji i Srijemu*, Zagreb 1881, стр. 217.

⁸⁶ Стеван Дучић, *Животи и обичаји илемена Куча*, СЕЗБ, XLVIII, стр. 311.

⁸⁷ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 319.

мен уграђен.⁸⁸ На Косову је црвен камен називан *убојни камен* и сматрало се да је настао од окамењене сватовске крви – његовим трењем прављен је прах који је растапан у ракији и тај раствор је даван да га пије болесник који се лечио од убоја.⁸⁹ У околини Високог у Босни, *убојни камен* је модре боје, али је његов прах, добијен трењем бруса по њему, воду бојио у црвено – том водом су запајали стоку лечећи је од болести грла.⁹⁰ Црвен камен се ценио као магијско средство и у врањском Поморављу.⁹¹ У североисточној Србији (Кучај), на пролећни празник Врбица, ради заштите од змија иглом су три пута боцкали *црвен каменчић* пре сунца и говорили: „Не бодем тебе, но бодем змију“.⁹² У јужној Србији трљали су два *бајки* камена у води, док се вода не замути и том водом су запирали рану од уједа змије.⁹³ У околини Високог стављали су деци на капице или зашивали у појасеве *џлаве каменчиће* које су Срби називали *урешњаца* или *урошни камен*, а Муслимани – *машала* (од турског *massallah* – „оно што Бог хоће“).⁹⁴ У лесковачком крају децу су лечили *ченђели каменом* кога су пекли у тесту.⁹⁵ Код Куча се спомиње *ками од ѓрча* кога су налазили у мокром песку и уграђивали у прстен, а приписивана му је моћ заустављања штучања.⁹⁶ Муслимани у Босни сматрали су да *камен усџављак* ако се стави детету испод главе, умирује плач уколико он није од урока: „*Усџављак* је сваки камен који је неко бацио па се случајно оставио у рашљама дебла или на грани какве воћке“.⁹⁷ У Македонији су трудне жене, којима су деца умирала, носиле до порођаја тзв. *зараснау камен*, а после порођаја су га ушивале детету у пелене.⁹⁸ Неке жене малоазијских Бугара носиле су у појасу 40 дана до порођаја *зайрану каменче*.⁹⁹ На Косову су потапали у воду *камичак са Христџовоџ ѓроба* и том водом запаја-

⁸⁸ Стеван Дучић, *Живоџ и обичаји џлемена Куча*, стр. 545.

⁸⁹ Миленко С. Филиповић, *Различитџа еџнолошка ѓрађа с Косова и Меџохије*, стр. 76.

⁹⁰ Миленко С. Филиповић, *Живоџ и обичаји народни у Височној нахији*, стр. 304.

⁹¹ Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗБ, LXXXVI, 1974, стр. 549.

⁹² Драгољуб Дивљановић, Јован Туцаков, Милена Михајлов, *Елементи еџновеџерине у јужном Кучају*, Народна здравствена култура у СР Србији, св.3, Београд 1980, стр. 153.

⁹³ Милана Ђернелић и др., *Еџномедицина и еџновеџерина Пољанице и околине Гђилана*, Народна здравствена култура у Србији, св. 4, Београд 1980, стр. 226.

⁹⁴ Миленко С. Филиповић, *Живоџ и обичаји народни у Височној нахији*, стр. 217–218.

⁹⁵ Драгутин М. Ђорђевић, *Живоџ и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 699.

⁹⁶ Стеван Дучић, *Живоџ и обичаји џлемена Куча*, стр. 545.

⁹⁷ Antun Hagi, *Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*, "Svjetlost", Sarajevo, 1990, стр. 104.

⁹⁸ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 389.

⁹⁹ Хр. Вакарелски, *Биџ и език на џтракијскиџе и малоазијскиџе бђлђари*, ч. I, Софија 1935, стр. 321.

ли децу болесну од урока.¹⁰⁰ По вашарима на острву Крку некад су се продавали каменчићи одломљени у једној пећини где је по предању живео св. Гаудијенције. Сматрало се да је онај ко има такав каменчић заштићен од уједа змије, чак „ко њиме направи око змије круг, змија се неће више макнути“.¹⁰¹ Код Муслимана у Босни изузетно је цењен камен бледожућкасте боје, познат под именом *змијска круна*. Доносиле су га хаџије са Истока а ношен је, окован у сребру, на врпци црвене боје. По предању овај камен се стварао у глави неких змија девете године њиховог живота. Приписивана му је велика исцелитељска моћ, а штитио је и од урока.¹⁰² У Левчу се као лек од грознице употребљавао камен на коме су виђене *две змије заједно*. Он је потапан у воду и од те воде је пио болесник свако јутро пре јела.¹⁰³ Католици из околине Високог у Босни су као лек од главобоље употребљавали и иверје камена за који се веровало да га је донео ђаво из мора до цркве Св. Рока код Олова.¹⁰⁴

Пошто је камен схватан као универзални медијатор између човека и нечисте силе, он је прихватан и као део њеног станишта. Зато се у једном апокрифном заклинању каже како демонско биће „нежит“, изазивач зубобоље, седи у камену. Облик одвајања нечисте силе од човека и њено везивање за камен јесте и њено именовање као „оне из камена“, односно „камене“. По тој основи створене су басме оваквог типа: „Зажени се камена девојка, / па дојдоше камени сватови: / камени девери / камене певице, / камене старојке, / камене з’лве / ...“¹⁰⁵ Одговарајуће паралеле присутне су и код Украјинаца: „На Осиянской гори там стояв колодезь каменный, туда ишла дивка каменна, каменни ведра, каменный коромысел, каменна коса, каменна вона вся ...“¹⁰⁶

Осим у бајању од разних болести и другој магијској пракси везаној за ову сферу, камен се употребљавао и као средство магијске заштите од штеточина – мишева, ласица, бува, гусеница. У Лесковачком крају, на Митровдан су стављали *белушке* у свакој соби, у сваки сандук или ковчег да не би било *мише-*

¹⁰⁰ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, Гласник Етнографског института САНУ, II–III, 1953–1954, стр. 580.

¹⁰¹ Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNŽ, I, 1896, стр. 12.

¹⁰² Stanko Sielski, *Наталија*, Етнографска истраживања и грађа III, Загреб 1941, стр. 24.

¹⁰³ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 558.

¹⁰⁴ Миленко С. Филиповић, *Живои и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗБ, LXI, 1949, стр. 297.

¹⁰⁵ Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, стр. 165, бр. 259.

¹⁰⁶ А. Ветузов, *Заговори, заклинанија, обереги*, Варшава 1907, стр. 244.

ва у кући.¹⁰⁷ Хрвати су вешали *шуйље каменове* у дворишту на греде да не би дошла *џосица (ласица)* и направила штету.¹⁰⁸ Код Бугара, на први март су “истеривалиS *буве* из куће на следећи начин: двоје деце или две жене узимали би по један *каменчић* и ставши поред врата куће, једно с унутрашње стране а друго споља, лупали би каменчићем и говорили: “Вън бълхи! Вътре Марта!S¹⁰⁹ У Левчу се веровало да гусенице неће напасти воћњак ако на Ђурђевдан, рано ујутру, на сваку воћку метну по један *каменчић*.¹¹⁰

Слични магијски поступци с *каменом* могу се срести и код других народа: у Индији¹¹¹, у Пољској¹¹², западној Европи¹¹³ итд.

СО

Со је значајно бајаличко средство на чије магијско-религијско значење врло сликовито упућује једна византијска загонетка која гласи: “Вода ме родила, сунце одгајило, / бесмртна сам, једино од мајке мремS (*Со*).¹¹⁴ Из ове загонетке се види да *со* представља јединство двају супротних начела – воде и сунца. Зато је она погодан медијатор који супротности може да дели и спаја. По функцијама које обавља, блиска је *вериџама*, које такође, како ће се касније видети, имају значајну улогу у народној магији. Тако бајалица у Кратову лечи крајнике помоћу зеленог земљаног суда с водом и с три груменчића соли на исти начин на који се лече шкрофуле у околини Бара уз помоћ верига. Увече, када болесник дође код бајалице, она напуни поменути суд с водом, узме груменчиће соли, погледа у звезде и каже: “Сг звезде и страници, / јутре ни звезде ни странициS.¹¹⁵ На сличан начин на Косову је лечена болест “надворицаS или “крупаS. Бајалица би увече, кад се појаве звезде, трипут сољу

¹⁰⁷ Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји у Лесковачкој Морави*, стр. 395.

¹⁰⁸ Ivo Jadras, *Kastavština*, ZNŽ, 39, 1957, стр. 302.

¹⁰⁹ Маргарита Василева, *Календарни празници и обичаји*, Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучавања, София 1974, стр. 324.

¹¹⁰ Станоје М. Мијатовић и Тодор Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 108.

¹¹¹ *Да уљшишт меня земля и небо. Из ведийской поэзии*. Пер. Т.Я. Елизаренковой, Москва 1984, стр. 241.

¹¹² Henryk Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, W Krakowie 1929, стр. 337–338.

¹¹³ Ivan Grafenauer in Boris Orel, *Narodopisje Slovencev*, II del, Ljubljana 1952, стр. 129–130; Н. Сумцов, *Личные обереги от сглаза*, Харьков 1896, стр. 6.

¹¹⁴ Челица Миловановић, *Византијске загонетке*, САНУ, Одељење језика и књижевности, Балканске народне умотворине књ.6, Београд 1986, стр. 49.

¹¹⁵ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 346.

додиривала земљу и говорила: „Данас и крупа и звезда, / сутра ни звезда ни болест.“¹¹⁶ Да *со* може да изражава *вертикалну осу*, слично веригама, показује и народно лечење урока у Битољу. Тамо би бајалица узимала *шри грудвице соли* (тзв. „скрувци“), једном руком их провлачила испод кошуље болесног детета а другом прихватала говорећи: „Озгора на земља, / оздола на небо.“ Од те соли, једну грудвицу поједе дете коме се баје, другу раствори у води и њоме га умије, а трећу баца у ватру.¹¹⁷ Једино је у бајањима дозвољено да се *со* баца у *вајтуру*, што значи да тада *со* „није сама“, већ да се на тај начин с њом баца и нечиста сила (у једном бајању из села у Скопској котлини, бајалица док баје држи мало соли у руци, или је по мало баца у ватру).¹¹⁸ У другим случајевима, како се то нпр. верује у Бугарској, ко баца *со* у ватру, добиће очну болест.¹¹⁹ То значи, да се *со*љу може болест послати у ватру, али да се преко ње из ватре може и добити. Још један магијски обред, посведочен у Санџаку, говори о могућности да *со* симболички изражава *вертикалну осу*, слично веригама. У поменутом крају, у случају да се појави заразна болест, домаћица узима шаку соли и трипут је обноси око огњишта. Онда домаћин, попевши се на кров куће, ту *со* протура кроз димњак тако да она падне на огњиште. Три јутра узастопце, сви укућани наште срце лизнули би ту *со* говорећи: „Од Бога вијек, од овог лијек.“ Тада би угасили додашњу ватру и запалили нову.¹²⁰ Пошто је ова *со* отелотворење космичке осе, односно граница исконског реда, она се схватала као сакрална и „могла“ је прогонити сваког рушитеља таквог реда.

Да *со* може преносити сакралност сведоче и други обреди. Тако се у околини Врања, на Бадњи дан, ставља *грумен соли* поред огњишта да ту преноћи, а сутрадан, стуцана баца на њиву. Веровало се да ће таква њива обилно родити у тој години.¹²¹ Код Срба у Херцеговини, ако би посумњали да се у тору поја-

¹¹⁶ Владимир Бован, *Говорне народне шворевине*, Народна књижевност Срба на Косову, IX, Приштина 1980, стр. 67.

¹¹⁷ Jovanka Butovski, *Madija i njena primena u Bitolju*, Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Zagreb 1972, стр. 496. Слично бајање у истом месту забележио је много раније и В. Ангелов: СБНУ, XII, стр. 156.

¹¹⁸ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској кошлини*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 530.

¹¹⁹ Хр. Н. Даскалов, *Разни веровања, прекобјавана и др. От Тревна*, СБНУ, VII, 1892, стр. 140.

¹²⁰ Рабија Хасанбеговић, *Огњишће као култно месџо*, Развитак, VIII, бр. 6, Зајечар 1968, стр. 75.

¹²¹ Мих. М. Вељић, *Обичаји и веровања из Јовца, округ Врањски*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 390.

вила вештица, носили би со у цркву да је освештају, па је давали овцама као заштиту од тог зла.¹²² У Босни, кад се дете први пут почне износити из куће, 40 дана по рођењу, на прсима, под хаљиницом стављали су му неколико зрнаца *блаџословљене соли* да га чува од злих утицаја. По истом извору, млада невеста у Пољицама држала би у недрима „крштену со“ као заштиту од урока.¹²³ Руси су на Велики четвртак припремали „лековиту“ со (тзв. четверговая соль) и користили је преко године као заштиту од разних болести.¹²⁴ Код Бугара, да би се девојке заштитиле од чини и мађија, носиле су под појасом мало соли са Бадње вечери.¹²⁵

Со је у неким обредима облик симболичког испољавања *културе*, чиме се она одељује од *природе* по обележју *слано/неслао*. То се може илустровати са два примера из народног живота Бугарске. По једном запису, дете су трећег дана по рођењу „осољавали“ да би стекло отпорност против разних болести. Полагали су га на пелену и посипали сољу по свим деловима тела, а затим тако „осољено“ држали повијено до сутрашњег дана: „кад га расповију, цело тело му је бело“.¹²⁶ Други пример се односи на постављање стола. Пре изношења јела на сто се прво ставља *сланик*, јер ако њега нема, како се тамо веровало, ђаволи играју око стола.¹²⁷ Обичај, до данашњег дана присутан, да се у разним пригодама дочекују гости *хлебом и сољу* може се тумачити као вид заштите кућне чељади и њихове имовине од непознатих странаца. Наиме, ако је међу гостима преобраћени демон, једењем соли његова демонска страна се везује за ту со, па се на тај начин остварује „повратност“ – раширени принцип у магији да се демон усмери на самог себе а не на кућу која га прима. У источној и јужној Србији да покојник не би „однео“ богатство и срећу из куће, пре него што га однесу и сахране пропуштају му кроз рукав мало соли (понегде још и новац и жито).¹²⁸ У Лесковачком крају, они који су умрлом носили свећу, под мишком су држали *три вршића од куйине*,

¹²² Александар Петровић, *Мдра*, ГЕМ, XI, 1936, стр. 99.

¹²³ Тихомир Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗБ, LIII, 1938, стр. 179.

¹²⁴ А. Макаренко, *Сибирский народный календарь в этнографическом отношении*, Слб, 1913, и др.

¹²⁵ Д. Маринов, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, СБНУ, XXVIII, 1914, стр. 121-122.

¹²⁶ Ц. Гинчев, *Нещо по българската народна медицина*, СБНУ, III, 1890, стр. 121-122.

¹²⁷ Д. Маринов, *наведено дело*, стр. 140-141.

¹²⁸ М. Филиповић, П. Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗБ, LXVIII, 1955, стр. 84; Борислав Првуловић, *Посмртни обичаји у Тимочкој крајини*, Развитак, IX, бр. 3, стр. 76.

бели лук и со. При повратку кући требало је то да поједу као заштиту од туберкулозе.¹²⁹

Да со зауставља и „хвата“ болест говори и веровање из Куча у Црној Гори. По њему, *зрно соли* ако се стави испод узглавља човека који болује од запаљења ока (тзв. „бољока“) утицало би да та болест пређе на другога, али се ње ни болесник никад не би могао ослободити.¹³⁰ Као „хватање“ болести сољу, може се протумачити и један вид бајања од урока у македонском крају Железнику. Тамо су остављали со поред болесника да с њим „преспава“ а затим се над њом бајало. Таква со се називала „преспана сол“.¹³¹ У Црној Гори се такође бајало од урока сољу – бајалица успе со у суд и мешајући корицама бритве, баје.¹³²

Со, према неким магијским ритуалима, може носити и нека друга симболичка обележја. Тако у околини Ваљева, да би стока доносила на свет мушку младунчад, протурали су со кроз *разбој* (= женски *ѵринциј*), потом стављали у *чунак* (= мушки *ѵринциј*) и давали бременој стоци да лиже.¹³³ У Бугарској се веровало да поједине „мађоснице“ могу одузети туђој стоци млеко ако тамо где пролази туђа стока закопају у земљу *ѓрумен соли*.¹³⁴ То је још једна сличност с *вериѓама* помоћу којих су жене-вештице „одузимале“ туђој стоци млеко.

У соли се сусрећу супротности *ѵодземно/небеско*, *мокро/суво*, *ѓамно/свейло* и зато је она погодна као симболички преносилац како сакралног тако и демонског. Ова друга могућност може се илустровати и примером из Бугарске. Тамо је посведочено веровање да би се човеку искривиле вилице и уста, ако би спавао на *ѓрумену соли* уместо на јастуку.¹³⁵ По основи двосмерне могућности која се соли придаје у комуникацији човека са горњим и доњим светом, изграђен је и један ритуални облик утврђивања истине, који има обележје заклетве. Ако на неку особу падне сумња да је бацила чини другој ова, да би доказала неистинитост те тврдње, предлаже да *ѓази со и хлеб*.

¹²⁹ Драгутин Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 224.

¹³⁰ Стеван Дучић, *Живои и обичаји ѵлемена Куча*, СЕЗБ, XLVIII, 1931, стр. 524.

¹³¹ Ангелина Крстева, *Народнаѓа медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39-40, Скопје 1987, стр. 106.

¹³² Стеван Дучић, *наведено дело*, стр. 313.

¹³³ Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Еѓномеѓицина и еѓновейѓерина у неким селима на ѵаѓинама Ваљевских ѵлакина*, Народна здравствена култура СР Србије, св. 3, Београд 1980, стр. 197.

¹³⁴ Ц. Гинчев, *Неѓо по бѓлгарската народна меѓицина*, СБНУ, III, 1890, стр. 122.

¹³⁵ Ц. Гинчев, *наведено дело*, стр. 123.

Ако до тога дође, она гази по хлебу и соли на земљи и крстећи се говори да се њој самој деси то што је она „учинила“.¹³⁶ На тај начин со и хлеб постају спроводници зла, уколико је оно магијским путем створено те се оно усмерава према ономе ко га је створио.

БРАШНО

Брашно у народним бајањима има сличну функцију као *со*. Та сличност потиче од неких заједничких обележја која су нова за изазивање одређене симболике, а то су: *белина*, *йовезаносиј с водом* (*а йиме и с йодземним свейом*), *елеменати йреобраћања из „йриродноџ“ у „кулйурно“*, итд. Код брашна је важан начин настанка – тј. прелазак из *семена у йрах* уз помоћ културног медијатора – *воденице*.

Функција симболичког раздвајања нечисте силе од човека помоћу брашна види се у једном доста раширеном бајању од страха, које се у разним варијантама примењивало у Србији, Бугарској и Македонији. Бајалица постави болесника поред огњишта, узме у обе шаке по мало брашна и стиснутим песницама додирне његову главу у висини слепоочница. Затим му поставља питање да каже како се зове (нпр. Марко) и наставља с бајањем говорећи: „Од Маркова глава вадим упла.“ После тога му ставља руке на прса, на ноге и стопала говорећи да страх вади из тих делова тела. На крају, бајалица метне песнице на своје груди, *хукне у њих* (*в. бајалица*) и баци брашно из руку на чађави зид димњака. Пошто брашно остави траг на зиду, бајалица одгонета какав се лик показао и тиме утврђује од чега се болесник уплашио.¹³⁷ Неке бајалице од брашна којим су бајале месе лоптице од теста, стављају их у ватру и чекају да почну пуцкетати.¹³⁸

У Црној Гори, човек који је патио од грознице, одлазио би на непознати гроб носећи у једној шаци *брашна* а у другој *соли* и ту би сипајући брашно и со, говорио: „Ево ти брашна, мети качамака, ево ти соли, да га осолиш, и кад ти ово изио, тадар мене и грозница уфатила.“¹³⁹ Ако је човек боловао од неке те-

¹³⁶ М. Филиповић, П. Томић, *Горња Пчиња*, стр. 70.

¹³⁷ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 423–424; Драгутин Ђорђевић, *Живои и обицаји народни у Лесковачком крају*, стр. 150.

¹³⁸ Маринко Станојевић, *Из народноџ живоџа на Тимоку*, ГЕМ, VIII, 1933, стр. 69.

¹³⁹ Стеван Дучић, *наведено дело*, стр. 533–534.

шке и дуготрајне болести, у Македонији су позивали три, седам или девет свештеника који су му, у присуству све родбине, читали молитве над *брашном*. Сутрадан су од тог брашна месили хлебчиће и раздавали их суседима и родбини болесника.¹⁴⁰ Изрека „Смеје се као луд над брашном“ вероватно потиче од сличних обреда лечења.

Брашно се употребљавало и у гатању да би се утврдило да ли ће се наћи нека изгубљена ствар. Гомилица брашна загртала би се пепелом у огњишту, а касније, приликом одгртања гледало се да ли је брашно слеplено (=повољан исход), или је просуто по пепелу (=неповољан исход).¹⁴¹

У околини Врања, више главе покојника стављали су суд с *брашном* да не би, како се веровало, „однео са собом берићет“. Касније су то брашно давали стоци да поједе.¹⁴²

ХЛЕБ

Симболичка обележја која имају *со* и *брашно* пренета су и на *хлеб*. О томе говоре и веровања да хлеб може штитити од урока, па су зато на острву Хвару стављали комадић хлеба детету у повоју. Сељаци из околине Охрида носили су комадић *хлеба* у недрима ако би ноћу некуда одлазили ван куће, као заштиту да не нагазе на опасна бића, звана „џини“. ¹⁴³ Против уједа бесног пса записивана је у Србији магијска формула на корици хлеба, или је из сваке куће у селу узиман по један залогај посољеног хлеба и даван болеснику да поједе.¹⁴⁴

На Блиском истоку посведочена је магијска улога хлеба још у првом миленијуму пре нове ере. У бајању да мало дете не плаче, стављали су и *хлеб* поред његове главе. Пошто би три пута изговорили басму, тај хлеб су повлачили од дететове главе до ногу и бацали га псу да га поједе.¹⁴⁵ У лето 1994. бајалица из Кушића код Ивањице (зап. Србија) казивала ми је како она лечи плач код деце. За ту сврху умотавала је у парче белог платна: *со, хлеб, кашику, виљушку, нож, луч, босиљак и науд-*

¹⁴⁰ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 418.

¹⁴¹ Вл. Влаховић, *Вайра у гатању и веровању*, Записи, III, 1928, стр. 95.

¹⁴² Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, стр. 208.

¹⁴³ Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 204.

¹⁴⁴ Драгољуб Дивљановић, Јован Туцаков, Милена Михајлов, *Елементи етнографске науке на јужном Кучају*, стр. 152.

¹⁴⁵ *Лирическая поэзия Древнего Востока*, Москва 1984, стр. 70.

шраву. Тај замотуљак се стављао детету у креветац „и он одбије плач“.

ЈАЈЕ

Јаје у народним бајањима такође може имати функцију „одвајања“ и „превођења“ нечисте силе из социјалног у несоцијални простор. Раширен је ритуални облик терања градоносних облака *ускршњим јајетом*: „*Кад се облак на лед сирема, бабе машу на облак са јајетом „чуваром“ да се облак раздвоји...*“¹⁴⁶ У Славонији се веровало да ће се човек ослободити чирева ако се окупа водом у којој је стављено *јаје*, а затим воду пролије на раскрсници и ту остави јаје говорећи: „*Ко узме ово јаје, болести му и чиреве даје*“.¹⁴⁷ Јаје које остане испод квочке после извођења пилића (мућак) коришћено је на Косову за лечење болести „мицине“. Њиме су три пута додиривали оболело место а затим земљу и говорили: „*Ово јајце остјанало једно под квочку, ово да не буде ниједно*“.¹⁴⁸ Ако се детету надује стомак, банатске Хере су такву болест називале *шрџија* или *јоџанија* и лечили је магијским поступцима у којима се употребљавало *јаје*. За ту прилику јаје су везивали концем од конопље чија је дужина била једнака висини детета које су лечили, и спуштали га у воду да се обари. Прохлађеном водом у којој се јаје барило месили су погачу а остатак воде наливали у боцу и око њеног грлића намотавали конач с јајета. Затим је бајалица квасила прсте том водом и превлачила их преко дететових лица, руку, ногу и стомака. Када би тако прешла три пута рукама преко детета, скидала је конач с боце и стављала га на плот у дворишту говорећи: „*Не ширим овај конач, већ (име болесника) шрџију*“.¹⁴⁹

У многим традицијама среће се мит да је свет створен из јајета. У ствари, јаје се не јавља на почетку тог стварања, већ се хаос обликује у јаје које се затим дели на Небо и Земљу. Оно симболички изражава принцип реда где су јасно изражене разлике. Јаје је и симбол периодичне обнове природе, оно је ново рођење. Управо симболика „поновног рођења“, као вид потпу-

¹⁴⁶ М. Шкарић, *Живот и обичаји „иланинаца“ под Фрушком гором*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 138.

¹⁴⁷ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 155.

¹⁴⁸ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, Vranje 1986, стр. 480.

¹⁴⁹ Милорад Марчетић, *Народна медицина и вејшерица*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 324.

ног раздвајања, присутна је и у народним бајањима. Међутим, ако се траже помагачи из хтонског света, као што је то чест случај у љубавној магији, онда јаје добија додатна обележја: *боји се у црвено, закопана се и држи извесно време у ђубришију*, бира се *родино јаје*, итд.

ПРЕДМЕТИ С ОГЊИШТА

ВЕРИГЕ

Важан круг предмета за бајање потиче с огњишта које је још у преисторији било култно место. Значај огњишта потиче од његове могућности да заједно с димњаком (димом) представља *космичку осу* која спаја три нивоа света – небески, земаљски и подземни. Полагањем жртва-паљеница на огњиште, преко дима и мириса, људи су „остваривали“ везу с небеским светом. У исто време, кроз дубину пепела водио је пут до царства мртвих. Ту осу најчешће предметљују *вериге* (*комошире*), преко којих се социјална стабилност доводи у везу с космичком стабилношћу. Отуда веровања да се љуљањем или окретањем верига може изазвати сукоб међу укућанима. По веровању Срба граничара, ако неко жели да посвађа укућане, треба трном да такне њихове вериге: „*Одмах ће се сва дружина завадиши – хоће међу се да се ђокоље*“.¹⁵⁰ У исто време, помоћу верига се спречавало и зло које је могло задесити домаћинство. У Пожешком крају у Србији, ако петао запева у невреме (пре него што укућани легну да спавају), сматрало се да је „неки зао човек пошао на кућу“. Да би то спречили, најчешће су ножем ударали у *вериге* да би се пут злом човеку окренуо на неку другу страну.¹⁵¹ Да би био мир у кући, на Бадње вече, укућани су се ритуално љубили – двоје по двоје држећи се за *вериге*. У неким местима на јадранској обали и острвима спроводио се покладни обичај под именом *свишљање комозира*: тога дана су скидали вериге с огњишта и, с образложењем да их чисте, вукли их по путу, а затим прали.¹⁵² Код Срба се обележава црквени и народни празник под називом „Часне вериге“ (пада 16. јануара), познат још под именом „Јужице и верижице“ и сл.

¹⁵⁰ Никола Беговић, *Животи Срба граничара*, „Просвета“, Београд 1986, стр. 278.

¹⁵¹ Момчило Тешић, *Народни животи и обичаји Пожешког краја*, „Развигор“, Пожега 1988,

стр. 17.

¹⁵² Zorica Rajković, *Обичаји отока Zlarina*, Povijest i tradicije otoka Zlarina, Zagreb 1982, стр. 550.

Празнује се најчешће од грома. Иначе, када сева муња, у околини Сврљига се каже „пушта вериге“. У обичајном праву код Црногораца и Албанаца су, када би изасланици дошли у кућу где је неко убијен, а с циљем да преговарају о помирењу и „опросту крви“, прво скидали капе и *врџели их око вериџа*. По истом извору, у Херцеговини је био обичај да се жена која жели да преговара да се крвна освета не спроведе, не избацује из куће увређеног ако је успела да се *дохвајти за вериџе*.¹⁵³ У неким местима Србије би младу, када први пут уђе у кућу, доводили до огњишта и додиривали *вериџама* по глави. У Црној Гори, када би купили великог петла, да не би побегао, прво би га три пута окретали око *вериџа*,¹⁵⁴ у околини Лесковца, а и у другим крајевима Србије, ако се чобанину изгуби стока, он је *ћутићећи и жмурећи иза себе везивао вериџе*, верујући да тиме везује уста вуку да не поједе стоку.¹⁵⁵ У Пољицама се веровало, ако у кућу уђе жена-вештица, неће знати да изађе из куће уколико неко *окрене вериџе наопако и стави метлу иза вратица наопако*.¹⁵⁶ Код Куча, у Црној Гори, био је обичај да ако неко умре, да се *скину вериџе* и ставе преко њега да се не би повампирео.¹⁵⁷ У обреду „откупљивања роба од гроба“ везиван је живи брат за мртвог *вериџама* (први је лежао на поклопцу а други у ковчегу).¹⁵⁸ Нека веровања о огњишту и веригама описали су у својим радовима М. Стојковић¹⁵⁹ и Т. Вукановић.¹⁶⁰

Вериге су коришћене и у неким облицима магијског лечења. На Црногорском приморју, ако детету изађу *баџе* (шкрофуле), старија жена би га износила увече на праг куће, кад се појаве звезде, и *вериџама* би прекрстила оболело место говорећи: „Ноћас жлијезда и звијезда, сјутра ни жлијезда ни звијезда.“¹⁶¹

¹⁵³ Нико Мартиновић, Валтазар Богишић, *Историја кодификације црногорског имовинског права*, Цетиње 1958, стр. 153–154.

¹⁵⁴ Тихомир Р. Борђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа II*, Београд 1958, стр. 64.

¹⁵⁵ Петар Ж. Петровић, *Живои и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 329; Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 551.

¹⁵⁶ Тихомир Р. Борђевић, *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ, LXVI, 1953, стр. 11–12.

¹⁵⁷ Тихомир Р. Борђевић, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ, LXVI, 1953, стр. 167.

¹⁵⁸ Радован М. Маринковић, *Два народна обичаја из Драгачева*, Градац, XII, бр. 66–67, Чачак 1985, стр. 82.

¹⁵⁹ Милан Стојковић, *Комоштре*, ЗНЖ, XXVII, sv. 2, 1930, стр. 232–242.

¹⁶⁰ Татомир Р. Вукановић, *Огњиште као lararium у фолклору Јужних Словена*, Студије из балканског фолклора, Врањски гласник, Врање 1971, VII, стр. 174–193.

¹⁶¹ Miloš M. Jovović, *Crnogorski prilozii. Iz Bara i barske okolice u Primorskoj nahiji*, ЗНЖ, I, 1896, стр. 105. Слично је и у Босни: Миленко С. Филиповић, *Живои и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗБ, LXI, 1949, стр. 298.

Код Срба на Косову, бајалица док би бајала од болести „црвени ветар“, држала би се за *вериџе*.¹⁶² Горанци, њихови суседи, пропуштали су воду кроз *вериџе*, хватали је у суд и стављали под кућну стреху да преноћи, а преко суда су стављали нож. Ујутру су ту воду давали болеснику да пије.¹⁶³ У Имотској крајини, ако је жена имала тежак порођај, рукама се хватала за *вериџе*, док би домаћин напољу пуцао из пушке.¹⁶⁴ У Далмацији се веровало да мђра (*в. нечисџа сила*) не може ући у кућу ако су на вратима прекрштене *вериџе*.¹⁶⁵ Код банатских Хера се веровало да жене „чаралице“ могу да измузу млеко из туђе стоке тако што „музу“ *вериџе*. После тога се у вименима измужене стоке појављује крв.¹⁶⁶ У врањском Поморављу је мајка којој умиру деца повијено новорођенче умотавала у *вериџе* и остављала на пут – ко први наиђе и види дете, морао је да му одвезе вериге и да се прихвати кумства.¹⁶⁷

Веригама се, по народном веровању, могло магијским путем утицати и на промену временских прилика. Код Срба и Бугара *изношење вериџа* био је један од начина заустављања градоносних облака.¹⁶⁸ У Левчу и Темнићу се веровало да прекомерну кишу може зауставити девојка која обеси на *вериџе* испечену глисту, преко средине везану црвеним концем.¹⁶⁹ Према једном предању, зиме су сада далеко топлије него раније зато што су свети Сава и свети Петар променили *вериџе* – Савине вериге мало су расхладиле лето, а Петрове отоплиле зиму.¹⁷⁰

Очигледно је да вериге имају вишеструку симболику: изграђене су од *џвожђа* (чврстина, поузданост), састављене од *беочуџа* (јединство, змијска савитљивост), везане су за *вајру* и стављене у вертикалан положај на граници унутрашњег (заштићеног) и спољашњег (незаштићеног) простора; пут су од пепела у огњишту (где се могу скривати вештице) до небеског пространства којим управља Громовник – зато могу бити и његово оруђе, али и оруђе божанстава која комуницирају с људима или одводе њихове душе у царство мртвих; оне везују и раз-

¹⁶² Татомир Вукановић, *Огњишџе*, стр. 179.

¹⁶³ Татомир Вукановић, *Огњишџе*, стр. 181.

¹⁶⁴ Dinka Alaupović Gjeldum, *Обиџаји и веровања везани уз кућу у Имотској крајини*, Прилози повјести умјетности у Далмацији, бр. 26, Split 1986–1987, стр. 536.

¹⁶⁵ Татомир П. Вукановић, *Огњишџе*, стр. 179.

¹⁶⁶ Миленко С. Филиповић, *Вера и црква у живоју банайских Хера*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 287.

¹⁶⁷ Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗБ, LXXXVI, 1974, стр. 256.

¹⁶⁸ М. Арнауод, *Кукери и русалии*, СБНУ, XXXIV, Софија 1920, стр. 193.

¹⁶⁹ С.М. Мијатовић и Т. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 108.

¹⁷⁰ Веселин Чајкановић, *Српске народне умољворине*, СЕЗБ, XLI, 1927, стр. 383.

везују постајући отелотворење космичке стабилности и реда. Зато, по предању, нико није могао да изађе из цркве где су биле мошти светога Саве а да не пољуби вериге које је на њивот даривао сиромашан човек.¹⁷¹

У бајањима су употребљавани и неки други предмети везани за огњиште и ватру: *вайраљ (жарач), ожеџ (кукач)*¹⁷², *усијана њосијка (ашов за жар)*¹⁷³, *ивер од лојаше којим се сџавља хлеб у њећ*¹⁷⁴ итд. Они су најчешће замена за ватру и њима бајалица обично исказује претње болестима.

МРТВАЧКИ ПРЕДМЕТИ

Придавање атрибута хтонског света демонском у народним бајањима, представља и облик његовог раздвајања од људског света. Зато се као погодна и очигледна средства за такво раздвајање користи широк круг предмета везаних за покојнике, који се називају „мртвачки предмети“. Многи магијски поступци се изводе на гробљу, или поред тзв. „незнаних гробова“ (в. *џросџор; ѓробље*). Смисао ових поступака је да се нечиста сила, преко мртвих, спроведе у други свет, као сигуран начин да она неће поново ући у људе. Једна бајалица, говорећи о начину свога бајања, истиче и сличност између бајања и посмртних обреда: „Бајем са нож црнокоричаст, па да, ондак, треба *џамјан, џа ондак џреба босиљак, џа све узмеш џо лејо, џа узмеш кадионицу, као да оћеш да кадиш кад умре...*“¹⁷⁵

Кад се баје „од гушу“, у Шумадији се употребљавао *сајун* и *чешаљ којим је мрџвац сџреман*.¹⁷⁶ У врањском Поморављу бајали су *сајуном којим је кујан и бријан џокојник и ивером од мрџвачкоџ сандука, или од ашова којим је којан ѓроб*.¹⁷⁷ *Мрџвачким кољивом* у околини Лесковца мазали су израслине на рукама, тзв. „тртке“.¹⁷⁸ Онима који имају болесне крајнике у Левчу се као лек препоручивало да поједу *јабуку с мрџвачкоџ*

¹⁷¹ Владимир Ђоровић, *Свети Сава у народном џредању*, „Народно дело“, 1990, стр. 190–191.

¹⁷² Петар Ж. Петровић, *Живој и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 351.

¹⁷³ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, стр. 549.

¹⁷⁴ Милорад Марчетић, *Народна медицина и вејшерина*, Банатске Хере, стр. 321–325.

¹⁷⁵ Милосав Славко Пешић, *Ни џраве нису ко џијо некад беху*, Расковник, VII, бр. 26, Београд 1980, стр. 63.

¹⁷⁶ Сребрица Кнежевић, Милка Јовановић, *Јарменовци*, СЕЗБ, LXIII, 1948, стр. 127.

¹⁷⁷ Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, стр. 463.

¹⁷⁸ Драгутин Борђевић, *Живој и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 223.

барјака.¹⁷⁹ У подножју Фрушке горе свиленом марамом из гроба опасивали су онога ко има грчеве у стомаку.¹⁸⁰ У лечењу падавице на Косову су коришћени комад одела обешеног човека или комад конојца на који се обесио.¹⁸¹ Овде су у бајању још употребљавали: одело њокојника („џустје хаљине“) – њиме су трљали кожно болест „сугреб“ а затим би га бацили на кућни кров,¹⁸² затим њреслицу умрле жене (у лечењу плача код деце)¹⁸³ итд. За терање градоносних облака у Санџаку су користили мараму којом су била њокојнику везана усџа.¹⁸⁴ У Босни су, ономе ко има „увећану гушу“, везивали око врата ниџ из мрџвачког њокрова.¹⁸⁵ У Македонији су против кашља везивали детету око врата црни конац који је осџао недоџреден њосле смрџи жене.¹⁸⁶ Такође у Македонији, брадавице су лечили с џри џшенична зрна из кољива сџремљеног за њокој душе¹⁸⁷ а падавицу исџуцаном косџи с гробља.¹⁸⁸ Ако човеку трну руке, у Славонији се препоручивало да их опере у води којом је куџан мрџвац.¹⁸⁹ У неким бајањима у Бугарској коришћени су коса од умрле жене, кора од дрвеџа о које се човек обесио, део одела уџоџљеника¹⁹⁰, или пак, цвеће с незнаног гроба, џрсџен, койча или косџи из гроба.¹⁹¹ У бајању од заушки у Бугарској су окруживали оболело место кошћу из незнаног гроба, па је затим поново враћали на своје место.¹⁹² У западној Србији, у околини Ивањице, приликом бајања од уједа змије, уједено место је додиривано мрџвачким џрсџеном или каменом који је враћан на своје место.

¹⁷⁹ Велибор Лазаревић, *Ваља се – не ваља се. Народна веровања из Сџарог Левча*, Расковник, бр. 26, 1980, стр. 27.

¹⁸⁰ Милош Б. Шкарић, *Живоџ и обичаји „џланинаца“ џод Фрушком грором*, стр. 140.

¹⁸¹ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подгорми*, стр. 578.

¹⁸² Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, стр. 482.

¹⁸³ Srebriца Кнежевић, *Narodna medicina u selima Siroćke župe*, Acta historica medicinae, II, sv. 1, Beograd 1962, стр. 122.

¹⁸⁴ Миленко С. Филиповић, *Различитџа еџнолошка грџа из Црне Горе и Санџака*, СЕЗБ, LXXX, 1967, стр. 206.

¹⁸⁵ Миленко С. Филиповић, *Живоџ и обичаји народни у Височкој нахији*, стр. 298.

¹⁸⁶ Марко К. Цепенков, *Народна верувања*, Македонски народни уморворби, IX, Скопје 1980, стр. 301.

¹⁸⁷ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 320.

¹⁸⁸ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, стр. 126.

¹⁸⁹ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, стр. 164.

¹⁹⁰ Ђордан Захариев, *Кјостенџилско крайце*, СБНУ, XXXII, 1918, стр. 148–149.

¹⁹¹ Гинка Димкова, *Народни лечителки – баячки*, стр. 62.

¹⁹² Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на џякои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей, 24/ 39. Варна 1988, стр. 168.

Неки мртвачки предмети ушивани су у одело и ношени као хамајлија.¹⁹³ Некад су овакви предмети узимани на посебан начин. Тако у околини Скопља, *ирсиен мрџвоџ човека* узиман је с гробља устима и кроз њега су, зарад опчињавања, „прогледавали“ – девојка момка или обрнуто.¹⁹⁴

Једно од важних обележја *мрџвачких предмета*, значајно за њихову симболичку функцију у бајањима, јесте *немогућности њиховоџ умножавања*, која асоцира на немогућност рашћења и размножавања. Тиме се јасно исказује прекидност, односно захтев за трајно раздвајање човека с нечистом силом. По истој основи у овај круг предмета могу се уврстити и *нејрим калем* (калемљена гранчица која се није примила на туђем стаблу) и *восак од изумрлих њчела*, који су такође употребљавани у бајању.¹⁹⁵

ДЕЛОВИ ЖИВОТИЊА

У неким бајањима употребљавани су у функцији исказивања симболике раздвајања и делови појединих животиња. Њихов избор условљен је положајем који дата животиња има у оквиру глобалног система симболичког статуса животиња у моделу света. Ово питање је предмет посебне расправе која је резимирана у краћем објављеном раду.¹⁹⁶ За симболику изабраног животињског дела важан је и положај тог дела у односу на тело у целини. Обично су бирани *јериферни, доњи, задњи, њокривени, леви делови тела*, као нпр. *јерје, длаке, зуби, доња лева вилица, крило, реп, змијска кошуља, њужева кућица, роџ* итд.

Најчешће је у бајању коришћено *јеро од кокошке*, обично од црне¹⁹⁷, понекад од беле¹⁹⁸, а понекад су постављани и други захтеви – *да је јеро само исјало из живе кокошке*¹⁹⁹, *да се њри јера сасјаве*²⁰⁰ итд.

¹⁹³ Stevan Simić, *Ћивање живота. Prilog narodnoj medicini u Kratovu*, Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU, Zagreb, N.Z. 51, str. 16; такође: Драгутин Ђорђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 125.

¹⁹⁴ Миленко Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској коштини*, стр. 525; Драгутин Ђорђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 233.

¹⁹⁵ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 298-299.

¹⁹⁶ Љубинко Radenković, *The Symbolical Status of Animals in Folk Magic, The Magical and Aesthetic in the Folklore of Balkan Slavs*, Belgrade 1994, стр. 21-26.

¹⁹⁷ Петар Ж. Петровић, *Животи и обичаји народни у Гружи*, стр. 351.

¹⁹⁸ Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 79.

¹⁹⁹ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 549.

²⁰⁰ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 359.

Од једне бајалице из околине Јагодине у Србији добио сам две лобање – од *лисице и лисца*, које је она потапала у воду заједно са „светијованско венче“ а затим том водом купала болеснике а лобањама их запајала.

БИЉКЕ

Пошто су у непосредној вези са земљом, биљке изражавају њену снагу и моћ. Оне су под патронатом женских митолошких бића која се могу класификовати и као териоморфна бића. Оне, међутим, могу својим положајем конкретизовати и космос. Тако се преко дрвета симболички исказују три ступња космоса: *кореном – њодземни свеи, сѣаблом – свеи живих, врхом и гранама – небески или свеи богова*.

Зависно од животног простора који заузимају, поједине биљке могу својом појавом симболизовати један од ступњева космоса: *гљиве и кријоласије биљке* најбоље изражавају хтоничност, *биљке њузавице* или „лозасте биљке“ заузимају средњи положај и као такве погодне су за функције медијатора, док *високо и усјравно дрвеће* симболизује осу *земља/небо*. Осим ових, биљке своја главна симболичка обележја добијају по: *времену сазревања, брања или сече; њо мирису и укусу; њо начину обраде; њо боји; њо ојровносии–неојровносии*, итд. Ова питања су делом разматрана у два објављена рада²⁰¹, а делом су предмет посебне расправе.

Биљке које се најчешће употребљавају у бајањима су: *босиљак, конойља, бели лук, ражана сламка, киѣа цвећа, венац од ѣправа, разно семе (кукуруз, ѣасуљ, боб, ѣајрика, јечам), као и ѣосебне лековије биљке*.

ДЕЛОВИ ЉУДСКОГ ТЕЛА, ОДЕЋА И ОБУЋА

У бајању, али и у извођењу других магијских радњи, коришћени су и неки делови људског тела (*коса, длаке, нокѣи*), као и *млеко жене, сѣрма, урин*, итд. Сличну симболичку функцију имали су и делови одеће и обуће: *ѣојас, марама, ојанци, чараје* и др. Њихов избор диктиран је општом симболичком предста-

²⁰¹ Љубинко Раденковић, *О значењу једног сакралног ѣексиа о конойљи или лану код словенских и балканских народа*, Научни састанак слависта у Вукове дане, књ. 11, МСЦ, Београд 1981, стр. 207–217; Љубинко Раденковић, *Чудошворна лоза хилендарска*, Етнолошке свеске, VII, Београд–Топола, 1986, стр. 47–52.

вом о људском телу. Та представа заснивала се на *одевен*ом човеку. По тој основи људско тело је делио *појас* на две половине – *горњу* (*чистију*) и *доњу* (*нечистију*). Зато је *појас* добио важну медијалну функцију и постао предмет високог семиотичког статуса (испод њега су ношене хамајлије, коришћен је у магијској заштити против *море*, *чуме*, *вукова*, итд.). Појас се схватао и као *мера човека*, па је могао и замењивати човека или преносити нека његова својства (нпр. опасивање поповим појасом и сл.).

Осим вертикалне поделе људског тела, од значаја је била и хоризонтална – *на десну и леву страну*, као и по опозицијама *центар/периферија* и *предња/задња страна*. Свакако да се за бајања били погодни они делови тела који су, по неком свом обележју, асоцирали на нечисту силу (*лева рука*, *домали прсти*, *лева нога*, *длаке са скривених делова тела*, *чињење неке радње позади тела*, итд.). Ово питање било је предмет посебне расправе.²⁰²

ПРЕДМЕТИ КОЈИ ПРОИЗВОДЕ ЗВУК

Погодни предмети за раздвајање нечисте силе од људског света су и они *који производе звук или буку*. Такав избор потиче од схватања да су свет мртвих и свет демонске силе простор тишине (в. *проспир*; *успина гора*). Најчешће су овакви предмети коришћени за терање градоносних облака, јер је постојала представа да такве облаке воде зле душе, или оне које су залутале у људски простор. Буком и другом претњом требало их је опоменути да то није њихов простор. У ту сврху су најчешће коришћена: *звона*, *спирељачка оружја*, *звондени предмети*, итд.

У Срему су многе цркве набављале четири звона, а једно од њих звонило је само на богослужење и када се појаве градоносни облаци, тј. није се смело оглашавати кад неко умре. Једино тако је могло да растерује градоносне облаке, како се веровало, у којима је „градоносна аждаја“.²⁰³ Као вид заштите од мдре помиње се и цртање „Соломуновог узла“ (шестокраке звезде)

²⁰² Љубинко Radenković, *Die Symbolik des menschlichen Körpers in der südslawischen Zauberspruch-Tradition*, Körper, Essen und Trinken im Kulturverständnis der Balkanvölker, *Balkanologische Veröffentlichungen*, Band 19, Osteuropa – Institut an der freien Universität Berlin, Berlin 1991, стр. 183–193.

²⁰³ Глиша Бабовић, *Оролик*, СЕЗБ, LXXVI, 1963, стр. 83.

уљем од звона на вратима спаваће собе,²⁰⁴ или мазање прса тим уљем.²⁰⁵

МЕТАЛИ

Од метала у бајању се употребљавају *олово, гвожђе, сребро, злато, бакар и жива*. Главна обележја по којима се гради симболика метала јесу *порекло и њихова боја*. Сматра се да култна улога *гвожђа* долази од првобитно употребљаваног „метеорског гвожђа“, јер је техника достизања високе температуре за топљење руде и ковање „земаљског“ гвожђа касно освојена. Зато се оно могло везивати за *небеског бога*, који се сматрао и противником демонске силе. Додатни елементи у грађењу ове симболике јесу и *швардоња*, као и прављење предмета од гвожђа који служе за *сечење, резање, одвајање нечега*.

Олово је било погодно за магијске ритуале због лаког топљења и промене облика, као и због своје *сиве боје* која се могла схватити као средина између обојеног и необојеног (светлог). Најчешће се употребљавало за „салевање страве“ – односно за утврђивање узрочника претрпљеног страха код деце (кашика растопљеног олова изливана је у воду, а затим је бајалица одгонетала у какав се лик оно створило).

Сребро је схватано као симбол постојане чистоће – из стања тамњења лако се враћа у белину, што је идеална могућност да се тако представи и оболевање и оздрављење човека.

Злато је најпостојаније у очувању облика и жућкасто-црвенкасте је боје, па је као такво асоцирало на хтонски свет, који се схвата као сталан и непроменљив. Оно је везано и за *вајру*, као и за *хионске живојиње* – *змију и змаја*.

Жива је по свом облику подсећала на представу о демонском бићу „живаку“, па су је неки бајачи у источној Србији по тој основи и користили.

И код метала се симболика често надограђује и другим симболичким обележјима, нпр. да олово мора бити испалено из турске пушке, или да је златник од мираза, итд. Питање симболике метала у народној магији предмет је посебне расправе ван ове књиге.

²⁰⁴ J. Milčetić, *Vjera i osobita bića. Mdra i polegač*, ZNŽ, I, 1896, стр. 236.

²⁰⁵ Татомир Вукановић, *Вештица, Мий и шрагиција о вештицама балканских народа*, Стварање, XLIII, бр. 10, Титоград 1988, стр. 959.

ПРЕДМЕТИ ВРЕМЕНСКОГ РАЗДВАЈАЊА

Предмети везани за неко *границно време*, после кога наступа промена, такође су погодни за бајање. То је обично време наступања великих *календарских празника, зајим свадби, као и време помрачења сунца и месеца.*

БОЖИЋНИ ПРЕДМЕТИ

Често се у бајањима користе предмети везани за *Бадњи дан и Божић*, јер се тада, по народним представама, завршава један круг времена и почиње нови. Бадње вече представља свечаност испраћаја Старог времена (Старог бога) и „угошћавање“ умрлих предака, који се, заједно с одласком тог времена, враћају у свој простор. С Божићем се рађа Ново време, *нови ред*, настао из хаоса распаднутог времена коме се придаје иста *сакрална снага* као почетку стварања Васељене. Отуда су предмети везани за то временско „распадање“ и „додирнути“ сенкама умрлих предака погодни за обављање симболичке функције неповратног раздвајања човека од разних болести и других штеточина. Најчешће ту функцију обавља *бадњак*.

На Косову се веровало, ако неког „налаје бесно псето“, треба га лечити запајањем воде преливене преко *бадњака*. Тамо су чували парче *бадњака* ако би се преко године појавила свињска болест „грњица“ – у том случају стављали су то парче свињама у храну.²⁰⁶ У источној Србији, у бајању „од пробода“, болесник је пио воду у којој је прокувано *иверје ирбушеног бадњака*.²⁰⁷ Болесну децу од урока у јужној Србији прскали су водом из земљаног суда у којој је поново угашен *иоджарен бадњак*.²⁰⁸ У Левчу се веровало да се може зауставити падање града ако „непорођено“ чељаде из куће изнесе напоље софру или лопар и на то метне: кашике, хлеб, *кору од бадњака и мало божићне сламе*.²⁰⁹ Као средство за бајање и код Бугара се употребљавао *ивер од бадњака*.²¹⁰

²⁰⁶ Јанко Ђорђевић, *Обичаји и веровања из Сиринићке жупе*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 398.

²⁰⁷ Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљичког Тимока*, САНУ, Посебна издања књ. CCCLXXX, Београд 1965, стр. 35.

²⁰⁸ Милана Ђернелић и др., *Етномедицина и етноветерина Пољанице и околине Гњилана*, Народна здравствена култура у Србији, св. 4, Београд 1980, стр. 155, 167.

²⁰⁹ С.М. Мијатовић и Т. М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 108.

²¹⁰ Гинка Димкова, *наведено дело*, стр. 62.

Осим бадњака, у бајању су још коришћени: *ѝарче од бадњи-данског колача*²¹¹, *ѝрице од брашна добијене уочи Бадње вечери*²¹² итд. У Левчу су сушили и остављали гркљан („јабучицу“) од закланог *ѝрасеѝа божићњара*, за случај да завлада зараза гушобоље, када се сматрало као добра заштита да се попије мало воде сипане кроз тај гркљан.²¹³ У околини Јагодине, у бајању је коришћена доња лева вилица прасета *божићњара*.

ЂУРЂЕВДАНСКИ, УСКРШЊИ, СВЕТИЈОВАНСКИ ПРЕДМЕТИ

За велике пролећне празнике – Ђурђевдан, Ускрс и Свети Јован (Ивањдан) везани су и поједини облици магијске заштите, који обично нису у поседу бајалица, већ су свима познати. Са тих празника чувају се и неки предмети који се касније користе у бајању, нпр. *ѝрво црвено обојено јаје, ивањдански венчић, узљен с ивањданске вайѝре*, итд. (в. време). У Лесковачком крају се сматрало да су убране траве на Ђурђевдан лековите, а посебно оне које уберу *младе невесѝе* које су те године доведене у село.²¹⁴ У селима јужног Кучаја се веровало да ако се спали *конац из крѝе* којим су опрани судови на Чисти понедељак и ако мало тог пепела попије жена, да ће јој се повратити „прање“.²¹⁵

СВАДБЕНИ ПРЕДМЕТИ

Сакралну вредност имају и неки предмети који потичу са венчања и као такви се користе у бајању. У Хомољском крају, ако дете болује од „сугреба“, мајка га је, ради излечења, *венчаном хаљином* три пута трљала по телу.²¹⁶ У Славонији су оног који болује од болести под именом „просади“ или „санђије“ везивали у висини ребара *венчаном марамом*.²¹⁷ У овом крају се у бајању користио и *венчани дукаѝ*.²¹⁸

²¹¹ Драгутин Ђорђевић, *Живоѝ и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 156.

²¹² Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, Vranje 1986, стр. 499.

²¹³ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ XVII, 1911, стр. 534.

²¹⁴ Драгутин Ђорђевић, *Живоѝ и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 153.

²¹⁵ Милена Михајлов и Јован Туцаков, *Народно лекарсѝво на јужном Кучају кроз векове*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 109.

²¹⁶ Сава Милосављевић, *Обичаји срѝског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 109.

²¹⁷ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 161.

²¹⁸ Josip Lovretić, *navedeno delo*, стр. 163.

Узимањем „венчаних предмета“ оживљава се време „једног“, које се супротставља каснијем времену „множине“, чиме се жели зауставити умножавање болести. Такође, свадба у својој симболици има и елемент „умирања“ – девојка се преводи из једног простора у други и „умире“ да би васкрсла као жена која рађа и преко које се наставља друга породица. Сведочанства тог „умирања“ су „венчани предмети“ који изнесени у друго време оживљавају оно из кога потичу. Тиме се нечиста сила жели преместити и обухватити тим непродуктивним и спутавајућим временом које треба да изазове и њено нестајање.

ПРЕДМЕТИ ИЗ ВРЕМЕНА ПОМРАЧЕЊА МЕСЕЦА И СУНЦА

Помрачење месеца у народу се схватало као напад злих бића (ала) на месец, која га „једу“. Пошто је то и сукоб два космичка начела – поретка и хаоса – у коме побеђује начело реда и целовитости, онда и време тих дешавања има посебну, сакралну вредност. Ствари које се тада створе и намене за магијску употребу, у другим ситуацијама су могле деловати на успостављање нарушеног поретка и обнову раније целовитости. Од значаја је и однос који су поједине врачаре имале према месецу. Веровало се да неке од њих могу скинути месец и помустити га (в. *бајалице*).

У време помрачења месеца у Левчу и Јадру бајалице су припремале *колачић од њшеничног брашна*, тзв. „изед“, којима су лечиле болеснике од падајуће болести.²¹⁹ У Хомољу су бабе које се баве бајањем у то време припремале посебан квасац и „ојачавале“ *бриџвицу* за бајање.²²⁰ За ту прилику су се састајале три бабе у кући најмлађе од њих. Најмлађа је доносила воду с реке или потока захватајући је са три места. Ту воду би сипале у тепсију коју је неком донео кум удовац на свадбу. Тепсију с водом су остављале у дворишту, на трокракој столици, али тако да с обе њене стране буде по једно родно дрво, али да је не заклања гранама. Уз даљу, сложену процедуру, бабе су правиле и сушиле квасац од непросејаног кукурузног брашна. Касније су тај квасац давале као лек од разних болести. Неке бајалице су „ојачавале“ или „усиљавале“ нарочиту *бриџвицу* која је начињена на празник Св. Вартоломеја (11. јун) од десног

²¹⁹ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, стр. 560; Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 495.

²²⁰ Сава М. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, стр. 397-401.

рога црног овна. Ту бритвицу су спуштале у тепсију с водом, која је за ту прилику изнесена напоље, и док траје „једење месеца“, бајалица је гледала *бритвицу* и шапутала: „*Кано шито њебена, божја свејлоношо, не могу нишита учиниши небески ђаволи и але, иако да не може никаква болештина нишита учиниши онем, над којем се њринесе ова бритвица. Усили је, месече, ојачај је, месече, освети је месече!*“²²¹

У Бољевачком крају, у време помрачења месеца узимали су мало земље испод стопала десне ноге и чували је као лек. У случају неке болести потапали су је у води и раствор давали болеснику да пије као лек.²²² Према истом извору, у време „кад се једе сунце“ умеси се с мало брашна и плувачком колачић који се такође, у случају болести, растопи у води која се даје болеснику да пије.

ПРЕДМЕТИ У ФУНКЦИЈИ ПРЕОБРАЋАЊА

Предмети чија се практична функција може на симболичком нивоу означити „као они који преобраћају неки део *природе у културу*“, тј. нешто преводe из једног стања у друго, по тој основи уклапају се и у комуникативни систем бајања. Они, као и други медијатори, имају двострану окренутост – према људском свету и према свету дивље природе. По позицији они одговарају положају који има *бајалица*, па зато није необично што их она прихвата и као своју замену. У такве предмете могу се убројати: *кашика*, *сито* и *решето* и *предмети везани за њедење и њкање*.

КАШИКА

Постоји више могућности да се кашика укључи у невербални језик симболичког изражавања. По намени – служи за кување, при чему се храна из сировог стања (= туђе) претвара у кувано (= своје), она је елеменат преобраћања *природе у културу*. Њоме се таква храна и једино узима постајући на тај начин продужетак руке. По томе би се могла назвати „узимача“. Вероватно је због тог обележја формирана забрана употребе кашика на Бадње вече, јер се тада храна спрема и даје прецима.

²²¹ Сава М. Милосављевић, *наведено дело*, стр. 399-400.

²²² Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 334.

Да има основе за такву тврдњу сведочи и деоба хране на задущницама у јужној Србији. Жене су делиле храну једна другој само једном кашиком – свака која прими кашику стављала би мало од тог јела на земљу и говорила: „Вечна памет, лака му земља.“²²³

Пошто је кашика схватана као „продужетак руке“, чиме јој се придавала велика важност за одржање живота, она се у симболичком смислу могла опажати и као замена за човека. Код Црногораца из Враке постојала је клетва: „Ложица му се сломила“ (тј. дабогда умро).²²⁴ Бајалица из Драгоцвета код Јагодине саопштила ми је 1987. године како мајка може бајати свом детету: прво мора метнути кашику за појас и рећи: „*Ложица му мајка, ја сам му врачарка*“ замењујући себе с кашиком. Замена човека с кашиком види се и у гатању на Бадње вече, које је било обичајено у западној Србији (околина Ивањице). Наиме након последњег јела у којем су се могле употребљавати кашике сви укућани би одлагали кашике у сито водећи рачуна да свако запамти своју кашику. Сутрадан би свако гледао да ли се на његовој кашици уочава неки траг. Ако је без трагова, биће те године несрећан, ако има трагова – имаће и среће. Заменљивост кашике с човеком види се и у једном веровању о *вампири-ма* из околине Лесковца. Када вампир дође преко ноћи у своју кућу, како се приповедало, он прво изгребе *кашике*, па их после разбаца.²²⁵

У симболичком погледу, кашика се може тумачити и као јединство *исјуученоџ* и *издубљеноџ*, а по уздужној линији – *йравоџ* и *кривоџ*. По првом обележју формирано је следеће гатање о исходу болести: бајалица после бајања баца кашику и гледа да ли је поклопљена или не. Ако јесте (= затворено), исход је неповољан, ако није (= отворено), онда је повољан. И сам прасловенски назив за кашику *l'žica, који се среће и у неким нашим дијалектима, тумачи се као оно што је „изрезано“, „издубљено“, пошто су Словени употребљавали дрвене кашике.

Поменута симболичка обележја омогућила су да кашика има медијаторску функцију у додиру *људскоџ/нељудскоџ*, *чистиоџ/нечистиоџ*, *својеџ/иуђеџ*. Зато се она узима као заштитник од урока. У многим крајевима и у Србији и у Бугарској је из

²²³ М. Филиповић и П. Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗБ, LXVIII, 1955, стр. 101.

²²⁴ Благоје Марковић, *Фолклористички записи из Враке*, Прилози проучавању језика, књ. 17, Нови Сад 1981, стр. 200.

²²⁵ Драгутин М. Ђорђевић, *Живош и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 565.

тог разлога везивана ждребади²²⁶. У Скопљу је млада за време свадбе носила кашике на глави,²²⁷ а на Косову је чауш (који је увесељавао сватове) задевао кашике под капу.²²⁸ Ако је породиља морала да изађе из куће, стављала је за појас кашику.²²⁹

Бајалице су такође користиле *кашику* као погодно средство у комуникацији с болешћу. У околини Лесковца, у бајању од страха, бајалица би махала изнад главе болесника са *шрима кашикама*, а затим је то исто чинила око груди, да би, на крају, бацила кашике на земљу и на основу њиховог положаја одређивала да ли ће лечење трајати дуго или кратко.²³⁰ У истом крају, од „чмичка“ (очна болест – јечмичак), бајало се варјачом која је у току бајања три пута грејана.²³¹ У бајању од болести под именом „буба“ или „власац“, у источној Србији, бајалица је задевала себи за појас *дрвену кашику* и у басми се називала „мајка ложичња“ – *мајка кашикама*.²³²

У селу Доње Штипље код Јагодине 1988. године сазнао сам да је једна бајалица употребљавала у бајању „вилину кашику“. Њоме је запајала болеснике. То је, по њиховом објашњењу, врста одрвењене гљиве, висине тридесетак центиметара. Могуће је да је реч о гљиви познатој под латинским називом *Phallus impudicus*, или да је она из породице *Clavaria*. Гљива под називом „вилска ложичица“ употребљавала се у Левчу приликом бајања од трбобоље („тишње“). Скидали су је с пања брескве и за њу веровали да су је ноћу избљувале вештице од поједених људских срца. Болеснику су давали да пије воду у којој је стајала потопљена ова гљива.²³³

Треба поменути још два магијска поступка с кашиком, један је забележен у Левчу, а други у околини Лесковца. По првом запису, мајка којој су умирала деца, у договору с другом женом, упути овој своје дете и да му *кашику* да у њој донесе соли. Та жена, пак, треба да избије дете тако да се оно наљути и ба-

²²⁶ Тихомир Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗБ, LIII, 1939, стр. 126; Љ. Мићевић, *Живои и обичаји Појовца*, СЕЗБ, LXV, 1952, стр. 252; Драгољуб Дивљановић, Јован Туцаков, Милена Михајлов, *Елементи етнолешерине на јужном Кучају*, стр. 139; А. Попов, *Балнија. От Хаджиллеската околия*, СБНУ, I, стр. 80.

²²⁷ Тихомир Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 151.

²²⁸ Тихомир Р. Борђевић, *претходно наведено дело*, стр. 124.

²²⁹ Јеремија М. Павловић, *Малешевци и Малешевци*, Етнолошка испитивања, Београд 1928, стр. 278; Тихомир Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 120.

²³⁰ Драгутин Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 150.

²³¹ претходно наведено дело, стр. 221.

²³² Љубинко Раденковић, *Урок иде уз њоље. Народна бајања*, „Градина“, Ниш 1973, стр. 36; Милосав Славко Пешић, *Ни шраве нису ко шио некад беху*, Расковник, бр. 26, 1980, стр. 73–74.

²³³ Ст. М. Мијатовић, *Из народне медицине у Левчу*, Караџић, III, бр. 6–7, 1901, стр. 126.

ци кашику коју је донело и да се врати кући без ње.²³⁴ Вероватно се овде ради о симболичкој замени – дете које је отишло из куће с кашиком да донесе со, ако се врати без ње и без соли, више „није“ исто дете (оно „одлазеће“ со је одвела у туђи простор). Овде се открива још једна симболичка одлика кашике – она може да изражава идеју *улажења/излажења* (што може да је приближи првом горе наведеном латинском називу гљиве), као и идеју *јуно/јразно*. По овој другој идеји изграђена је забрана у околини Пријепоља да се мрве са стола смићу у кашикку²³⁵ јер то може слутити на сиромаштво. Други запис говори о поступку чији је циљ да се помогне детету које има тешкоће са говором да проговори. За ту прилику се умеси хлеччић водом којом су сви укућани умиле руке, и дете га начне са три стране. Онда ставе дете у џак, и уз њега хлеччић и све кућне *кашике*, па једна особа тај џак обнесе три пута око куће.²³⁶ Вероватно да умивање руку и присуство кашика треба да искажу елемент „људског“, који се може исказати и као „говорно“, а који треба, кроз блиски додир, да пређе на дете. Кашике су овде још и у функцији „уношења“ говора. У једној загонци кашика се овако описује: „Товар улази, а реп не може.“

ПРЕДМЕТИ ЗА ПРЕДЕЊЕ И ТКАЊЕ

Предмети за предење и ткање такође преобраћају „природно“ у „културно“, чиме добијају обележје медијатора, и постају погодни за обављање магијских функција у бајањима. Обично уз ове предмете иду радње „вити“, „окретати“ (*врейено, мојовило, вишао*, вратило) и „бости“ (*џребени, дарак, савелка*), што асоцира на представе о неким болестима: нпр. *вија, вейтар, бодежи, јрободи* и сл. На тај начин, њиховим „показивањем“ у близини оболелог човека код нечисте силе је требало изазвати њено покретање и одлазак из њега (нечиста сила се, по народним представама, креће тако што се окреће око себе). То се види и из примера лечења болести стомака у Јадру. Бајалица је сипала воду преко *мојовила* и *вијлова* и говорила: „*Како се ово мојовило, вијо, окреће, иако да се мом дейешу (јо име-*

²³⁴ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 290.

²³⁵ Љубомир Шуљагић, *Тако се каже. Народне јразновернице и веровања*, Пријепоље, 1990, стр. 73.

²³⁶ Драгутин М. Борђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 434.

ну) у цревима окрене и изађе најоље.²³⁷ *Враишло* је један од атрибута жена-вештица; јашући на њему, по народним веровањима, оне могу чарањем да одузму млеко туђој стоци. *Урезници* (остатак коначна на разбоју од којих се није могло изаткати платно) употребљавају се у справљању чини, намењених за изазивање несреће и штете некој особи. Они носе обележје „ни једно ни друго“; извађени из оквира „природе“ а још неуности у „културу“, они су без свог простора постојања, парализани за било какву значајну промену. Зато својим присуством у чинима треба то и да изазову људима испод чијег кућног прага се оставе.²³⁸

СИТО И РЕШЕТО

Пошто су *окружло̄* облика и са великим бројем ситних отвора (чиме се исказује идеја *зай̄варања/ош̄варања*), и обављају радњу одвајања чистог од нечистог, *сито* и *решето* су по тим обележјима погодни предмети за преузимање и неких функција у народној магији.²³⁹ Ако је нешто лепо и напредно, на Косову и Метохији се веровало да га треба гледати кроз сито да не би страдало од урока.²⁴⁰ Вероватно је то разлог веровању у истом крају да ће се повређено пиле или неко друго младунче брзо опоравити ако се држи испод *ситӣа*.²⁴¹

ВОДЕНИЧНИ ПРЕДМЕТИ

Гранични простор воденице (*коино/вода, суво/мокро*), њена намена (*преобраћа зрно житарица у брашно*), као и начин њеног рада (*окрепшање воденично̄ шочка*) учинили су воденицу, као и неке предмете из њеног инвентара погодном за разне врсте комуникација с нечистом силом и оностраним светом (*в. шпрос̄тор; воденица*).

²³⁷ Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јагру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 492.

²³⁸ Тихомир Р. Ђорђевић, *Чини*, Неколике болести и народни појмови о њима, САНУ, Грађа књ. XVI, Београд 1965, стр. 57.

²³⁹ Маријан Стојковић, *Sito i rešetو и narodnom vjerovanju*, ZNŽ, XXVII, св.1, 1929, стр. 43–53.

²⁴⁰ Милорад Радуновић, *Осјала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 323.

²⁴¹ претходно *наведено дело*, стр. 317.

ПРЕДМЕТИ КАО СРЕДСТВА ПРЕТЊЕ И ПРИДОБИЈАЊА

Многа бајања изграђена су као вид претње бајалице нечи-стој сили, или пак, као вид њеног покушаја да је умилостиви и придобије. Зависно од намере бајалице, прилагођен је и избор предмета за одређена бајања. Од болести које се исказују као „пробадање“ обично се баје шиљатим предметима, па им се тако исказује претња враћања истом или већом мером. Такви предмети су: нож, ражањ, виле и сл. Од спољних болести (нпр. „подљуте“) бајало се метлом, уз исказивање претње да ће бити пометене а тело постати поново чисто. Уколико бајалица сматра да је болест дошла од вилâ, онда она с њима не ступа у сукоб, већ покушава даривањем да их придобије. Као дар, на одређена места носи: цвеће, чашу воде и вина, погачу, мед, печену кокошку, а понекад кошуљу и чарапе.²⁴²

Изношењем предмета за „сечење и бодење“ бајалица исказује своју намеру да болест истера из болесника силом, а ту намеру, иначе, саопштава обично и вербално: „Ножем ћу вас избости, / секиром исећи, а метлом изгребати“;²⁴³ „Сас нож ћу да сечем, с метлу ћу да чистим, / с тамјан да кадим, / па ћу преко сиње море да бацим“;²⁴⁴ „Не бој ми се, (Радо), / (Денка) близо бајалница, / она ће с душу да увати, / с руку да умлати, / с нож исећи, / с траву растурити, / с воду угасити. / Сту, ступи, на траг се врни!“²⁴⁵ Док баје, бајалица маше поменутиим предметима испред болесника, или га њима боцка по грудима.

ЦРНОКОРАСТ НОЖ

У бајањима јужнословенских народа истакнуто место има нож с црним корицама или црном дршком. Код Срба се он назива нож црнокорац, код Македонаца нож со црно чкленче, код Бугара черночерен нож, код Словенаца поџ s črnim гоџајем. Овакав нож у магијске сврхе употребљавали су и Турци у Нишу и називали га „караб зли бичак“. Они су сматрали да штити човека од ђавола и зато су га носили са собом ако би ишли но-

²⁴² Slobodan Zečević, *Jasenak*, Traditiones, 5–6, SAZU, Ljubljana 1976–1977, стр. 395–400; Драгу-тин Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 152.

²⁴³ Војин Вуковић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 84.

²⁴⁴ Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–1951, Београд 1953, стр. 255–256.

²⁴⁵ Љубинко Раденковић, *Урок иде уз њоље. Народна бајања*, „Градина“, Ниш 1973, стр. 31.

ћу на пут.²⁴⁶ Уз једно заклинање од бесног пса или вука на црквено-словенском језику, стоји и упутство како се изводи: треба узети воду и црнокорасту нож и стати на праг поред лозе, или у цркву, и говорити ... (Оузьми водоу и ножь оу чрньк чрѣнкѣ, и стани на празѣ, или оу вежи, или оу црѣквы, и глаголи.)²⁴⁷

У неким басмама посебно се истиче да је присуство црнокорастог ножа опасно за нечисту силу: „– Издате, ковендате, / што си дош’л туј? – Дош’л сам (Марку) да извадим душу. / – Ти си дош’л, ја не дам. / Имам бритву црнокорасту, / с њу ћу те распорим, / ...“²⁴⁸ „Беж, издате, прстамате, / ето иде Грк, / уз поље, низ поље; / носи црнокорас нож, / ...“²⁴⁹ итд.

У Левчу и Темнићу, такозвано „Соломуново слово“ записивали су на кори хлеба црнокорастим ножем.²⁵⁰ У селима под Фрушком гором, детету које „има страву“ стављали су увече испод јастука нож са црним корицама.²⁵¹ У Железнику, у Македонији, такав нож су потапали у воду и том водом су купали дете од грознице.²⁵² Словенци су сматрали да црнокораст нож штити од мђре. Њиме су бајали од шкрофула и змијског уједа.²⁵³ У бајању од змијског уједа таквим ножем су на хлебу, положеном на опанку, цртали облик ране (с леве на десну страну), а затим га при бајању пробадали.²⁵⁴ После завршетка бајања у неким местима у Србији црнокорасту нож су забадали у земљу.²⁵⁵

Посебна важност ножа са црним корицама као моћног утука против нечисте силе заснива се на неколико симболичких елемената: а) материјалу од кога је изграђен, б) облику, в) боји, итд. Он је сачињен од гвожђа (од кога се иначе праве оруђа и оружја која секу и боду) и рога црног овна. Израђен је у преклапајућем облику (тзв. бритва), који подсећа на млад месец, који се иначе у неким басмама дозива да однесе болест. У Хо-

²⁴⁶ Тихомир Р. Борђевић, *Наш народни живоић*, књ. 2, „Просвета“, Београд 1984, стр. 221.

²⁴⁷ Ljub. Kovačević, *Neколико priloga staroj srpskoj književnosti*, Starine, X, JAZU, Zagreb 1878, стр. 278.

²⁴⁸ Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325/13, број басме 285.

²⁴⁹ претходно наведено дело, број басме 259.

²⁵⁰ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 297.

²⁵¹ Милош Ђ. Шкарић, *Живоић и обичаји „иланинаца“ њод Фрушком гором*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 140.

²⁵² Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39 –40, Скопје 1987, стр. 109.

²⁵³ Vinko Mödemdorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 111, 129, 288.

²⁵⁴ Vinko Mödemdorfer, *наведено дело*, стр. 288.

²⁵⁵ Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, стр. 256.

мољском крају, како је напред напоменуто, за време помрачења месеца црнокораста нож се износио да се „усили“. Преклапајући облик (улажење сечива у корице) пружа могућност да се оваква врста ножа схвата да у себи садржи и мушки и женски принцип. Носили су га иначе и мушкарци и жене, обично у поодмаклим годинама. По боји се може опажати као *црно/бело*, односно *тамно/свејло* (црне корице и светло сечиво), управо на начин како се по боји често исказују медијатори.

Чини ми се да је његов најважнији елеменат израда корица (дршке) од рога црног овна. Код неких турских народа (а можда и иранских) ован се сматра противником нечисте силе. Код многих народа, пак, сâм рог је сматран заштитником од утицаја злих сила. Таква веровања се срећу и у јужнословенском простору. Нпр. у Славонији, рог по народном схватању треба носити уза се, јер га се боје вукодлаци.²⁵⁶ У истом крају у бајању од чирева коришћен је, поред ножа, још и козји рог: „*Сirevi, plodite se na ranju i na kamenu, a neka te na ovoga imenu i njegovom tilu, jer vidite li vilu sa kozjim rogom i nožem šiljastim. Ja ću vas izbosti skroz do bile kosti.*“²⁵⁷ Рогови су употребљавани и као заштита од урока.²⁵⁸

САБЉА

Осим ножа са црним корицама, у неким бајањима је употребљавана и сабља. У Херцеговини, кад дете добије трзавицу („ђетињу“), стављали су у колевку, поред њега, „сабљу крвопију“, којом су одсецане људске главе.²⁵⁹ У околини Ваљева заушке су лечили водом која је сливана низ ханџар (турска сабља). Том водом су умивана отечена места на глави.²⁶⁰

СЕКИРА

Функција секире у народним бајањима је двострука: она је оруђе које бајалица користи за претњу злим силама, али и

²⁵⁶ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, стр. 132.

²⁵⁷ Josip Lovretić, *navedeno delo*, стр. 155.

²⁵⁸ Тихомир Р. Борђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 133; Marijan Stojković, *Rog*, ZNŽ, XXIX, sv. 1, 1933, стр. 67–72.

²⁵⁹ Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу*, „Просвета“, Београд, б.г. стр. 223.

²⁶⁰ Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на падинама Ваљевских планина*, стр. 174.

атрибут људског света. (Границе до којих се он пружа, поред осталог, одређује звук, односно чујност секире). Што се првог обележја тиче, употребом *ножа, секире и мейле* остварује се тростепеност претње – *избосиши – исећи – измесити*. Уместо ножа у неким примерима се у овој функцији јављају штап за терање говеда, виле, копље итд. („Усту, уступи, металћо! / Сас ост ’н те избодо, / сас секиру те исеко, / с метлу те измето.“²⁶¹) Често се и звук секире, као разликовни елемент социјалног од дивљега, јавља у комбинацији тростепености и то са гласом *йе-ййла* и *йса*, чиме се исказује и интензитет трију радњи – *йеватиши – лајатиши – сећи* („Да идеш у дубоку воду, / у Ганску гору; / где петао не пева, / где пас не лаје, / где секира не сече.“²⁶²) У басмама је секира један од обавезних атрибута помоћника (најчешће је то девет момака) које бајалица позива у помоћ против демона болести. У неким сижеима носиоци радње којом се нешто гради (што ће бити срушено и уништено) обично носе секире, означене као криве, страшне, црвене, чудне. У једној басми претња „сећи“ је исказана и именованем онога који ће ту радњу извршити, који чак, ради појачања претње, води и своју децу: „Секуљ пошо, / Секуљчићи повео, / сикиру понео, / нож понео. / Секавино, брекавино, / сеци се, не бреци се! / Ту ти место није. / Што затеко, ја посеко!“²⁶³

У Бугарској, кад се престраве, деци су давали да пију воду којом је обливана оштрица секире. Пре тога су ту секиру закопавали у земљу.²⁶⁴ У Славонији, да не би неко „отео“ крави млеко када се отели, прво су је музли кроз ушице секире²⁶⁵ (уп. *шуйаљ камен*). Секира се често користила у бајању против градоносних облака. Тада су засецали оштрицом секире у земљу²⁶⁶ или у дрво²⁶⁷. У Јадру, приликом тешких порођаја, стављали су на земљу секиру и преслицу и преко њих је прелазила жена говорећи: „Ако си мушко – узми секиру да сечеш, ако си женско – ето ти преслица да предеш.“²⁶⁸

²⁶¹ Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, стр. 54, бр. 67; стр. 156, бр. 235 итд.

²⁶² Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, стр. 239, бр. 398; такође: стр. 54, бр. 68; стр. 58, бр. 74; стр. 63, бр. 81, итд.

²⁶³ претходно наведено дело, стр. 238, бр. 395.

²⁶⁴ Д. Стојков, *Баяния, врачувания, лекувания. От Софийско*, СБНУ, V, 1891, стр. 117.

²⁶⁵ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, стр. 180.

²⁶⁶ Josip Lovretić, *наведено дело*, стр. 183; Милош Ђ. Шкарић, *Живот и обичаји „йлананаца“*, стр. 138; Глиша Бабовић, *Оролик*, стр. 83.

²⁶⁷ Драгутин Борђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 131.

²⁶⁸ Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 477.

Идеја „сечења“ и „бодења“ могла је бити изражена и неким другим оруђима. Тако се у бајању од црва у рани у Лици употребљавао срп,²⁶⁹ итд.

МЕТЛА

Метлом се у бајањима такође исказује претња нечистој сили, односно њоме се остварују функције *пџерања*, *чишћења*, *уништивања*. Међутим нека њена симболичка обележја омогућавају јој да се јави и у функцији медијатора. Док је секира мушки атрибут, метла се најчешће везује за женске ликове (у европским представама вештице јашу на метли). У Србији су обично прављене две врсте метли: од биљке под именом „метла“ (које су употребљаване у кући) и од грана неплодног дрвећа (за спољну намену – чишћење торова, дворишта, гумна где се одвијала вршидба жита, итд.). У магијским радњама најчешће је узимана друга врста метли. Због материјала од којег је израђена метла садржи у себи елементе: „мртво“, „суво“, „бесплодно“. По тој основи изграђене су забране да се њоме туку деца („јер неће расти“) и да се додирују момци и девојке („неће се оженити или удати“). По облику, гледано по уздужној оси, метла се може опајати и као спој „мушког“ (дршка) и „женског“ (врх) принципа. Ова супротност се исказује и као „чисто“ и „нечисто“ (јер врх долази у додир са смећем). По попречној оси, метла носи обележје „везаног“, „састављеног у целину“, које се може неутралисати „развезивањем“, „растављањем“. Зато се цела метла не баца у ватру, јер у њој могу бити и душе предака (на Бадњи дан и Божић, чак и дуже, кућа се не мете да се оне не повреде), али може да се сагори када се растави. Да се метла опажа као целина која се може везивати за хтонски свет, говори и обичај „облачења“ метле у Бугарској и прављење од ње лутке зване Герман. Она је коришћена у обреду заустављања или изазивања кише. Митологизација помених обележја (својстава) метле учинила је од ње, како су у свом изванредном раду о метли приметиле Л. Виноградова и С. Толстаја,²⁷⁰ истовремено „демонски“, опасан предмет (оруже за чарање и изазивање штете), и „заштитни предмет“ (против

²⁶⁹ Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, ГЗМ, XXI, 1909, стр. 474-475.

²⁷⁰ Л. Н. Виноградова, С. М. Толстая, *Символический язык вещей: веник (метла) в славянских обрядах и верованиях*, стр. 7.

урока, за терање злих духова и сл.). Као илустрација овде ће бити наведени неки примери заштитне улоге метле у народној магији.

У Хрватском приморју се веровало да *мџра* не може ући у кућу ако се стави метла иза врата.²⁷¹ У Македонији, када је породиља излазила напоље, стављала би изнад дететове главе метлу да би га заштитила од наречница и падавице,²⁷² док су у Левчу, осам дана по рођењу детета стављали метлу поред њега да би било заштићено од чуме.²⁷³ У Лесковачком крају, дете које мокри у сну јахало је метлу око огњишта и заклане свиње.²⁷⁴

У једном старом рукопису на црквено-словенском језику описан је начин извођења бува из куће помоћу метле. За ту прилику требало је намазати метлу крвљу црног јарца и оставити је на средини куће до јутра. Ту ће се, према овом извору, сабрати све буве. Међутим, не сме се убити ниједна, већ их све метлом избацити напоље.²⁷⁵ У народном животу Срба познат је поступак „извођења“ мишева из куће помоћу *кмейског шпиа-ија*²⁷⁶ или *ораћеџ љруија*.²⁷⁷

ПРЕДМЕТИ ОДБОЈНОГ МИРИСА

Нечиста сила се у бајањима могла терати и средствима љутог мириса и смрада, таквим као што су: бели лук, запаљени тамјан, људска и животињска поган и сл. Та ситуација је вербално описивана и у неким басмама: „Одавде да идеш, / овде ти је место опогањено / белолуковином, погању кокошињом / и чађавом сламом.“²⁷⁸

²⁷¹ Vlaho Fortunčić, *Iz narodne folklore o morama i vješticama te o urocima i vukodlacima*, Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, br. 192, стр. 3.

²⁷² Јеремија М. Павловић, *Малешево и Малешевици. Етнолошка истраживања*, Београд 1928, стр. 278.

²⁷³ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, стр. 534.

²⁷⁴ Драгутин Борђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 223.

²⁷⁵ V. Jagić, *Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovenskih rukopisa. Sredovječni liekovi, gatanja i vraćanja*, *Starine*, X, 1878, стр. 105.

²⁷⁶ Милан Ђ. Милићевић, *Пушине и друге белешчице*, Годишњица Николе Чупића, XIX, Београд 1899, стр. 239–240.

²⁷⁷ Јован Туцаков, *Психосугесивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, стр. 42–43.

²⁷⁸ Милан Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд 1867, стр. 101.

ЈЕЛО И ПИЋЕ

Напред је поменут облик придобијања вила храном и покло-нима. Међутим, занимљив је и поступак „опраштања“ од боле-сти, у којем се она дарује за пут јелом и пићем. У Бољевачком крају тако су „испраћали“ чуму из села. За ту прилику би „чи-ста“ (невина) девојка у име села носила у новој торби у шуму *йоџачу, йиле и буклију вина* и, окачивши торбу о дрво, враћала се кући без окретања.²⁷⁹

ОСТАЛИ ПРЕДМЕТИ

КОНАЦ

Једно од честих средстава у народним бајањима, које обично има допунску улогу у односу на друге предмете, јесте *црвени конац*. Њиме су, поред осталог, везивани предмети за бајање. На тај начин се постизала разноликост у једноме. Тако се у Кратову од јечмичка бајало са *йри кокошија йера, йри класа ражи, мейлицом или гранчицом босиљка*. Све је то везивано *црвеним концем*.²⁸⁰ Или, у другом примеру, китицу за бајање, повезану црвеним концем, чинили су: *босиљак, црно кокошије йеро које је само исйало и ражан клас којим су везиване воћке на Бадњи дан*²⁸¹ итд.

Конац је симболички преносилац неких својстава предмета или бића које је обухватао (везивао) на други предмет или биће. Он се може упоредитим са магијском улогом речи или броја, као видом „мере“ ствари и живог света. Конац може добијати и додатна обележја, зависно од материјала, боје, начина прављења, места и времена, припадности, итд. Тако се посебно значење придаје: *злайном и свиленом концу, црвеном или исйреденом из више боја*, а такође и концима који *осйану на разбоју, неуйкани у йлайно*, такозвани „урежњаци“. Некад улогу конца могу преузети *биљке йовијуше (лозе)*. Тако су у околини Лесковца неке бајалице употребљавале у бајању повелику ниску, састављену од старих пара, шкољки, точкића, рогова од јелена, девет цветова биљке под именом „женка“ итд., а све је то било увезано павитом или крпама.²⁸²

²⁷⁹ Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗ6, XIV, 1909, стр. 240.

²⁸⁰ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 359.

²⁸¹ Момчило Златановић, *Народна бајања из јужне Србије*, Расковник, бр. 33, 1982, стр. 247.

²⁸² Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, LXX, 1958, стр. 577.

ОГЛЕДАЛО

Одразом лика огледало оживљава митску идеју о двојности људског живота – на овом и оном свету, приказујући се као граница, прозор између та два простора. По томе је његова симболика блиска симболици воде (чак постоји иста забрана да се човек ноћу не огледа, и не надноси над воду). Због могућности изражавања „граничности“, преко њега се може комуницирати с нечистом силом (нпр. вампир се може дозвати ако се оде на Спасовдан, у рану зору, на гробље и метне огледало на крст,²⁸³ а такође, то је и место где ђаво може побећи од грома.²⁸⁴ Огледало може да задржи покојника на овом свету, зато се покривају сва огледала у кући док се не спроведе сахрана. Како саопштава М. Филиповић, 1939. године у околини Пријепоља сељаци су раскопали гроб да изваде из њега огледало које је остало с покојником, јер су веровали да је то узрочник дуготрајне суше у њиховом крају.²⁸⁵

Огледало се употребљавало као заштитник од урока и у љубавним чарањима. Један од начина да се опчини момак, уз помоћ огледала, знала је и бајалица из Драгоцвета код Јагодине. По њеним речима, девојка треба да ухвати слепог миша и да га закоље огледалцетом у коме ће касније видети лик жељеног момка. Кад се слепи миш осуши, треба и кроз њега да прогледа момка.

ТОЧАК, ОКЛАГИЈА, ПЛУГ ...

У појединим бајањима употребљавају се и други предмети: точак (њиме се испраћа болест из куће, а то се заснива на идеји „окретања“ која се везује за нечисту силу)²⁸⁶; *оклагија* (везана за брашно и окретање)²⁸⁷; *џлуџ или рало* (у лечењу полне немоћи, а на основу поређења земље и жене, односно плуга и мушког полног органа)²⁸⁸; сапун (спој животињске масти и мине-

²⁸³ Тихомир Р. Ђорђевић, *Вампир и друга бића у нашем народном веровању и предању*, СЕЗБ, LXVI, 1953, стр. 158.

²⁸⁴ Годор М. Бушетић, *Веровања о ђаволу*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 401.

²⁸⁵ Миленко С. Филиповић, *Различитија етнолошка зраћа из Црне Горе и Санцака*, СЕЗБ, LXXX, 1967, стр. 206.

²⁸⁶ Лидија Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, стр. 173.

²⁸⁷ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 132.

²⁸⁸ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подгорици*, Гласник Етнографског института САНУ, II–III, 1953–1954, стр. 579; Stevan Simić, *Narodna medicina u Krajevima*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 403.

рала, настао кувањем)²⁸⁹; *вошћана свећа, йракљача, слейчева йоґача* или парче његовог *шћайа, крсћића*, итд. У Битољу је у бајању коришћен посебан суд од сребра, такозвано *сребрено йавче*, на коме је било 40 ланчића и на сваком ланчићу је била бравица. Деца болесна од урока умивана су водом из тог суда, а од неких других болести лечење овим судом вршено је поред „криве воденице“, где су све те бравице откључаване и болесник умиван водом.²⁹⁰ Овај суд су вероватно донели Турци или богатији трговци с Истока.

На основу етнографских података, који нису увек потпуни, дат је преглед средстава за бајање. Многи истраживачи занимали су се само за басме и нису о предметима ништа записали. Најбољи пример за то је обимна збирка Властимира Станимировића из околине Књажевца. Гледано појединачно, бајалице употребљавају тек мали део поменутих средстава. То се може илустровати и набрајањем таквих (тајних) предмета код две бајалице (мушкарца и жене). Пре четрдесетак година Ј. Туцаков „завирио је“ у тајно коферче познатог бајача Борка из околине Сврљига и тамо нашао: округло, у злато и сребро оковано, *оґледало*, један већи, један средњи и више малих *крсћића* од метала и ораховог дрвета, *брићву, кићу босиљка, смиља* и другог биља, *корен расковника и живу*.²⁹¹ Бајалица Радмила из Драгоцета 1987. године показала ми је кутију са својим средствима за бајање. Ту се налазило: *доња лева вилица божићњара, мрћвачка коси, мрћвачки чешаљ, „йтроичко венче“*, и у посебним замотуљцима везани – *зрно кукуруза које је било једино на клију и йамјан, йајула йрава, йуж и мрћвачки зуб, йрава издајкиња и йамјан*.

Сви поменути предмети део су невербалног језика бајања и намењени су што успешнијој комуникацији између бајалице и нечисте силе, и што бржем успостављању нарушеног поретка. Они своје симболичко значење црпу из митских представа о свету и у основи кореспондирају с митским садржајима који су вербално исказани.²⁹²

²⁸⁹ Петар Момировић, *Бајање у Јаґодини и околини*, ГЕМ, XI, 1936, стр. 67.

²⁹⁰ Марко К. Цепенков, *Народна веровања*, Македонски народни умотворби IX, Скопје 1980, стр. 295.

²⁹¹ Јован Туцаков, *Психосуґесийивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, САНУ, Београд 1965, стр. 7–8.

²⁹² А. К. Байбури, *Семиотический статус вещей и мифология*, Сборник музея антропологии и этнографии, XXXVII, Ленинград 1981, стр. 215–226.



19. Шупљи камен (праисторијска секира) којим је бајалица из Доњег Штипља код Јагодине (Србија) бајала од отока вимена код крава.

20. Громовни камен (стрелица), коришћен је у разним бајањима.

21. Лобања лисице којом је бајалица из С. Штипља код Јагодине (Србија) *зајажала* болеснике.

22. Лобања од лисца за бајање. Из села Д. Штипље код Јагодине (Србија).





23. Ливена хамајлија са мотивом младог месеца оријенталног порекла.



25. Дрвене кашике за бајање.

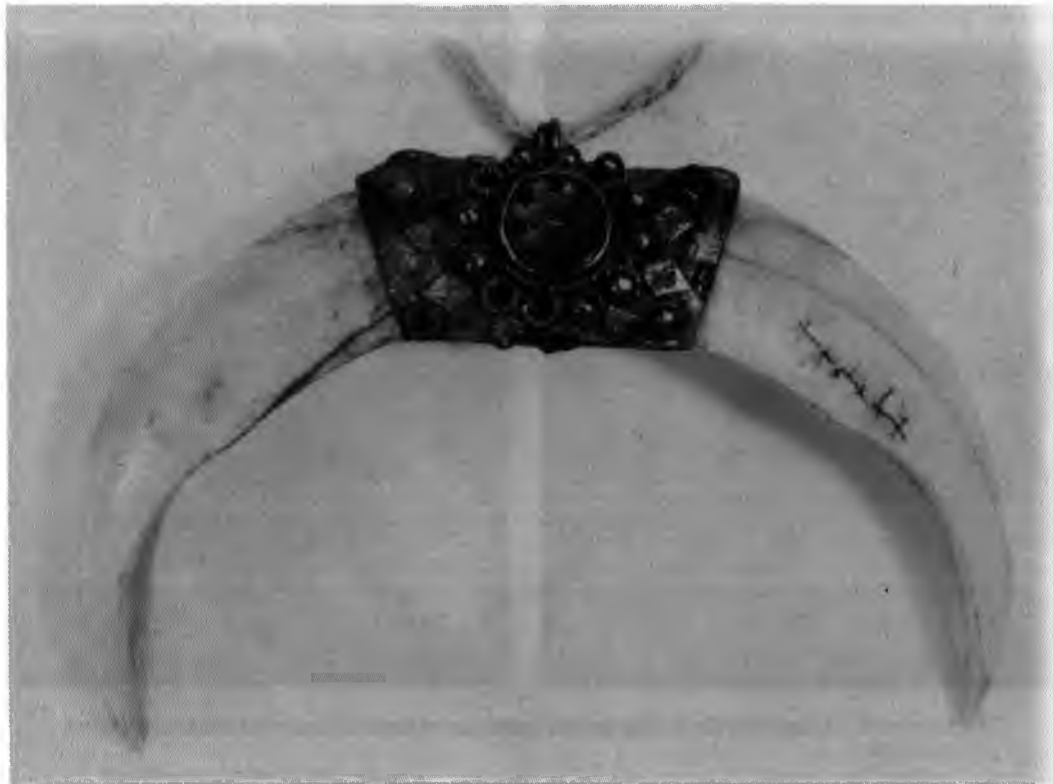
26. Метална кашика за топљење олова. Коришћена у бајању за *селевање сџраге*.





27. Бајалица из Драгобраће у Грузи (Србија), пребајава воду ватраљем, секиром и метлом.

28. Бајалица из Прекомурја у Словенији са огрлицом од белог лука.



24. Зуби вепра оковани сребром у виду младог месеца. Ношено као хамајлија око врата.

ВРЕМЕ И ПРОСТОР

Време и простор су основни услови за постојање и измену стварног света. Све што се дешава, *негде* се дешава и има своје *прајање*. Све појаве, каже Кант, могу да отпаду, али само се време (као општи услов њихове могућности) не може уништити; исто тако, простор је услов дешавања појава. Сви предмети које човек опажа налазе се у неком односу простора и времена.¹ У једној староиндијској веди се каже: „Вријеме је родило небо горе / и ове земље. / Уздрмано временом / оно што је било и што треба да буде, стоји. / Вријеме је еманирало Земљу, / у времену жари Сунце, / у времену су сва бића, / у времену око гледа.“² На повезаност времена и простора указује и могућност да се једно може изражавати другим: „Црногорци се највише управљају дневом по сунцу, па и кажу: пред што ће изтећи сунце, *колико би чоек дошао доиће и доићен*; пошто је изтекло сунце, *сунце е за толико койља одскочило било од горе*...“³ Исто тако, дужина пута се исказује „сатима хода“ и сл.

Категорије „време и простор“ могу се разматрати „космогонијски“, као објективне датости, и посебно, у вези са конкретним друштвом и посведоченим временским периодом његовог живота. Ово друго посматрање води моделу културе, односно томе како одређени колектив опажа свет који га окружује. То је и пут који пружа могућност сазнавања „потке“ структура које леже у основи појединих образаца културе.

Неоспорно је да су најранији концепти света које је човек исказивао неким знаковним средствима (језиком, цртежима, ритуалом) имали системски карактер и да првобитни човек (исто као и савремени) није био свестан те системности и није

¹ Имануел Кант, *Критика чистиој ума*, „Култура“, Београд 1970, стр. 63–70. Такође: Ernst Cassirer, *Ogledi o čovjeku*, „Нартијед“, Загреб 1978, стр. 62–78.

² *Почеци индијске мисли*. Избор, БИГЗ, Београд 1981, стр. 100.

³ В.М.Г. Медаковић, *Животи и обичаји Црногораца*, Нови Сад 1860, стр. 179.

примећивао да он на одређен начин види свет⁴, то јест да култура којој припада унапред одређује кључне појмове сазнања, а у том погледу и појмове времена и простора. Исто тако, човек није свестан да су време и место најопштији *класификациони* који му омогућавају да недовољно сазнату природу системски уреди. Овај податак је важан из методолошких разлога, јер указује на то да се механизам културе може схватити као „генератор“ који ствара структурне текстове и има у себи одређен програм. Према томе, умножавање таквих текстова није произвољан чин и слободна воља појединца, пошто су за њихову „производњу“ унапред одређени услови.

За ране облике културе време и простор нису апстрактне и неутралне координате и однос човека према њима није однос субјекта и објекта.⁵ О томе најбоље сведоче космогонијски митови у којима се стварање космоса објашњава као социјални производ, или производ по мери човека. Тиме простор и време добијају обележје *живе силе*, и самим тим они могу утицати на човека повољно или неповољно. Увођење емоционално-вредносног приступа условило је поделу места у којима се нешто може (и сме) радити и обрнуто, а исто тако издвојено је време (у години, месецу, дану и ноћи) за које се сматра да може повољно или неповољно утицати на неки исход догађаја важан за човека.⁶ На основу општих погледа и владајућих митова створена су *свешта месеца* и *свешто време*. Они су везани за догађаје из живота јунака мита, који им даје обележје сакралности. А пошто се време не опажа линеарно, него циклично, једном стекнута сакралност после одређеног временског тока поново се враћа у својој изворној снази.⁷ Такво време назива се „празник“.

Механизам културе, остварујући системност кроз језик и обичаје, обезбеђује, поред осталог, непроменљивост значења и оних елемената којима се исказују просторно-временски односи. Стабилност ових значења заснива се на уређеним односима између супротних парова (бинарних опозиција) као дискретних

⁴ О.М.Фрејденберг, *Введение в теорию античного фольклора*, Миф и литература древности, Москва 1978, стр.21.

⁵ А.Я. Гуревич, *Категории средневековой культуры*, Москва 1972, стр. 51-52; Т. В. Цивьян, *К семантике пространственных и временных показателей в фольклоре*, Сборник статей по вторичным моделирующим системам, Тарту 1973, стр. 13-17; Т.В. Цивьян, *О некоторых способах отражения в языке оппозиции внутренней/внешней*, Структурно-типологические исследования в области грамматики славянских языков, Москва 1973, стр. 242–261.

⁶ В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва 1974, стр. 259–305.

⁷ Мирча Елиаде, *Свешто и йрофано*, Замак културе 5, Врњачка Бања 1980, стр. 727–738.

јединица којима се ти односи исказују, као и на могућности њиховог превођења на одговарајуће парове који исказују неке друге односе: социјалну припадност, пол, боје, бројеви, итд. Тако се пар *десно/лево*, на „социјалном коду“ може „превести“ као *своје/ишуђе*, на „биолошком“ као *мушко/женско*, на „коду боја“ као *свејло/шамно*, на „коду бројева“ као *йарно/нейарно*, итд.

Један низ лексема из семантичког поља „време – простор“ у текстовима традицијске културе има посебну вредност. Оне, поред основног значења конкретног објекта, имају и додатну, митолошку информацију која је кодирана посредством помених бинарних опозиција. Такве лексеме остварују двоструку функцију: *номиналну* и *ајрибуџивну*. Прва је везана за *језик* (*langue*) – издвајање нечег из предметног света (што се исказује значењима датим у речнику), а друга за *говор* (*parole*), односно мит, и она одређује положај актера радње у односу на социјално прихваћени концепт света. На пример, *бунар* је ознака за „резервоар за воду“, али је „бунар“ у фолклорним текстовима *граница своѝ и ишуђеѝ свеѝа*, јер се кроз бунар, по народним представама, може доћи на онај свет. Јунак који има за животни простор *бунар* одређен је као негативан, јер он носи обележја: *доле, мокар, шаман, ишуђ*, итд. Или реч *йоноћ*: она означава границу где се, на основу система мерења времена, завршава један и почиње други дан. У народном животу то време има посебно одређење – то је почетак *глувоѝ доба* ноћи (које траје до првих петлова). У митолошким текстовима јунаци који почињу неку делатност у то време имају негативно обележје. У то време може нашкодити демонска сила (вампири, вештице и сл.), тада се изводи црна магија, итд.

Сличан низ лексема чине: *йећина, шума, река, море, йланина, йуѝ, йоље, воденица, дворишѝе, кућа, село, јуѝро, вече, ноћ, дан, йразници у йоку године, одређени дани у недељи*, итд.

* * *

Употреба времена и простора у народним бајањима у својству општих знаковних класификатора биће двојачко разматрана: *йрво*, као услов извођења, односно њихово програмско присуство, и, *друѝо*, као њихово исказивање у вербалној структури басме.

ВРЕМЕ И ПРОСТОР У ПРОГРАМУ БАЈАЊА

Снага бајања и магијских поступака садржана је у *басми* (тј. у правим речима), у начину њеног казивања и у одговарајућем владању бајалице, у средствима за бајање, као и у *времену* када се бајање изводи и *месту* где се изводи.

Посебно обележени сегменти времена значајни за бајање могу се посматрати по круговима и то: *годишњи круг* или *календарско време*; *време према положају месеца*; *дани у недељи*; *време у току дана и ноћи*.

КАЛЕНДАРСКО ВРЕМЕ

ГОДИШЊИ ПРАЗНИЦИ

Веза између празничног времена годишњег круга и народних бајања исказана је у више видова: неуважавање празника, по народном веровању, може проузроковати појаву појединих болести; ко се роди на Велику суботу, пред Ускрс, која се још назива и Црвена субота, може да види болест *црвени вештар*; ако бајалица баје на „светак“ (празник), бајање не само да не помаже већ ће и болест прећи на њу, итд.⁸ За поједине празнике из годишњег циклуса везани су магијски обичаји заштите од разних болести, као превентивна заштита и као лечење. Сматра се такође да је активност демонске силе више изражена у одређено доба године. Обе појаве срећу се у истим празницима и то у оним који обележавају неку смену времена која утиче и на свет живих и на свет мртвих. По овом обележју издвајају се три празника: *Божих*, *Ђурђевдан* и *Ускрс*, а посебан значај за магијско лечење има биље убрано на *Ивањдан*.

Пошто је *време Божића*, време велике смене, када се из хаоса ствара нови ред (космос), и то стварање има сакралну снагу, наиме, сматра се да све оно што се тада направи има у себи те сакралности, поготову предмети који су део култа тог празника. Пошто је оболевање нека врста нарушавања реда, онда на његово поновно успостављање могу погодни деловати предмети везани за време стварања „космичког реда“. Зато су на Косову приликом сејања брашна за бадњи-

⁸ Ст. М. Мијатовић, Т. М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 108; Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970, стр. 278–279; Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 84.

данске хлебове остављали *џрице* и у току године, ако се посумња да је неко урекао стоку, те трице су потапане у воду и даване стоци да попије.⁹ У Врањском крају су чували *џасуљ* од Бадње вечери и у току године га давали стоци као лек од гушобоље.¹⁰ У Ђевђелијском крају (Македонија), болест „саску“ (водена болест) лечили су *кором диње* или *лубенице* сачуване од Бадње вечери. Њу су сагоревали и пепео помешан с водом давали болеснику да пије.¹¹ Воду са размућеним пепелом од *џранчице* коју је полагањик унео у кућу на Бадњи дан, у околини Лесковца пили су они које боли грло.¹² У Грузи, *олово* које се употребљавало за „салевање“ страве, на Божић је испаливано из пушке.¹³ Болест коња „гунтураћ“ у Левчу и Темнићу лечили су на тај начин што су преко коња пребацивали *сламку из божићне сламе* држећи је између малића и кажипрста.¹⁴ У околини Ваљева неки су се на Божић купали од шуге у потоку, а затим се провлачили кроз расцепљени прут од шипка.¹⁵ Нека средства за магијско лечење потицала су са два празника. Тако су у Хомољском крају породиљу, болесну од „бабица“, купали водом у којој су, уочи петка, потапани: реп од зеца планинца који је одстрељен на *Бадњи дан* и реп од јагњета које је заклано на *Ђурђевдан*.¹⁶ Болесницима од падавице у Србији давано је по мало крви украдене од девет печеница са Божића, помешане са мрвицом „агнеца“ (освећени хлеб) који се суши за причешће на Велики четвртак. Услов је да Божић пада у *ушорак*.¹⁷ Узице којим су вешали хамајлије у Јадру биле су састављене од две нити – једну је требало опрести између двеју Госпојина, а другу за време Божића.¹⁸ У Копривници, у Хрватској, веровало се ако девојка на дан Св. Луције загризе

⁹ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, Vranje 1986, стр. 499.

¹⁰ Мих. М. Велџић, *Обичаји и веровања из Раздвојне (округ Врањски)*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 396.

¹¹ Стеван Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗБ, XL, 1927, стр. 228.

¹² Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 223.

¹³ Петар Ж. Петровић, *Живои и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 355.

¹⁴ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 428.

¹⁵ Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на џадилама Ваљевских џланина*, Народна здравствена култура у СР Србији, св.3, Београд 1980, стр. 182.

¹⁶ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 99.

¹⁷ Владан Ђорђевић, *Народна медицина у Срба*, Српски летопис за годину 1872, књ. 114, Нови Сад 1872, стр. 30-31.

¹⁸ Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 484.

јабуку „зеленику“ и сваки дан до Бадње вечери одгризе по мало од ње тако да остане само огризак, кад тај огризак на Бадње вече баца међу младиће у цркви – онај кога погоди, биће њен муж.¹⁹ Иначе многа девојачка гатања код западних Словена везана су за дванаестодневни период од Св. Луције до Божића.²⁰ Време од Божића до Крстовдана назива се „некрштени дани“ и тада је посебно активна нечиста сила која може наудити човеку.²¹

Поједина бајања и магијска лечења везана су и за *Ускршњу недељу*. У околини Прилепа, у Македонији, умивали су се на Велики петак говорећи: „Како што умре Ристос денеска на крс, тако глаата да ми биди како умрена и болештина да не сеќаа.“²² Слично лечење извођено је и у Бугарској.²³ Најповољније време за провлачење испод жила храста или ораха у лечењу од различитих болести, у Железнику (у Македонији), јесте време од Великог четвртка, па наредних шест четвртака, до Тројице.²⁴ У Лесковачком крају у среду пред Ускрс, када се боје јаја, приликом спуштања првог јајета у боју, говори се: „Црвена кокошка, црвен петал, црвено пиле, црвено јајце.“ Ово јаје су чували и у случају да почне да пада град, износили га у двориште да „отера“ градоносне облаке.²⁵ У Славонији, када свештеник на Ускрс први пут запева „алелуја“, веровало се да ће нестати болест или рана с човека ако је у тај мах додирне и каже: „Салелувала се моја болест са мене и све зло са душе и тила.“²⁶ Словенци су на Велики петак лечили болести зуба и неке друге болести.²⁷ Овде се веровало да је вода уочи Ускрса лековита.²⁸

Ускршња недеља није имала већи значај за бајање код јужнословенских народа. Много већи значај она је имала код источних Словена, а посебно се у оквиру ње истиче *Велики че-*

¹⁹ R. Horvat, *Narodna vjerovanja s bajanjem*. Koprivnica u Hrvatskoj, ZNŽ, I, 1896, стр. 245.

²⁰ Л.Н. Виноградова, *Девичьи гадания о замужестве в цикле славянской календарной обрядности*, Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст, Москва 1981, стр. 13.

²¹ Александар Петровић, *Народно схваћање болести*, Miscellanea, 3, Београд 1940, стр. 45.

²² Марко К. Цепенков, *Народни веровања*, Македонски народни умотворби, IX, Скопје 1980, стр. 284.

²³ И. Ив. Чичов, *Разни верования, прокобјавания и др. От Рупчос*, СБНУ, VII, 192, стр. 139.

²⁴ Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39-40, Скопје 1987, стр. 107.

²⁵ Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 376.

²⁶ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 184.

²⁷ Vinko Modemdorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Ljubljana 1964, стр. 57.

²⁸ B. Orel, *Slovenski ljudski običaji*, Narodopisje Slovencev, I, Ljubljana 1944, стр. 327.

иврѣшак. Тада су скупљане траве за бајања као и за заштиту куће од црне магије, пржена је со (тзв. „четверговая соль“) која се употребљавала у току године као лековито средство од разних болести, многи су се купали у реци ради здравља, итд.²⁹

За најважнији празник сточара, *Ђурђевдан*, везано је обредно купање зарад здравља, а девојке су се купале, уз одговарајуће басме, и зарад лепоте и привлачности. Уочи овог празника, а нарочито на Биљани петак, брало се биље за бајање и лечење. Купањем и ваљањем по роси лечене су кожане болести. Тако су се у Славонији болесници од шуге ваљали по росном јечму на Ђурђевдан пре сунца и трипут говорили: „Шуге, шугице, / бојте се јечменице, / с мене сиђите, / на јечам наудите.“³⁰ Код Бугара је тада лечена грозница³¹ а код Руса болест очију.³² У околини Ваљева, на Ђурђевдан, пре сунчевог изласка, купали су говеда расолом да се не би „обадала“ у току лета.³³

Према једном занимљивом запису Д. Маринова, у Бугарској се веровало да на оном свету постоји 77 врста болести и да је њихов господар св. Иван Биљобер. Све те болести се једном годишње скупљају да прославе свој празник који се назива *Енјовден*. Тада се оне веселе и ките цвећем и венцима.³⁴ Код Срба, Македонаца и Бугара сматрало се да је биље убрано на *Ивањдан* пре сунца лековито. Од њега су сплитани и венчићи који су касније употребљавани у магијском лечењу.³⁵ По једном податку, Срби испод Фрушке горе лечили су оток или крајнике луком који се уплеће у *ивањске венце*. Бајалица је тим луком на болесном месту цртала „Соломоново слово“ говорећи: „Устук мркоња, ајс беља!“³⁶

За неке облике магијског лечења од значаја су и други празници: у Македонији су шкрофуле лечили прахом од спаљене змије која је ухваћена на дан *Св.Евдокије* (14. III)³⁷; у Босни,

²⁹ С.В. Максимов, *Нечистая, неведомая и крестная сила*, Спб. 1903, стр. 393; М. Забылин, *Русский народ. Его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия*, Москва 1880, стр. 51; И.П. Сахаров, *Сказания русского народа*, т. 2, Спб. 1885, стр. 222, итд.

³⁰ Josip Lovrenčić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 156.

³¹ Н. Стојков, *Тълкувания на природни явления, разни народни верования и прокобјавания. От Габрово*, СБНУ, XI, 1894, стр. 68.

³² В.Н. Ястребов, *Материалы по этнографии новороссийского края*, Одесса 1894, стр. 44.

³³ Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на иадианама ваљевских иланина*, стр. 207.

³⁴ Д. Маринов, *Жива сѣларина*, кн. I, Руссе 1891, стр. 176.

³⁵ И. Захариев, *Кюстендилско крайце*, СБНУ, XXXII, 1918, стр. 149; Stevan Simić, *Čuvanje života. Prilog narodnoj medicini i Kratovu*, Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU, Zagreb, N.Z. 51, стр. 20.

³⁶ Милош Ђ. Шкарић, *Животи и обичаји „иланинаца“ под Фрушком гором*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 142.

³⁷ Stevan Simić, *Narodna medicina i Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 413.

болесници од грознице купали су се на врелу „Врачац“ за време *Госпојинског њосја*³⁸; у околини Скопља, биљку „јалова месечина“ брали су у зору на *Велику госпојину*, туцали је и стављали на рану³⁹; у околини Лесковца, болест бубрега су лечили тако што се пила вода у којој је кувано лишће ораха, убрано на дан *Духова*⁴⁰; у околини Сврљига, на *Св.Макивеја* (14.VIII), пре сунца су брали три струка босиљка и друге лековите траве⁴¹; помињу се још и празници – *Св. Илија*,⁴² *Св.Тодор*⁴³, *Марјинци*⁴⁴ итд.

По народном веровању, за празнике, као што су Бадњи дан и Божић, Ђурђевдан, Ивањдан и др., везана је и активност „чињарица“. У то време оне су могле да „учине“ стоци, пре свега да јој одузму млеко. Тако, верује се, гола жена узјаше вратило и скакућући на њему, ноћу уочи Ђурђевдана или Спасовдана, упути се стоци која је „смлечна“ и кад буде близу ње изговори ове речи: „Оп, скок, мени сир и кајмак а газди троп.“ На тај начин она „одузме“ туђој стоци млеко.⁴⁵ У то „кризно време“ многи сточари примењивали су различите облике магијске заштите од могућих злих утицаја на стоку.

ВРЕМЕ ПРЕМА ПОЛОЖАЈУ МЕСЕЦА

Избор времена према положају месеца у функцији је симболичке слике која се остварује бајањем. Ако је намера бајалице да својим бајаличким поступцима подстакне *уништивање* или *рушење*, она бира време „старог месеца“, или такозване „скончане дане“. Међутим, најчешће се бира време „младог месеца“, или „младих дана“, јер се сматра да је бајањем демонска сила одвојена од човека и да раст месеца учвршћује здравље код човека. Овај захтев је нарочито присутан у бајањима која укључују поступак ритуалног купања.⁴⁶

³⁸ Љубомир Пећо, *Обичаји и веровања из Босне*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 385.

³⁹ Јов. Хаџи-Васиљевић, *Скопље и његова околина*, Београд 1930, стр. 389.

⁴⁰ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 228.

⁴¹ Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљшког Тимока*, САНУ, Београд 1965, стр. 13.

⁴² Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 223.

⁴³ Јеремија М. Павловић, *Малешево и Малешевци*, Београд 1928, стр. 286.

⁴⁴ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 397.

⁴⁵ Јеремија М. Павловић, *Народни живои у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗБ, XXII, 1921, стр. 140; Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 281.

⁴⁶ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 577; Петар Ж. Петровић, *Живои и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 354.

У извођењу „дрне магије“ бирало се и време „празног месеца“, нарочито приликом „одузимања трагова“, с циљем да се изазове човекова смрт.⁴⁷

Неке бајалице су за време *јомрачења месеца* припремале посебна средства за бајање, као што је „квасац“ за лечење пробода и др.⁴⁸ (в. *јредмејни свей*).

ВРЕМЕ ПРЕМА ДАНИМА У НЕДЕЉИ

СРЕЋНИ И НЕСРЕЋНИ ДАНИ

Најсложеније питање у тумачењу симболичке употребе времена код народних бајања јесте одређивање мерила по којима се врши избор дана за њихово извођење. Тиме се у ствари улази у проблем „срећних“ и „несрећних“ дана, који је до сада истраживан од више аутора. Међу њима су и Б.А. Успенски и С.М. Толстаја. Први аутор указује на то да је у словенској култури на два начина одређиван почетак недеље, односно бројање дана. Један је прописивала „црквена недеља“, а други је потицао од „народне недеље“. По првом начину, седмица је почињала од *недеље*, а завршавала се *субојом* као седмим даном, *въ день седмый суббоѡѡа*. Овакав облик рачунања времена вероватно потиче из јеврејског календара, где се још помиње и „Суботна година“ или *лејто ѡсѡѡвления*, што је била ознака за *седму годину*. Свака таква година код Јевреја се сматрала опросном годином – тада се није орала земља, опраштани су дугови, пуштани су робови, итд. У „народној недељи“, *јонедељак* је сматран почетком седмице а *субојѡа* је, на тај начин, била шести дан. Дан *недеље* је, по свој прилици сматран *јразним* даном, то јест он је раздвајао један круг дана од другог. Утврђивање са којим даном почиње седмица важно је за одређивање *јарносѡѡи* и *нејарносѡѡи* дана, јер се први члан ове опозиције у словенској традицијској култури представља као „повољно“, „срећно“, а други као „неповољно“, „несрећно“. По овом мерилу, у „црквеној недељи“ парни и срећни дани били би *јонедељак*, *среда* и *јейѡак*, а у „народној недељи“ то су – *ујѡорак*, *чејѡврѡак* и *субојѡа*.⁴⁹ У свом студиозном раду о поменутој те-

⁴⁷ Станоје Мијатовић, *Народна медицина у Ресави*, Архив САНУ, Етнографска збирка, бр. 264.

⁴⁸ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 217; Д. Вукадинов, *Разни верваня ... Ош Софийско*, СБНУ, XII, 1896, стр. 167–168.

⁴⁹ Б.А. Успенский, *К символике времени у славян: „чистые“ и „нечистые“ дни недели*, *Finis tu duodecim custstris*, Сборник статей к 60-летию проф. Ю. М. Лотмана, Галлин 1982, стр. 70–75.

ми С.М. Толстаја се, поред осталог, залаже за увођење, осим поменутог мерила *ѝар/нейар*, још и мерила *мушки/женски* и *ѝрви/ѝоследњи* сматрајући да је и то значајно у одређивању који је дан „срећан,“ а који „несрећан“.⁵⁰ Чини ми се да су последња два мерила кључна и за разумевање избора дана за бајање. Пошто је бајање превасходно женска делатност, оно је под патронатом женских божанстава која се могу приказати и као персонификовани дани: *свѝѝа Среда*, *свѝѝа Пеѝѝка* и *свѝѝа Недеља*, а понекад и *свѝѝа Субоѝѝа*. У околини Ђевђелије *среду* су замишљали као *жену* која вечито жали.⁵¹ У Прилепском крају у Македонији, свету Среду су описивали као жену широког лица, дугог носа, с једним оком, великом главом и обраслу у козину. Она је, по народном веровању, долазила да казни жене уколико раде уочи среде.⁵² *Свѝѝу Пеѝѝку* су сматрали још опаснијом од свете Среде. У околини Скопља се приповедало како се света Петка расрдила на људе, јер су „расипни“, то јест морално искварени, па је затражила од свете Недеље да пусти врелу воду на народ. Света Недеља је није послушала, па је народ био спашен.⁵³ Код Украјинаца на дан Параскеве уводили су у цркву жену са распуштеном косом под именом *Пјѝѝѝница* (Петка), а народ ју је при улазу даривао.⁵⁴ Постојали су и апокрифни списи о строгом поштовању одређених петака у години, као и апокрифи о „житију“ свете Петке.⁵⁵ Женама је уочи петка било забрањено да раде, пре свега да преу и ткају. Тог дана су се многи болесници молили светој Петки у црквама које су њој посвећене.⁵⁶ По народном веровању из Хомоља, чуму је родила *свѝѝа Субоѝѝа*, па зато она не напада људе рођене тог дана, такозване „суботњаке“.⁵⁷ Вук је у својој збирци пословица уврстио и фрагменат једног заклинања који гласи: „Тамо, *субоѝѝа* је смела! Кад се вратилом опасала, а ужем поштапала, тадар му наудила.“⁵⁸ Тако се говорило у Рисну, ако

⁵⁰ С. М. Толстая, *К соотношению христианского и народного календаря у славян: счет и оценка дней недели*, Языки культуры и проблемы переводимости, Москва 1987, стр. 154-168.

⁵¹ Стеван Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗБ, XL, 1927, стр. 7-9.

⁵² Марко К. Цепенков, *Народни веровања*, Македонски народни умотворби, IX, Скопје 1980, стр. 65.

⁵³ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској коѝѝлини*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 510.

⁵⁴ Т.Н. Кондратьева, *Метаморфозы собственного имени*, Изд. Казанского университета 1983, стр. 85.

⁵⁵ Ст. Новаковић, *Апокрифно жиѝѝије свѝѝе Пеѝѝке*, Споменик СКА, XXIX, Београд 1895, стр. 21-32.

⁵⁶ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 400-401; Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској коѝѝлини*, стр. 511.

⁵⁷ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољскога*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 234.

⁵⁸ Вук Стеф. Караѝић, *Српске народне ѝословице*, „Просвета“, Београд 1987, стр. 281.

нека жена за коју се мисли да је вештица, пољуби дете. У околини Малешева, да би престао падати грађ, жене су износиле сито на кућни праг, молећи *Белу Субоју*, „градову“ сестру, да одведе облак у пуну гору.⁵⁹ У Кратову су веровали да су света Петка и *свѣта Недеља* сестре које кажњавају народ олујама, грађом, помором стоке и деце.⁶⁰ У Скопској Црној гори народ је свету Недељу замишљао као жену и њој се обраћао молитвама за помоћ.⁶¹ У неким народним песмама ове две светице помажу јунаку: „Вако Дејан тијо попијева: / – Света Неђ’љо, одр’јеси ми руке! / Света Петко, разиграј ми дору! / Сестро вило, наоштри ми ћорду! / Света Недј’ља одр’јешила руке, / Света Петка разиграла дору, / Сестра вила наоштрила ћорду.“⁶² У Славонији, Младу Недељу су замишљали као жену у бело обучену: „И данас види дитко младу Недиљу, ди стоји на крстопућу или седи на плоту ко жена у било обучена ...“⁶³ У Херцеговини и Црној Гори, сваку недељу су називали *царица недјеља*: „Петак дође и субота прође, па им дође царица недјеља.“⁶⁴ Уочи недеље женама је било забрањено радити. У околини Лесковца се приповедало да је нека жена радила уочи недеље и да је „нешто“ ушло у кућу, извело је напоље, дуго је тукло и бацило у блато.⁶⁵

У свим овим случајевима говори се да је женама забрањено радити *уочи – среде, њејка и недеље*, а обично се опрашта ако се тих дана ради поподне и увече. То је важан детаљ који нису запазили поменути аутори што су се бавили значењем дана у недељи у словенском календару. Он наиме открива да је *њочетак дана* везан не за јутро тог дана, већ за *вече њрејходног* дана, па је зато важно установити у који део дана је неки обред извођен да би се установило да ли он припада времену тога дана или времену следећег. Конкретно, врло често се спомиње да су многа бајања везана за *ушорак*, али се *џри њом* каже „уочи среде“: „Ката Горинка, из села Горина чарувала је уочи младе среде и младог њејка“.⁶⁶ Уочи младе среде у Ресави су два бра-

⁵⁹ Јеремије М. Павловић, *Малешево и Малешевци*, Београд 1928, стр. 288.

⁶⁰ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 393.

⁶¹ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској кокилини*, стр. 513-514.

⁶² Владимир Красић, *Српске народне њјесме старејег и новијег времена*, Панчево 1880, стр. 60-61.

⁶³ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 141.

⁶⁴ *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, JAZU, Zagreb, I, стр. 759.

⁶⁵ Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 400.

⁶⁶ Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 146.

та близанца оборавала село од чуме⁶⁷; у Железнику, у Македонији, биљни чајеви од *џрознице* остављани су у башти да преноће *уочи среде, њејџа* или *недеље*⁶⁸ итд. Или су, пак, бајања извођена у *среду* и *њејџак* пре сунца: од урока у Бугарској⁶⁹; „прогледавање“ кроз прстен мртвог човека да би се придобила наклоност за женидбу, такође у Бугарској⁷⁰; ритуално купање од грознице у Јадру⁷¹ итд. По свој прилици највећи број бајања везан је за *среду, њејџак* и *недељу*, с тим што у те дане улазе и бајања која су се обављала у уторак после заласка сунца, као и у четвртак и суботу у исте сате. У *недељу*, по правилу, није се бајало. Без обзира што се овде ради о *њрећем, њејџом* и *седмом* дану у недељи, то јест о *нејџарним* данима, они су значајни за бајања због поменутих персонификација, односно због везивања за женска божанства. А та божанства, пошто су изван социјалне сфере, могу утицати на раздвајање демонске силе од људског рода. Не треба занемарити ни податак да се најчешће ради о „младим данима“, то јест о присуству младог месеца. Персонификовано време, исказано у лику *свејџице-дана*, у „младим данима“ је у додиру с *месецом* као мушким принципом (рог месеца), што се може схватити и као космички однос који је привремен, јер се та два елемента поново удаљавају један од другог. Такав модел треба да утиче и на везу демонске силе с човеком, то јест да доведе до њиховог раздвајања. У многим басмама демон је и приказан као *бик*, чиме се потенцира његова расплодна моћ, па је и напад на човека нека врста сексуалног чина (јер демон, у додиру с човеком, рађа нове демоне, односно умножава се).

За избор дана за бајање од значаја је и мерило *њочејџак/крај* седмице. Овај се избор може поредити са поменутиим моделом *млад месец/њун месец*. Према овом мерилу, нека бајања, која су најчешће везана за млад месец, почињу у *њонедџџак*, а друга, која су везана за пун месец обављају се у *субојџу* (опозиције *њочејџно/крајње, младо/сџџаро, раићење/расџџадање*, итд.). На пример, у

⁶⁷ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина у Ресави*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 264.

⁶⁸ Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, Скопје 1987, бр. 39-40, стр. 109.

⁶⁹ А. Попов, *Баянџа*, СБНУ, I, 1889, стр. 79.

⁷⁰ И. Тодорова, *Баянџа и магиџа*, От Тимок до Искър. Изследованија и материали, Софија 1989, стр. 76.

⁷¹ Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и џроблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 490-491.

СТИГУ СЕ БАЈЕ *ЇОНЕДЕЉКОМ* И *ЧЕЇВРЇКОМ*⁷², У ВОЈВОДИНИ *ЇОНЕДЕЉКОМ* И *ЧЕЇВРЇКОМ* У МЛАДУ НЕДЕЉУ⁷³, У ЛЕВЧУ И ТЕМНИЉУ *ЇОНЕДЕЉКОМ* И *ЧЕЇВРЇКОМ*⁷⁴, У БУГАРСКОЈ *ЇОНЕДЕЉКОМ*⁷⁵ ИТД. У СКОПСКОМ КРАЈУ, НИЈЕДАН ПОЉСКИ ПОСАО НЕ БИ СЕ ЗАПОЧИЊАО У ДРУГЕ ДАНЕ СЕМ *ЇОНЕДЕЉКОМ* И *ЧЕЇВРЇКОМ*.⁷⁶ У СИРИНИЊКОЈ ЖУПИ НА КОСОВУ, *ЇОНЕДЕЉКОМ* СЕ НИШТА НИЈЕ ДАВАЛО ИЗ КУЋЕ ДА НЕ БИ СВАКОГ ДАНА БИЛО ДАВАЊА⁷⁷. ИЗ НАВЕДЕНИХ ПРИМЕРА ВИДИ СЕ ДА ЗАЈЕДНО С ПОНЕДЕЉКОМ ИДЕ ЧЕТВРТАК. КАО ОБЈАШЊЕЊЕ МОГУ СЕ НАВЕСТИ ДВА РАЗЛОГА. ИМЕ ТРЕЋЕГ ДАНА У НЕДЕЉИ ЈЕ *СРЕДА*, ШТО УКАЗУЈЕ ДА СЕ СЕДМИЦА ОПАЖАЛА КАО ЦЕЛИНА ОД ДВЕ ПОЛОВИНЕ. ПО ТОМ СХВАТАЊУ ЧЕТВРТАК ЈЕ *ЇРВИ ДАН ДРУЋЕ ЇОЛОВИНЕ* СЕДМИЦЕ. АКО БИ СЕ ПРВА ПОЛОВИНА СЕДМИЦЕ ОБЕЛЕЖИЛА КАО ВРЕМЕ „ЖИВИХ“, ДРУГА БИ МОГЛА ДА НОСИ ОЗНАКУ „ХТОНСКО“ ВРЕМЕ ПО ПОДЕЛИ *ОВАЈОНАЈ* СВЕТ. *ЧЕЇВРЇАК* СЕ СМАТРА СРЕЋНИМ ЗА СВЕ ПОСЛОВЕ КОЈИ ДОНОСЕ БОГАТСТВО, РОДНОСТ И ПЛОДНОСТ УПРАВО ЗАТО ЈЕР НОСИ ХТОНСКО ОБЕЛЕЖЈЕ. ПО ТОЈ ЛОГИЦИ ОН ЈЕ И ПОВОЉНО ВРЕМЕ ЗА СВАДБЕ. ДРУГА СЛИЧНОСТ *ЇОНЕДЕЉКА* СА *ЧЕЇВРЇКОМ* ЈЕ У ТОМЕ ШТО СУ ОБА „МУШКИ“ ДАНИ. ВУК У *РЈЕЧНИКУ* НАВОДИ ПРИЧУ КАКО ЈЕ НЕКА БАБА, ИЗАСХАВШИ ИЗ КУЋЕ, У МРАКУ УЗАХАЛА ЈУНЕ, ПА МИСЛЕЊИ ДА ЈЕ ТО *ЧЕЇВРЇАК* КОЈИ ЖЕЛИ ДА ЈЕ КАЗНИ ЗАТО ШТО ЈЕ ПРЕЛА УОЧИ ТОГ ДАНА, СТАЛА ГОВОРИТИ: „ГОСПОДИНЕ ЧЕТВРТИНЕ, ПУСТИ МЕНЕ, ТЕБЕ ЋЕ БАКА СВЕТИТИ!“⁷⁸

СУБОЇА ЈЕ ПОСЛЕДЊИ ДАН У НЕДЕЉИ, ПОШТО СЕ ЊОМЕ ЗАВРШАВАЈУ „ОБИЧНИ“ ДАНИ. ЗАТО СЕ У МЕТОХИЈИ ОНА НАЗИВА „ЗАКЛОПИТИ ДАН“ (ЗАКЛАПА СЕДМИЦУ)⁷⁹, А КОД БУГАРА „КРАТЕН“ ИЛИ „СВЪРШЕН ДЕН“.⁸⁰ С ЊОМ СЕ ПОСТИЖЕ СИМБОЛИКА „РАСТУРАЊА“, ЈЕР, КАКО СЕ ЈОШ КОД БУГАРА НАВОДИ, СА СУБОТОМ СЕ „РАЗСИПВА НЕДЕЉАТА“.⁸¹ СУБОТА СЕ СМАТРА И „МРТВАЧКИМ“ ДАНОМ И ЧЕСТО СЕ ВЕЗУЈЕ ЗА ДЕМОНСКУ СИЛУ. У ОКОЛИНИ СКОПЉА ВЕРОВАЛО СЕ ДА *ЗМИЈЕ* СВАКЕ СУБОТЕ ПРЕДВЕЧЕ БАЦАЈУ ОТРОВ. СМАТРАЛО СЕ, АКО ТОГ ДАНА НЕКОГ

⁷² Борисав Љ. Радовановић, *Празноверице и бајање у неколико села југозападног Сџиџа*, ГЕМ, III, 1928, стр. 101.

⁷³ Јован Туцаков и Сребрица Кнежевић, *Жене народни лекари и аџоџекари у Војводини*, Зборник Матице српске за друштвене науке, 27, Нови Сад 1960, стр. 84.

⁷⁴ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 293.

⁷⁵ Ј. Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на Народния музей, 24 / 39, Варна 1988, стр. 164.

⁷⁶ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 511; Јов. Хаџи-Васиљевић, *Скопје и његова околина*, Београд 1930, стр. 368.

⁷⁷ Јанко Ђорђевић, *Обичаји и веровања из Сиринићке жује*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 398.

⁷⁸ Вук Стеф. Караџић, *Српски рјечник*, Београд 1972, стр. 823.

⁷⁹ Милорад Радуновић, *Остјала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 297.

⁸⁰ Гинка Димкова, *Народни лечителски - баячки*, Български фолклор, VI, кн. 2, София 1980, стр. 60-61.

⁸¹ И. Тодорова, *Баяния и магии*, стр. 62.

уједе змија пре него што баца отров, нема му спаса.⁸² У Бугарској се говорило деци да се уочи суботе гласно не смеју и не плачу, зато што тада ходају зли духови па се могу разболети.⁸³ Субота је била и повољно време, према веровањима из Бугарске, за лов на вампире.⁸⁴ У Србији се сматрало да вештице постају од деце рођене у суботу.⁸⁵ Веровало се такође да деци рођеној у суботу не може нашкодити демонска сила,⁸⁶ а код Бугара су ценили *йсе субојнике*, јер се њих, по народним казивањима, бојала чума.⁸⁷ У Македонији, болест *церма* (одузетост) лечена је на тај начин што је трудна жена, којој је муж скоро умро, у *йри субоје* узастопце газила по оболелом месту.⁸⁸ По истом извору, *шкрофуле* или „жељке“ лечене су тако што их је дете посмрче пљувало у *йри субоје*. У Бугарској су у *субоји* лечени падавица⁸⁹, заушке⁹⁰ и др. У Лесковачком крају, бајање од страха обављано је у „стару суботу,“ то јест суботу пред меду месечеву.⁹¹

Сличности са суботом показује *уџорак*. Један од елемената његовог значења јесте обележје „другог“, које се схвата као „назад“: понедељак је „почетно“ и „напред“, а уторак је „друго“ и „назад“. Зато се, по правилу, *уџорак* сматра несрећним даном: тада се не отпочиње никакав посао⁹², не купају се деца⁹³, не секу се нокти⁹⁴, не кроји се одело⁹⁵ итд. Сматра се да су деца рођена у *уџорак* без среће и баксузи⁹⁶, а ако Божић падне у

⁸² Миленко С. Филиповић, *Кулџи змија у околини Скопља. Змије које доносе срећу, здравље и плодност*, Miscellanea, 1, Београд 1937, стр. 148.

⁸³ М. Арнаудов, *Фолклорни ирџиноси от Родопско*, СБНУ, XXXVIII, 1930, стр. 40.

⁸⁴ Г. В. Ангелов, *Разни вервания*, СБНУ, XII, 1895, стр. 126–127.

⁸⁵ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 445.

⁸⁶ Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗБ, LXXXVI, 1974, стр. 429.

⁸⁷ Д. Маринов, *Народна вера и религиозни народни обичаи*, СБНУ, XXVIII, 1914, стр. 158; Х. Вакарелски, *Етнографџа на Бџлгарџа*, Софија 1977, стр. 432.

⁸⁸ Ст. Тановић, *Срџски народни обичаји у ђевђелијској кази*, СЕЗБ, XL, 1927, стр. 243.

⁸⁹ Г. Големанов, *Материали по народната медицина. Из Горњо-Ореховско*, СБНУ, XXX, 1914, стр. 46.

⁹⁰ Л. Петрова, *Народни практики на лечение на њакои заболявания в североизточна Бџлгарџа*, стр. 168.

⁹¹ Драгутин М. Ђорђевић, *Живоџи и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 150.

⁹² Јеремије М. Павловић, *Малешево и Малешевци*, Београд 1928, стр. 279; Д. Маринов, *Народна вера и религиозни народни обичаи*, СБНУ, XXVIII, 1914, стр. 175.

⁹³ Marijan Stojković, *Sretni i nesretni dani*, ZNŽ, XXX, св. 2, 1936, стр. 62; Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 395; Миленко С. Филиповић, *Живоџи и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗБ, LXI, 1949, стр. 149.

⁹⁴ Петар Ж. Петровић, *Живоџи и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 325.

⁹⁵ Vladimir Kačanovskij, *Apokrifne molitve, gatanja i priče*, Starine, JAZU, XIII, Zagreb 1881, стр. 160.

⁹⁶ Драгутин М. Ђорђевић, *Живоџи и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 411.

уџорак, верује се да ће та година бити гладна.⁹⁷ У источној и јужној Србији постоји изрека „Глуп као „џорник“. Код Бугара се помиње „чърн вторник“ – уторак у првој недељи Великог поста, за који се каже да је господар свим уторницима⁹⁸, и „лют вторник“ – први уторак младе недеље.⁹⁹

Уџорак је и дан када се, најчешће, изводе бајања. За то постоје бар два разлога. Прво, везивање вечерњег времена уџорка за дан *среду*, па сва бајања у том времену, како је и напред наведено, јесу бајања која се односе на среду. Друго, негативно обележје које уторак има јесте повољан моменат за кретање нечисте силе, јер је она нешто супротно од људског света. Код Срба граничара говорило се: „Данас је уторак, сваке цоприје заторак.“¹⁰⁰ Бајања, везана за уџорак, могла су се обављати и у *субоју*: „од ветра“ у Поморављу¹⁰¹; „слава теткама“ у источној Србији¹⁰²; од крупе у Корбевцу¹⁰³; „од абе“ у Кратову¹⁰⁴; провлачење испод „чивутског гроба“ у алексиначком Поморављу¹⁰⁵; од „прободи“ у источној Србији¹⁰⁶; „откупљивање од гроба“ у околини Крушевца¹⁰⁷; „од турских ветрова“ у Лесковачком крају¹⁰⁸ итд. Понекад се јавља и комбинација уџорак–џеџак (околина Оточца¹⁰⁹, Славонија¹¹⁰, Јадар¹¹¹) и др. У неким случајевима бајања су извођена у *млади уџорак* (нпр. од *лишаја* у Херцеговини¹¹², љубавне чини¹¹³), у *скончани уџорак* (од пада-

⁹⁷ Marijan Stojković, *Sretni i nesretni dani*, стр. 63.

⁹⁸ Д. Маринов, *Народна вера и религиозни народни обичаји*, стр. 175.

⁹⁹ И. Д. Ковачев, *Народна астрономија и метеорологија*, СБНУ, XXX, 1914, стр. 33.

¹⁰⁰ Никола Беговић, *Живои Срба граничара*, „Просвета“, Београд 1986, стр. 296.

¹⁰¹ Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901-1951, Београд 1953, стр. 256.

¹⁰² Сребрица Кнежевић, *Слава џеџкама – архаични риџуал за зашџиџију здравља*, Развџитак, VII, бр. 6, Зајечар 1967, стр. 74.

¹⁰³ З. А. Јовановић, *Бајање од круџље*, Киџа, VII, бр. 14, Ниш 1911.

¹⁰⁴ Stevan Simić, *Narodna medicina i Kratovi*, стр. 310.

¹⁰⁵ Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗБ, LXXXIII, 1971, стр. 206.

¹⁰⁶ Гордана Живковић, *Народна медицина у околини Зајечара у ХХ веку*, ГЕМ, 42, 1978, стр. 495.

¹⁰⁷ Крста Божовић, *Бајање, врачање, џаџање и вражање у Крушевачкој жџији*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 310.

¹⁰⁸ Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 155.

¹⁰⁹ Nada Krausel, *Narodni običaji, zagonetke, vjerovanja i liječenja iz okoline Otočca*, Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, No288, стр.92.

¹¹⁰ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, стр. 120.

¹¹¹ Сребрица Кнежевић, *Здравџивена кулџура и џроблеми народне медицине у Јагру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 482, 495.

¹¹² Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу*, „Просвета“, Београд б.г., стр. 220.

¹¹³ Радисав М. Борђевић, *Да човек иде као слиј за женом*, Киџа, III, бр. 1, 1907.

вице у Драгачеву¹¹⁴, кад боле очи, у околини Пожеге¹¹⁵); у *девети ушорак* после Божића, у алексиначком Поморављу се обављало провлачење испод жила дреновог дрвета ради здравља.¹¹⁶ У једној девојачкој молитви упућеној *ушорку* да јој у сан дође будући муж, овај дан је персонификован и приказан као непаран: „Среда и четвртак два друга, / петак и субота два друга, / недеља и понедељак два друга, / а *ушорак* друга нема! / О *ушорче*, по богу јуначе, / дођи ми на сан / и кажи ми мог сућеника / који ће ми бити.¹¹⁷“ У Велесу, поједини људи који су оздравили после бајања зарицали су се да неће прати косу или да се неће купати и бријати у *ушорак* или *йешак*. Веровало се, ако се тога завета не држе, да ће им се болест вратити.¹¹⁸

ВРЕМЕ ДАН–НОЋ

Јединица времена коју чине дан и ноћ („24 сата“) у нашем језику нема посебну лексичку ознаку, док се, на пример, код Руса среће ознака *сушки*. Од свих временских облика који се узимају у обзир приликом бајања, они који се тичу доба дана и ноћи најстабилнији су. Овде су значајна три временска раздела: *рана зора* (пре сунца), *вече* (после заласка сунца) и *ноћ* (најчешће *глуво доба ноћи*). Овакав „програм“ важио је и код старих Асираца.¹¹⁹

Рана зора и *вече* представљају *границно време*, у којем се додирују *дан* и *ноћ*, *свейло* и *шамно*, *сшаро* и *ново* време. Пошто оболевање значи нарушавање реда, оно се исказује и као нарушавање границе између *дивљеј* и *социјалној*, те се као повољно за одлазак болести у њихов простор бира „границно“ време, када се оне магијским путем удаљавају из човека. Иде се логиком – дан је повољно време за човека а ноћ за демонску силу. У једном сусрету демонско биће каже човеку: „Не иди пријатељу, за туђим послом у незнано доба ноћи, да те зло не снађе,

¹¹⁴ Гроздана Комадинић, *Лечење падавнице*, Пољопривредни календар 1986, Београд-Нови Сад 1986, стр. 137.

¹¹⁵ Момчило Тешић, *Народни живои и обичаји Пожешког краја*, Развигор, Пожега 1988, стр. 164.

¹¹⁶ Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, стр. 208.

¹¹⁷ Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Београд 1985, бр. 54, стр. 44.

¹¹⁸ Д. Матов, *Разни вервања, прокобљвања и др. От Велес*, СБНУ, IX, 1893, стр. 133.

¹¹⁹ Всев. Миллер, *Ассирийския заклинания и русские народные заговоры*, Русская мысль, VII, Москва 1896, стр. 80.

јер је *наша ноћ, а њвој је дан*.¹²⁰ У Херцеговини у *јрви мрак* нису износили ни пуштали децу да им се не би нешто рђаво догодило.¹²¹ У Србији су давали овакав савет: „Пошто се сунце смири, враћа се мрак, не треба свуда ићи, особито не идите ви што нисте из овог места. То је *јонедоба*. Онда има свачег, можете нешто да нагазите.“¹²² У Македонији и Бугарској никада се нису остављале пелене напољу после заласка сунца. У околини Бевђелије, ако пелене остану ноћу ван куће, онда су их кадили тамјаном или провлачили кроз пламен на огњишту јер, како се веровало, у супротном дете би се разболело од неизлечиве болести или би му се одузела рука или нога.¹²³

Као што је напред речено, увече, после заласка сунца, *јочиње време* новог дана. А када су у питању дани посвећени женским божанствима, онда тај почетак има посебну снагу, поготову ако је при томе присутан и млад месец. Тада наступају такозвани „млади дани“.

Уважавање вечерњег времена за бајање види се у одговарајућем захтеву у једном рукописном зборнику из XVII века, где поред осталог стоји: „Как зајдет солнце, плјони на каменъ или на руку и глаголи ...“¹²⁴

Поједина бајања и други магијски поступци изводе се у *јоноћ*. У Кратову су у *јоноћ* месили погачу, састављену од *брашина, јейела, кайрана, којриве* и *млека црне мађарице*. Њу су давали болесницима од великог кашља.¹²⁵ У Јадру, као и у неким другим местима, болеснике од падавице лечили су на гробљу у *јоноћ*.¹²⁶ У поноћ је, по народним веровањима, најопаснија демонска сила – тада и вода престане да тече и дувају *нечисји ветрови*.¹²⁷ У ово време, или како се још назива „глуво доба“, најчешће су се изводили магијски поступци којима се желело успоставити савезништво између човека и демона, умерено на штету другог човека. То је и време када су се изводила разна љубавна чарања, сазивали цини, итд.

¹²⁰ Вид Вулетић-Вукасовић, *Призријевање*, СЕЗБ, L, 1934, стр. 186.

¹²¹ Лука Грђић-Бјелокосић, *Из народа и о народу*, „Просвета“, Београд, стр. 215.

¹²² Александар Петровић, *Народно схвајање болести*, *Miscellanea*, 3, 1940, стр. 45.

¹²³ Ст. Тановић, *Лавне мађије у околини Бевђелије*, Етнологија, I, св. 3, Скопље 1940, стр. 166; П.

А. Чаچارов, *Разни верваня ...* От Штип, СБНУ, X, 1894, стр. 121.

¹²⁴ *Домашний обиход. Рукописный сборник XVII века*, Пермский сборник, II, Москва 1860, стр. XXXV–XXXVI.

¹²⁵ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 325.

¹²⁶ Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 484, 495.

¹²⁷ Александар Петровић, *Народно схвајање болести*, стр. 44; Д. Матов, *Разни верваня ... От Велес*, СБНУ, IX, 1893, стр. 131.

СВАДБЕНО ВРЕМЕ

Да је свадбено време значајно и за бајање показује и захтев да се бајалица, која тим послом тек намерава да се бави, „завенча“ с басмама (в. *бајалица*). У Херцеговини, ако неко има грозницу, изађе пред *свајшове* и упита невесту: „Кад ће ме пушћат грозница?“ „Пуштаће те кад ову *јабуку* поједеш“, одговори му невеста и преда му јабуку. Верује се да када тај човек поједе јабуку више неће боловати од грознице.¹²⁸ У Метохији су чували *венчану кошуљу* или *вео*, јер се веровало да је то добар лек против малих богиња и сугреба. Довољно је, према народном веровању, тиме само протрљати оболело место и болест ће проћи.¹²⁹

Свадбено време је „јак“ време почетка, које се, по принципу подударана социјалне и космичке осе, може изједначавати са митским или сакралним временом космичког стварања. На тај начин, свадба понавља исконски космички ред у коме је извршена и трајно успостављена подела између људи и света дивљине коме припада демонска сила. Време свадбе, као и празнично време у оквиру календарских обичаја, изнова оживљавају првобитно време стварања, јер се временско протицање схвата као кружно кретање (в. *свадбени предмет*).

ПРОСТОР

МЕСТА ЗА БАЈАЊЕ

Простор у народним бајањима најчешће се исказује преко избора места за бајање, а нека просторна мерила узимају се у обзир приликом распореда учесника у бајању (окренути се *исшоку*, ићи *око* камена, дрвета, села, провући се *исход* камена, лозе, плаштанице, итд.).

По правилу, бирају се места која представљају границу *свог* и *иуђег* простора, почев од *огњишћа* у кући, преко *прага*, *сирехе*, *ограде* до *границе ашара*. Та граница може бити исказана и као граница *којна* и *воде*: *бунар*, *река*, *извор*, *воденица*, *на мосту*. То могу бити и места изабрана по мерилу „чисто“ и „нечисто“: *ђубришће*, *свињац*, *где кокошке слећу са седала*, *око шрлице*, *нужник*, *дрвљаник*, *гробље*. Места на којима је

¹²⁸ Љ. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗБ, LXV, 1952, стр. 249.

¹²⁹ Милорад Радновић, *Остала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 321.

присутна нека *верѝшикална оса* такође могу бити погодна за бајање: *димњак*, *сѝожер*, *дрво*, *камен*. Неки магијски поступци изводе се и поред *цркве* (ређе у цркви), као и на остацима порушених цркава – *црквинама*.

Зависно од болести бира се и место за бајање. За болести које, по веровању, потичу од самовила, бајања се изводе на местима на којима се, према веровању, појављују ова бића – поред *извора*, *јасенка*, *на смеѝлишију*, *ѝеѝелишију*, итд.¹³⁰ и на којима се може „награисати“. Зато се избегавају та места ризична за оболевање, а нарочито се забрањује трудним женама да тамо иду. Поред наведених, то су: *ѝробље*, *ђубришије*, *дрвљаник*, *ѝлоѝи*, итд.¹³¹ Нека места која се помињу у бајању, у Поморављу се сматрају стаништем *ђавола*: „Ђаволу је главно станиште на земљи, на мору, *крај дубоких река*, у ритовима, у дубоким вировима, под *воденицом* и у њој, *око кола*, на *високом дрвешју*, у *међаку*, у *бунару*, у *коноѝли*, у *бачви*, у *ѝрњу*, у каквој рупи, итд.“¹³²

МЕСТА ЗА БАЈАЊЕ ПО ОБЕЛЕЖЈУ: БЛИСКО / ДАЛЕКО, ЗАТВОРЕНО / ОТВОРЕНО, СВОЈЕ / ТУЂЕ

ОГЊИШТЕ

Једно од најважнијих места на којем су се обављали обреди у годишњим обичајима, као и у обичајима везаним за рођење детета, свадбу, посмртни култ, итд., јесте огњиште у кући.¹³³ То је место спајања *небеског* са *земаљским* и *ѝодземним*. *Верѝге* и *димњак* предметљују космичку осу коју продужава *дим*. *Пеѝео* и дно огњишта представљају пут у подземни свет. Отуда и обичај да после вађења лонца из огњишта то место не остане празно, већ да се у њега згрне пепео, јер у супротном „би се ра-

¹³⁰ Тихомир Р. Ђорђевић, *Вешѝица и вила у нашем народном веровању и ѝредању*, СЕЗБ, LXVI, 1953, стр. 91.

¹³¹ Ј. Миодраговић, *Народна ѝегаѝоѝија у Срба или како наш народ ѝодѝже ѝород свој*, Београд 1914, стр. 51; Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina istočne Hercegovine*, GZM, n.s. Etnologija, XXIII, 1968, стр. 44.

¹³² Тодор М. Бушетић, *Веровања о ѝаволу у округу Моравском*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 401.

¹³³ С. Георгиева-Стойкова, *Огњиштето в Бѝлгарския бит*, София 1956; Татомир П. Вукановић, *Огњишије као ѝагаѝит у фолклору Јужних Словена*, Врањски гласник, VII, Врање 1971, стр. 175-185.

довали *ђаволи*¹³⁴. По једном предању, када је човек открио да му је жена вештица и хтео да је туче, она му је побегла „у луџ на огњишту“¹³⁵. Такође, по народном предању, жена-вештица, која жели да се покаје може се исповедати *оџњишћу* (или земљи). Треба да разгрне пепео на месту на којем се пече хлеб и да ту три пута каже: „Исповиједам се Богу да сам била ‚зла друга‘ вештица, а ако више то била, божјег лица не видјела, но се у вјечном огњу пекла.“ После тога разгрнути пепео поравна и престаје бити „зла друга“¹³⁶. Представа да кроз огњиште води пут у подземни свет одредила је и обичај да посетиоци који су дошли да виде породиљу прво прилазе *оџњишћу*, а затим њој.¹³⁷ То је вероватно зато да би евентуално зло, које је дошло с њима и које може да нашкоди породиљи, отишло „својим путем“ кроз огњиште.

Бајањем се у огњиште „пређе“ болест *јашћерица*, као и неке друге болести. У Кратову, оболело лице стане према ватри на огњишту а друга особа насупрот њему, с друге стране. Док болесник машама цара по жару, води се овакав дијалог: „Шта то искочи?“ „Ештерица!“ „Къд ти искочи?“ „Съга ми искочи!“ „Съг пљуни овдека да гу закопам.“ Болесник пљуне у ватру а бајалица машама његову пљувачку запређе.¹³⁸ Бајања од *сйраха* код Срба и Бугара најчешће су се обављала поред *оџњишћа*, како бацањем брашна на зид¹³⁹, тако и салевањем олова¹⁴⁰. У околини Лесковца, ако дете мокри у сну, давали би му метлу да јаше око *оџњишћа*.¹⁴¹ У истом крају су болесника од грознице запајали водом у којој је скувана видова трава, поред *оџњишћа* и над њим склапали *вериџе*.¹⁴² Присуство *вериџа* приликом бајања често се узима као важан елеменат. На Косову се бајалица која баје поред *оџњишћа* од *црвеноџ вейра* држи за *вериџе*.¹⁴³ У једном бајању из истога краја ставља се плитак суд с водом у *йејео оџњишћа* да направи удубљење. Затим се суд вади, кружно удубљење се прекрсти острушком, а затим се

¹³⁴ Саватије М. Грбић, *Српска народна јела и њића из среза Бољевачкоџ*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 186.

¹³⁵ Тихомир Р. Борђевић, *Вешћица и вила у нашем народном веровању и предању*, стр. 25.

¹³⁶ Томо А. Братић, *Из народноџ вјеровања. У Кошарима Невесиње и Гашко*, ГЗМ, XIV, 1902, стр. 290.

¹³⁷ Josip Miličević, *Narodna medicina u Istri*, Acta historica medicinae, VIII, 1-2, Beograd 1968, стр. 37.

¹³⁸ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 332.

¹³⁹ Драгутин М. Борђевић, *Живой и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 155.

¹⁴⁰ С. Кошов, *Магии от Разложко*, Български фолклор, VI, кн. 4, 1980, стр. 107.

¹⁴¹ Драгутин М. Борђевић, *Живой и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 223.

¹⁴² Драгутин М. Борђевић, *наведено дело*, стр. 220.

¹⁴³ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, II, Vranje 1986, стр. 482.

на четири места унакрсно том острушком узме помало пепела и стави у поменути суд. После тога се тај суд приноси *вериџама* тако да се оне поквасе у њему. Затим се та вода даје болеснику да је пије и да се њоме умије, а остатак му се посипа по глави и просипа на пса.¹⁴⁴ У овом обредном лечењу дошла је до изражаја симболичка улога верига, као „спајача“ *небеског* и *подземног*, чиме се успоставља *космичка оса* или „дрво света“, односно стуб искомског реда (в. *йредмејни свети*). Потреба за таквим редом види се и у једном обреду из околине Бољевца. Тамо, у случају да се огласе петлови пре времена, жена одмах баца на ватру мало *вуне* да такозвани „кривци“ не би кући нанели какву несрећу и каже: „Ви сте криви, ми нисмо!“ У исто време, најстарија жена удара у *вериџе* и три пута говори: „На вас болест, на нас здравље.“¹⁴⁵ Бацање вуне на ватру може бити и замена за жртву паљеницу. У Кратову, у воду која је преливена преко *вериџа* на *огњишћу* и преко *кајанца* на *врашћима* бацали су жар да би утврдили да ли је посреди болест *урок*. Ако је жар много цврчао, то се тумачило као позитиван одговор.¹⁴⁶ Против гушобоље, на Косову су давали деци да попију мало посољене ракије, пропуштене кроз завезане *вериџе* над *огњишћем*.¹⁴⁷

У многим бајањима истакнута је и улога *димњака*. Судаћи по неким фолклорним примерима, *димњак* је једно од обележаја људског света којим се он разликује од хтонског. Тако у једној приповеци, Усуд живи у кући која *нема димњака*.¹⁴⁸ И у Лелеј-гори, где се болести терају, влада помрчина и одсуство гласа, а тамо је такође „кућа без комина“.¹⁴⁹

У Кратову, болесник кога је бајалица лечила од *сиџраха*, стајао би поред *огњишћа*, окренут лицем према *димњаку*.¹⁵⁰ У околини Прилепа, децу су лечили од урока тако што су их увијали у черге, везивали ужетом и спуштали кроз *кућни димњак* десет пута. Гар који је том приликом падао кроз димњак скупљали би и потапали у воду и њоме запајали децу.¹⁵¹ У Желе-

¹⁴⁴ Tatomir Vukanović, *наведено дело*, стр. 453.

¹⁴⁵ Тихомир Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и йредању нашега народа*, II, Београд 1958, стр. 67.

¹⁴⁶ Stevan Simić, *Dečje bolesti i njihovo lečenje*, Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU, Zagreb, N.Z. 64, стр. 4.

¹⁴⁷ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, стр. 486.

¹⁴⁸ Đuro Franković, *Drvo nasred Podravine. Usmene pripovijetke*, Budimpešta 1986, стр. 79.

¹⁴⁹ Владета Р. Кошутић, *Хомолске бајалице*, Расковник, XI, бр. 41, 1984, стр. 48.

¹⁵⁰ Stevan Simić, *Narodna medicina i Kratovu*, стр. 423.

¹⁵¹ Branislava Paunovska-Stefčevska, *Sujeverje i misticizam kao ostaci zaostalosti zdravstvene kulture u nekim krajevima Makedonije*, Zbornik radova Naučnog društva za istoriju zdravstvene kulture Jugoslavije, XX, Dubrovnik-Kupari 1969, стр. 36.

знику, у Македонији, „црни кашаљ“ су лечили дуњом печеном у поноћ. У удубљење дуње стављали су млеко *црне маџарице*, *кайран* и *мокраћу*, а затим је спуштали кроз *димњак* и давали болеснику да од ње једе.¹⁵² Хрвати у Босни лечили су *суџребе* тако што су трљали оболели део тела торбицом од кострети, а затим ту торбицу преко себе избацивали кроз кућни *димњак*.¹⁵³ Девојка, да би сазнала ко ће јој бити будући муж, у поноћ, уочи Бурђевдана, свукла би се гола, стала испод *димњака* па кроз *шочак кола* три пута викнула: „Ја вичем суђеника. Ко је мој суђеник, нека ми се јави.“¹⁵⁴

Очигледно, *димњак* је *граница* између *своџ* (*зайвореноџ*, *социјалноџ*) простора и *шуђеџ* (*ојвореноџ*, *несоцијалноџ*) простора. Кроз њега се може обављати комуникација са божанским бићима и успоставити исконски поредак, а у исто време, кроз њега се у дивљи простор могу одагнати демонска бића која су напала човека.

ПРАГ КУЋЕ

Најјаснија граница између унутрашњег простора куће и спољашњег, отвореног простора јесте *праг куће*. Преко те границе се најчешће комуницира са спољним светом, преко ње се добија и губи, преко ње се уноси новорођенче у кућу и износи покојник. Зато је праг куће важно култно место.

Праг куће је и место погодно за бајање јер има изражено симболичко обележје *раздвајања*. На Косову, на Св. Јована, ујутру пре сунца, на *прагу* куће су туцали траву „кантарију“ и стављали је у боце са зејтином да би преко године тим мелемом лечили посекотине. Земљом *испод прага*, након што су је ставили на ватру, кадили су болесника од грознице.¹⁵⁵ Код Срба и Бугара, ако дете много плаче, најчешће му се бајало на *прагу* куће.¹⁵⁶ У Лесковачком крају, у бајању „од жигова“, болесник би седео поред *оџњишиа* у кући, а бајалица би стајала на *прагу* куће, упредала *кучине*

¹⁵² Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39-40, 1987, стр. 24.

¹⁵³ Ljudevit A. Ivandić, *Ришко празновјерје*, „Domovina“, Madrid 1965, стр. 69.

¹⁵⁴ Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, бр. 42, стр. 39.

¹⁵⁵ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрици*, ГЕИ САНУ, II-III, 1953-1954, стр. 581.

¹⁵⁶ Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јагру*, стр. 482; Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр.150; К.Телбузов М.Векова-Телбузова, *Традиционен бит и култура на банатските българи*, СБНУ, LI, 1963, стр. 188.

и бајала.¹⁵⁷ У Левчу, бајалица је подизала болесника тако да са доњег прага куће главом додирне горњи, а затим му бајала.¹⁵⁸ У Бугарској се на прагу куће лечила болест ока „наутка“.¹⁵⁹ У Хомољском крају, ако мајци умиру деца, бабица је новорођенчету бушила десно уво на *кућном ѓрађу* или на *ѓроножној сѓиолицѓи* и стављала му сребрну парицу.¹⁶⁰ Ако неког пробада у леђима, у Бугарској се веровало да ће га та болест оставити ако ујутру, пре сунца, легне на *ѓрађ куће*, окренут лицем према земљи и у том положају га три пута прекорачи жена која је рађала близанце.¹⁶¹ На *ѓрађу куће*, у Бугарској, бајалица је на симболичан начин „секла“ болеснику далак (у овом случају ова болест је описана као вода у стомаку). Болесник би легао на *ѓрађ*, тако да му је глава изван куће с лицем окренутим горе, а ноге у кући. Бајалица би замахивала секиром изнад њега а затим секла неку траву. Неко би је при том питао: „Какво сеачеш?“ Она одговара: „Далак секам, да гу отсекам, да гу нема.“¹⁶²

СТРЕХА

Као граница која одваја *свој* од *ѓуђеѓ* простора јавља се и место испод *сѓрехе*. Њега обележава линија где се са крова слива киша. Болеснику који је нагазио на „нечисто место“ и тако добио болест бајали су и пресипали воду: *ѓод сѓрехом*, изнад куће и на дрвљанику.¹⁶³ У Хомољском крају, породиљу, која је боловала *од бабица*, купали су *ѓод сѓрехом* водом из реке у којој је стављено мало њене косе, једна зрела паприка, три плода дрењине, здравац и босиљак.¹⁶⁴ У Левчу су лечили сугребе тако што су трљали оболели део тела торбом а затим је остављали да преноћи на *кућној сѓрехѓи*.¹⁶⁵ На Пештерској висоравни, од заушке су бајали камичцима, увече, у први мрак, *ѓѓод сѓрехе*.¹⁶⁶ У први мрак, у уторак или петак, девојка се

¹⁵⁷ Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 159.

¹⁵⁸ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 545.

¹⁵⁹ Д. Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, стр. 159.

¹⁶⁰ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 94.

¹⁶¹ А. Попов, *Баяниѓ...*, СБНУ, I, 1889, стр. 85.

¹⁶² Ст. Н. Шишков, *Баяниѓ... От Ахър-Челебийско*, СБНУ, II, 1890, стр. 170.

¹⁶³ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина у Ресави*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 264.

¹⁶⁴ Сава Милосављевић, *наведено дело*, стр. 99.

¹⁶⁵ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, стр. 568.

¹⁶⁶ Гордана Љубоја, *Здравсѓвена кулѓура*, ГЕМ, 52-53, 1989, стр. 157.

хватала за *сѝреху* више врата и говорила молитву да јој у сну дође „суђеник“.¹⁶⁷

ОГРАДА ОКО КУЋЕ

Као посебно обележено место на *оџради*, која такође раздваја заштићени простор од простора отвореног и мање заштићеног, јесте *ѝоѝѝрња*, то јест место на којем укопана греда подупире ограду (од трња, дасака и сл.). У Лесковачком крају на том месту су сахрањивали некрштену децу (умрлу пре крштења) и то без икаквог постављеног знака.¹⁶⁸ У Бољевачком крају, поред *ѝоѝѝрње* обављало се ритуално купање жена које болују од *бабица*¹⁶⁹, а ту би закопавали јаје и лук на које би плунуо онај који болује од грознице.¹⁷⁰ У Врањском крају, поред *ѝлоѝа* умивали су болеснике који болују од падавице водом у коју је угашен жар са огњишта.¹⁷¹

Оџрада око куће носила је обележје нечистог места, још и стога што је најчешће направљена од *ѝрња*. За симболичку употребу значајан је и *кос* положај *ѝоѝѝрње*, јер се тиме њој придаје атрибут који је по значењу близак атрибуту *крив* и који се у бајању везује за негативно обележене јунаке.

ГРАНИЦА СЕЛА (АТАР)

Као *свој* може бити означен и простор који припада селу, као социјалној заједници, коме припада и појединац коме се баје. Тај простор је најчешће означен као *аѝтар* села. Нека бајања или магијски поступци обављају се управо на граници *двају аѝара*, чиме се демонска сила на симболичан начин пребацује у туђе село (в. *рѝѝуално ѝонашање*). На оваквим местима обично се обавља ритуално провлачење кроз расцепљено дрво или испод жиле дрвета, протеривање стоке кроз усек и поред „живе ватре“, итд. На пример, у околини Лесковца децу од падавице лечили су на *џраници* *двају аѝара*, где су копали рупу у виду тунела и ту провлачи-

¹⁶⁷ Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, бр. 74.

¹⁶⁸ Драгутин М. Ђорђевић, *Живоѝ и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 417.

¹⁶⁹ Саватије Грбић, *Срѝски народни обичаји из среза Бољевачкоџ*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 110–111.

¹⁷⁰ Саватије Грбић, *наведено дело*, стр. 224.

¹⁷¹ Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗБ, LXXXVI, 1974, стр. 256.

ли дете.¹⁷² Код Срба граничара помиње се место „ђе се два регемента дијеле“. Жена која нема деце одлазила је с мужем уочи младе недеље да спава на том месту не би ли остала бременита.¹⁷³

МЕСТА ЗА БАЈАЊЕ ПО ОБЕЛЕЖЈИМА: КОПНО / ВОДА (СУВО / МОКРО), ГОРЊЕ / ДОЊЕ, СВОЈЕ / ТУЂЕ

Велик број бајања везан је за присуство неке воде. Вода се сматра повољним посредником у протеривању демонске силе у „њен свет“. И *зелена земљана њосуда с водом* у неким бајањима вероватно је замена за већи резервоар воде у природи.

БУНАР

Осим за бајања, *бунар* је коришћен и као средство за *џајџање*. У Кратову, када би неког ујео бесан пас, он би се надносио *над бунар* да види свој лик у води. Ако је његов лик видљив, по веровању, биће излечен, у супротном – умреће.¹⁷⁴ Вероватно се овде ради о могућности сагледавања човекове двојности – тела и душе, над водом бунара као границом двају светова. Ако човек није спреман за одлазак на онај свет, његов лик (душа) окренут је њему, а ако јесте, он је окренут на супротну страну и зато је невидљив. Нека митолошка обележја *бунара* преузело је *огледало*, што се може видети у више магијских ритуала који се обављају у љубавној магији и гатањима (в. *предметни свей*).

Један од облика симболичког преношења детета на онај свет, да би се тим поступком заварала демонска сила која га мучи и исцрпљује и дете ослободило ње, јесте и спуштање таквог детета у *бунар*. У Банату су новорођенче које слабо напредује стављали у *ведро* и ђермом га три пута спуштали до воде у *бунару*.¹⁷⁵ У Лесковачком крају, ако дете има бале, носе га над *бунар*, где му човек који га први пут види или, пак, ње-

¹⁷² Драгутин М. Ђорђевић, *Живой и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 161.

¹⁷³ Никола Беговић, *Живой Срба граничара*, „Просвета“, Београд 1986, стр. 284.

¹⁷⁴ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 314.

¹⁷⁵ Миша Субић, *Прилог изучавању народне медицине у Банату. Заблуде и њедрасуде у нези и лечењу деце*, Народна здравствена култура у Србији, св.4, Београд 1980, стр. 82.

гов ујак, бале пресеке маказама.¹⁷⁶ Код банатских Хера, деци болесној „од крупе“ бајали су крај *бунара*. За ту прилику би три девојке из бунара извличиле једну кофу воде и свака је откидала по једну биљку која расте крај бунара, и тиме се бајало.¹⁷⁷

ИЗВОР

У многим крајевима помињу се *извори* као места за лечење различитих болести. Болесници су одлазили на такве изворе, обично у одређено време (у младу недељу, на „беле петкове“, на Спасовдан и летњег Светог Николу, итд.), умивали се водом са извора, палили свеће, а приликом одласка бацали новчиће у извор и вешали неко парче од своје одеће на најближе дрво. Ови поступци указују да су овде у питању два култа. Једним се исказује захвалност *води* (бацањем новчића), а другим се исказује захвалност *покојницима* и митском господару воде (паљењем свећа и остављањем хране поред извора). Тако, у Катлановској бањи, у Скопској котлини, болесници бацајући новчић у извор, говоре *води*: „Опрости, водо, ако сам ти што згрешила, ево да ти се одужим!“¹⁷⁸ Иначе, даривање вода новцем, познато је још из старог века.¹⁷⁹ По свој прилици оно је у функцији придобијања наклоности воде како би се преко ње остварила веза са подземним светом, односно са покојницима од којих се очекује помоћ. У Бугарској се помињу посебни извори, такозвани „трескави кладенци“, где су остављани конци са везаним чворовима „на девет ката“, не би ли се болесник ослободио грознице.¹⁸⁰ Делови одеће, који су често присутни у оваквим лечењима, представљају у ствари замену за човека.¹⁸¹

РЕКА

Многе болести, најчешће кожне, лечене су бајањем поред *реке*. На пример, бајалица би водила болесника који болује од

¹⁷⁶ Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр. 431.

¹⁷⁷ Милорад Марчетић, *Народна медицина и ветерина*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 322.

¹⁷⁸ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 506.

¹⁷⁹ К. Пач (Patsch), *Обичај „stipet jacere“ у Босни*, ГЗМ, XXXI, 1919, стр. 97–98.

¹⁸⁰ Ц. Гинчев, *Баяния... От Търновско*, СБНУ, X, 1894, стр. 131.

¹⁸¹ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, стр. 580; Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 569; Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 137.

шаја, ујутру, пре сунца, на *реку* и тамо откидала три листа или три гранчице од врбе, потапала их у воду и њима додиривала уста болесника за време бајања. Тако је понављала три пута и после сваког бајања бацала би лишће или гранчице у *реку*.¹⁸² У Ловченском крају у Бугарској, болесник који је лечио болест очију одлазио би сам на *реку*, после заласка сунца, и тамо, умивајући се, говорио је басму.¹⁸³ У Србији је на *йојоку* лечена устобоља.¹⁸⁴ У околини Лесковца, бајач би водио болеснике у поноћ на *реку* и тамо их купао покрај врбе.¹⁸⁵

У неким бајањима као посебно место на *реци* биран је *јаз*, односно *йојила* (место на реци где стоји потопљена конопља). У околини Прилепа, поред *јаза* бајало се деци од *клинова* и то украденим клиновима из „пустог самара“.¹⁸⁶ У лесковачком крају од исте болести бајали су у „топилима“ бацајући 39 ивера узетих од 39 колаца.¹⁸⁷ У овим бајањима остварен је паралелизам између бешике и преграђене воде на реци (*јаза*).

Посебна места на реци или потоку на којима су се обављали магијски обреди јесу *воденица* и *моси*.

ВОДЕНИЦА

За воденицу, као место догађаја, везана су многа предања и народна приповедања. Човек се најчешће на том месту сусреће с демоном, и уколико човек не поштује одређена правила понашања, он настрада. По једном предању, Бог и свети Сава су створили воденицу, али нису знали да начине чекетало. То је открио *ђаво* кога прислушкује пчела и све казује Богу. Ђаво покушава да је омете и шаље на њу град.¹⁸⁸ Једна бајалица из североисточне Србије, испод *воденичног јаза*, нага, дозивала је *ђаволе* да јој открију ко је украо новац неком човеку из села.¹⁸⁹ Воденица, поред тога што носи, као и река, обележја *граничног месиа* (копно/вода, суво/мокро, своје/туђе), има и битно обележје „вити“, „окретати се“, које се везује за бестелесна

¹⁸² Д. Стојков, *Баяния... От Софийско*, СБНУ, III, 1891, стр. 143.

¹⁸³ Тр. Трифунов, *Баяния... От Ловченско*, СБНУ, VIII, 1892, стр. 158.

¹⁸⁴ Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 76–85.

¹⁸⁵ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 151.

¹⁸⁶ Марко К. Цепенков, *Народни верувања*, Македонски народни умотворби, IX, Скопје 1980, стр. 309.

¹⁸⁷ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 15.

¹⁸⁸ Годор М. Бушетић, *Веровања о ђаволу у округу Моравском*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 403–404.

¹⁸⁹ Радован Казимировић, *Чарање, чини, мађије у нашем народу. Изазивање злих духова – ђавола*, Летопис Тимочке епархије, X, Зајечар 1932, стр. 19.

бића, у првом реду за *демонску силу*. Зато је то место и опасно за човека, али, у исто време, ту се човек може на одређене начине и ослободити болести које га муче, или пак може придобити за одређене циљеве демонску силу. Вода са воденичног точка или из јаза има „снагу“ преобраћања. Та снага вероватно је везана за преобраћање *жишћа у брашно*, што је једнако претварању *природе у културу*, разноликог семена у *белину брашна* (које, опет, може асоцирати на *млеко, сребро*, итд.). Представа о *воденици* као „демонском“ месту послужила је као основа обрета заштите сеоског атара од града помоћу *воденичне уставе*. У Левчу и Темнићу, шест момака из истог села, уочи Ђурђевдана, крало би воденичну уставу коју би расцепили напола, па би тројица од њих носили једну половину једном страном сеоског атара, а друга тројица ону другу половину, другом страном. При ношењу ништа не би говорили, а где се сретну, саставили би обе половине уставе, па је ту закопали. После тога би испалили неколико пушака и гласно запевали.¹⁹⁰ На тај начин је стварана симболичка слика да цео сеоски атар припада *воденици*, чиме се поништавала супротност *социјално/демонско*.

У једном бајању од „водене болести“, бајалица води болесника до *воденице* поточаре и, загазивши с њим у воду, обраћа се *воденици* за помоћ: „Дошла стрина молит млина, / што с' окреће дан и ноћ, / да буде у помоћ. / Воденицо, ајташицо, / моја добра пајдашицо, / ти стојиш на води, / болесник у води, / ајде нам угоди, / да му ти будеш лик, / да оздрави болесник.“¹⁹¹

За извођење магијских поступака посебно су цењене воденице које мељу *налево*. Лепиња на којој је записивано „Соломуново слово“ мешена је од брашна пшенице „јарице“, самлевеног у *воденици* која меље *налево*. Ова лепиња („колачић“) давана је да је поједе болесник кога је ујео бесан пас.¹⁹² Жена нероткиња да би добила пород, требало је да узме воде са воденичног точка који се окреће *налево*, и да у ту воду стави бели и црни оман, расковник и траву рачин, па да од тога пије и да се у тој води купа.¹⁹³ У љубавној магији употребљавала се вода са *буке левакиње* (веровало се да девојка може опчинити момка и изазвати његову љубав ако га попрска водом са *леве*

¹⁹⁰ Станоје М. Мијатовић, Тодор М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 109–110.

¹⁹¹ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 166.

¹⁹² Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 297.

¹⁹³ Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 99.

буке), као и брашно са *лево̄ воденично̄ камена* (веровало се да ако девојка умеси шупљу лепињу, „кравајчић“, од брашна са *лево̄ воденично̄ камена* и кроз њен отвор „прогледа“ момка, да ће је он заволети).¹⁹⁴ Обележје „лево“ још појачава представу о воденици као негативном месту. Сличног значења је и обележје „крив“. Тако се у околини Битоља помиње „крива воденица“, у коју су одлазили болесници да се лече, нарочито у периоду од Великог четвртка до Спасовдана.¹⁹⁵

За воденицу се везује извођење различитих магијских поступака. Од ње се узима *вода* („омаја“) да би се лечило дете од плача¹⁹⁶, да би се у њој гасило угљевље у лечењу од урока¹⁹⁷, да дојиља лечи груди¹⁹⁸, или да се дојиљи појача млеко¹⁹⁹, итд. *Пасџалом* из воденице (брашно које се нахвата на крову воденице), уз додатак катрана, у *глуво доба* ноћи стара жена би месила питу, од које су укућани узимали помало да би се заштитили од „големе болести“ (тифуса).²⁰⁰ Прве *џрице* из воденице, када први пут почне да ради, даване су свињама као лек од болести „грњице“.²⁰¹ Да би се жени држала деца, гризла је дрво са воденичног кола²⁰² (етимолошка магија: дрво се *врџи* да би се деца *заврџела*, тј. опстала). Ако се деца не држе, веровало се да треба украсти из *воденице* *закрџу* од вреће, па у њу први пут повити дете.²⁰³ Да би дете што пре проговорило, дају му лепињу од брашна самлевеног у воденици која је први пут то брашно самлела, или запајају дете водом која је сипана низ чеке тало и ухваћена у суд.²⁰⁴ Жена која има „одлив“, у глуво доба ноћи скупљала би испод воденице нанос, па то у котлу кувала и том водом се купала.²⁰⁵ У Македонији, „завезан“ мушкарац ослобађао се „чини“ у *воденици* – откључавањем девет катанца испод буке *џусте воденице*,²⁰⁶ или су му носили кошуљу и стављали је да се три пута окрене на воденични камен који ме-

¹⁹⁴ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 440.

¹⁹⁵ Марко К. Цепенков, *Народни веровања*, Македонски народни умотворби, IX, стр. 292.

¹⁹⁶ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, стр. 108.

¹⁹⁷ Дена Дебељковић, *Обичаји српског народа на Косову њољу*, СЕЗБ, VII, 1907, стр. 323.

¹⁹⁸ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, стр. 485.

¹⁹⁹ Свет. Раичевић, *Воденице и облици воденичне својине у Ђорњем Полимљу*, Етнологија, I, св. 3, 1940, стр. 158.

²⁰⁰ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 342.

²⁰¹ Јанко Ђорђевић, *Обичаји и веровања из Сирињке жује*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 398.

²⁰² Миленко С. Филиповић, Персида Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗБ, LXVIII, 1955, стр. 106.

²⁰³ Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 122.

²⁰⁴ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 569; Дена Дебељковић, *Обичаји српског народа на Косову њољу*, стр. 180.

²⁰⁵ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, стр. 236.

²⁰⁶ Марко К. Цепенков, *Народна веровања*, Македонски народни умотворби, IX, Скопје 1980, стр. 300.

ље *налево*, а затим покваси испод буке, итд.²⁰⁷ Да би се заштитили од *вамџира*, пунили би *леву чарайу земљом* и пуштали је у воду поред воденице да је вода однесе²⁰⁸ (в. *воденични ѓредмеџи*).

Уз магијске поступке који се обављају у воденици или поред ње, као и приликом магијске употребе ствари из воденице, често је присутна временска одредница *џоноћ* („глуво доба“).

МОСТ

Симболика моста гради се на симболици реке коју премошћава. Ако жена нема млека да доји дете, дочекивала би у рано јутро случајног пролазника на *мосџу* и пила *воду* из његових прегршти, и том водом прскала недра.²⁰⁹

„Завезани“ мушкарци, уочи петка, када месец почне да опада (тзв. „расипашница“), одлазили би на *мосџ* и у поноћ се свлачили голи и бушили сврдлом рупу на мосту.²¹⁰

МЕСТА ЗА БАЈАЊЕ ПО ОБЕЛЕЖЈИМА: ЉУДСКО / НЕЉУДСКО, НЕРАСПАДНУТО / РАСПАДНУТО, ЧИСТО / НЕЧИСТО

Места на којима се одлажу остаци живог света погодна су за изражавање симболике „преобраћања“ којим се иначе кроз бајања жели утицати на промену неког стања у стварном свету. Поред тога, за оваква места се везују и нека митска бића која могу утицати на здравље човека. На крају, то је и место „додира“ *живих с мрџвима*. У оваква места убрајају се: *џробља*, *ђубришџа*, *дрвљаник* и сл.

²⁰⁷ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 404.

²⁰⁸ Милана Ђернелић и др., *Еџномеџицина и еџновейџерџина Пољанице и околине Гњилана*, Народна здравствена култура у Србији, св. 4, Београд 1980, стр. 156.

²⁰⁹ Миленко С. Филиповић, *Различџиџа еџнолошка џрађа из Црне Горе и Санџака*, Различџита етнолошка грађа, Београд 1967, LXXX, СЕЗБ, стр. 200.

²¹⁰ Сребрица Кнежевић, *Народна меџицина у селима Сирџинџке жуйе*, Acta historica medicinae, II, 1, 1962, стр. 122.

ГРОБЉА

Ако се за бајање или извођење других магијских поступака бира *гробље*, онда је то најчешће „незнани гроб“ или које друго усамљено *гробно место* (тулбе, гроб свештеника, туђинца и сл.). Тиме се без опасности призива покојник, јер се он, пошто као жив није био припадник те социјалне заједнице (породице, села), у њу не може ни вратити. Поред тога, по народним представама, душе покојника које бораве на оном свету у заједништву, на земљу могу доћи само у одређене дане у години. Душе незнанаца, из усамљених гробова, као застрањене броде између живих и мртвих и зато с њима човек најлакше може успоставити контакт. Један од начина за лечење главобоље код Васојевића јесте везивање главе *барјаком* узетим с *незнаној гроба*; тај барјак се тако држи дан и ноћ, а затим се врати на своје место.²¹¹ Исту болест у околини Лесковца лечили су *цвећем* са *незнаној гроба*, којим се болесник китио.²¹² У Левчу и Темнићу постојало је веровање да ће зуб престати да боли ако се дотакне *мртвачким зубом*, извађеним из *незнаној гроба*.²¹³ У Скопској котлини, „врзан“ мушкарац (који болује од полне немоћи) одлазио је на *незнани гроб*, узимао с њега земље и трипут пребацивао преко себе.²¹⁴ У Травничком крају у Босни, постојао је гроб „фра Франа“, на који је народ одлазио уторком „на завјет“ од главобоље, трбобоље итд., и где су на голим коленима три пута обилазили око гроба.²¹⁵ На Косову је народ долазио да са *џулбејџа* узме воду, коју су пили и њоме се умивали за здравље. Такође су се заветовали да ће, ако оздраве, даривати „курбан“.²¹⁶ У Грузи, на *џлочи гробнице* у цркви у Дивостину, лежали су болесници да би оздравили, а то су чинили и у неким манастирима.²¹⁷ У Лесковачком крају једна бајалица је одводила болеснике да их лечи бајањем поред гробног камена „турске младе невесте“ и „јеврејског камена“.²¹⁸ У Кратову је лечен задах из уста тако што би човек устима узимао *орашчић* са гранчице пободене на *гробу* дан раније, и прогутао га.²¹⁹ У Бо-

²¹¹ Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грана из Црне Горе и Санџака*, стр. 201.

²¹² Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 692.

²¹³ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 324.

²¹⁴ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 527.

²¹⁵ Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, ГЗМ, XXI, 1909, стр. 466.

²¹⁶ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, ГЕИ САНУ, II-III, 1953-1954, стр. 580.

²¹⁷ Петар Ж. Петровић, *Живои и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 345.

²¹⁸ Драгутин М. Борђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 142.

²¹⁹ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 434.

љевачком крају, водом са гробова лечена је сипња, или се пила вода у којој је стајало парче са надгробног споменика²²⁰ (в. *мр-џвачки ѓредмеџи*).

На *џробљу* су се лечили неки облици *џадавице*, а ту су се обављали и поступци *црне маџије*, *љубавних чини*, итд. Један од магијских поступака у лечењу јесте *џровлачење* испод гробног камена.

Обредне радње на *џробљу* најчешће се обављају у *џоноћ*.

ДРВЉАНИК

Место где се одлажу и цепају дрва – *дрвљаник*, такође је погодно за бајање. На њему леже „мртва“ стабла која су обично допремљена из „дивљег“ простора, па је на тај начин и успостављена веза „социјалног“ и „дивљег“. Труљење дрвета истиче симболичку компоненту „преобраћања“. Да је то место везано и за хтонски простор показује и веровање из Хомоља које каже да се одмах коље петао који се попне на *дрвљаник* и кукуриче, јер он предсказује несрећу у кући.²²¹ У Левчу и Темнићу на *дрвљанику* се бајало од *оџока*,²²² у околини Врања од „*наџрајисања*“,²²³ у Бугарској од *урока*²²⁴ итд. У врањском Поморављу, да би дете проходило, мајка и ујак су га водили на *дрвљаник* и товарили му на леђа ивер. Затим је ујак замахивао секиром на дете претећи му: „Ће одиш?“ На то је мајка одговарала: „Ће оди!“ То се називало „сеча товара“.²²⁵

БУБРИШТЕ

Место на којем се може „награјисати“, нарочито ако се по њему хода после заласка сунца, јесте *ђубришће*.²²⁶ Међутим, то је и место на којем се изводе нека бајања, пре свега ритуално *куџање* болесника.²²⁷

²²⁰ Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачкој*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 225.

²²¹ Тихомир Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и ѓредању нашега народа*, II, стр. 69.

²²² Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 309.

²²³ Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, стр. 256.

²²⁴ Г. Димкова, *Народни лечитељки – баячки*, Бугарски фолклор, VI, кн. 2, 1980, стр. 61–62.

²²⁵ Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, стр. 425.

²²⁶ Александар Петровић, *Схвайање чистоће код нашег народа*, Просветни гласник, LVIII, бр. 8, Београд 1942, стр. 391.

²²⁷ Драгутин М. Ђорђевић, *Живој и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 577, 579.

ЗАХОД

У Кратову је лечење *абe* (оток слезине) вршено у *заходу*. Некад се стављала и осушена *говеђа балега*, на коју болесник нагази левом ногом.²²⁸ У истом месту, ако дојиљи отврдну груди, она иде у *заход* и у рупу измузе неколико капи говорећи: „Што тражиш све у але има!“²²⁹

Као нечиста места, на којима су се обављала нека бајања, помињу се: *месѿо исѿод кокошињеѿ седала, свињац*, итд.²³⁰

МЕСТА ЗА БАЈАЊЕ ПО ОБЕЛЕЖЈИМА:
ЗЕМЉА / НЕБО (ЖЕНСКО / МУШКО,
ПОЛОЖЕНО / УСПРАВНО),
ОБЕЛЕЖЕНО / НЕОБЕЛЕЖНО

СТОЖЕР

Представљајући обележено место у простору, које је исказано вертикалном линијом, *сѿожер* може да симболизује *осу свеѿа*. Он спаја небеско пространство са земаљским и подземним. Овде присутна опозиција *ниско/високо*, може се заменити опозицијом *блиско/далеко* из хоризонталног опажања простора. Раније је наведен пример да се „завезан“ мушкарац лечи тако што проврти рупу у *мосѿу* који је медијатор, јер се у њему „срећу“ два различита простора – *свој* (освојен путем којим је човек дошао) и *ѿуђи* – иза моста. Зато се у мосту остварују опозиције: *блиско/далеко* и *своје/ѿуђе*. Такав исти обред у Македонији се изводи на *сѿожеру*. Човек долази ноћу у гумно и сврдлом проврти рупу на *сѿожеру* (и кроз њу мокри).²³¹ Овде се остварују опозиције: *ниско/високо* и *своје/ѿуђе*. Свакако треба узети у обзир да и *мосѿи*, као и *сѿожер*, леже на *земљи*, то јест држе их неки стубови. Другим речима, за потпуније тумачење обреда „развезивања“ мушкараца треба узети у обзир да је и у једном и у другом случају реч о неком објекту који је *ѿободен у земљу*, то јест о присуству *мушкоѿ* и *женскоѿ* принципа.

²²⁸ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 310.

²²⁹ Stevan Simić, *наведено дело*, стр. 322.

²³⁰ Д. Маринов, *Народна вера и религиозни народни обичаи*, СБНУ, XXVIII, 1914, стр. 118.

²³¹ Марко К. Цепенков, *Народни верувања*, Македонски народни умотворби, IX, стр. 300.

На Косову су страх код деце лечили тако што су их купали водом у којој је потопљено 9 ивера – од тога 3 од *сѿожера* и 6 од *каѿа*.²³² И овде се ради о присуству *мушкоѿ* и *женскоѿ* елемента, уз превласт овог другог (који представља *каѿа*). У Кратову, лице које ноћу мокри у кревету, да би се тога ослободило, треба да се помокри на *сѿожеру*, па с краја где је текла мокраћа да узме мало земље, да је помеша с водом и попије.²³³ Овде се преко *стожера* остварује магијски принцип „повратности“ као начин ослобађања од болести.

ЦРКВА

Симболику *сѿожера* (стуба) може да исказује и *црквени храм*, с тим што су овде присутна обележја која се везују и за *сѿожер* и за *мосѿи*. Зато је *црква* универзални медијатор; у њеном простору спајају се: *ниско/високо*, *блиско/далеко*, *ѿрофано/сакрално*. Она може бити исказана и као *уѿроба* Велике мајке, симбол *рађања*, итд.

Блискост *цркве* са *сѿожером* и *мосѿом* види се и по томе што се „везани“ мушкарац може ослободити чини ако *ѿроврти ѿи врати цркве*. О томе сведочи и један запис у лекаруши: „Коме би учињено било да се са женом састати не може: узми сврдло и проврти врата од цркве.“²³⁴

За *цркву* су везани разни магијски ритуали које најчешће изводе *жене* зарад добијања породе (опасивање цркве), *девојке*, ради удаје (откључавање цркве) итд. Многи од ових обреда поменути су и протумачени у студији Н. И. Толстоја.²³⁵ За лечење се користе и неки предмети из цркве: у Левчу болесне очи бришу *завесама* са *црквених двери*²³⁶, у Грузи нероткиње носе уза се делове „владичине кошуље“ или поповог појаса²³⁷, у Лесковачком крају деци су да би их излечили од плача²³⁸ зашивали *ивере* из *црквеноѿ ѿрађа*, итд. Као захвалност за излечење црквама су даривани *мешални воѿиви* (сребрне руке, ноге, очи, колевке, итд.).²³⁹

²³² Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu* II, стр. 489.

²³³ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 370.

²³⁴ Александар Гаон, *Чудесни лекови средњег века*, „Гардош“, Београд 1987, стр. 84.

²³⁵ Н. И. Толстой, *Из славянских этнокультурных древностей. Оползание и опоясывание храма*, Труды по знаковым системам, XXI, Тарту 1987, стр. 57–77.

²³⁶ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 562.

²³⁷ Петар Ж. Петровић, *Живоѿ и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 323.

²³⁸ Драгутин М. Ђорђевић, *Живоѿ и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 155.

²³⁹ Миленко С. Филиповић, *Мешални воѿиви код ѿправославних Срба*, Гласник Скопског научног друштва, XV–XVI, Скопље 1936, стр. 241–253.

Бајања се могу обављати и уз ДРВО или на КАМЕНУ, где је такође видљива симболика *осе свейи*.

МЕСТА ЗА БАЈАЊЕ ПО ОБЕЛЕЖЈИМА РАЗДВАЈАЊА: НАПРЕД / НАЗАД, ДЕСНО / ЛЕВО, СВОЈЕ / ТУЂЕ

РАСКРШЋЕ

Место где се сусрећу два правца кретања, „где прелази један пут преко другога“²⁴⁰, и које тиме представља јединство супротности, јесте *раскршће*. За њега се везује боравак демонске силе, нарочито у ноћним сатима, и зато се сматра опасним местом.²⁴¹ Многа бајања и други магијски поступци изводе се на *раскршћу*, јер је то повољно место за сусрет с демонима (ако се од њих тражи помоћ и савезништво), а исто тако, то је повољно место да се *замейне ѿраџ* и да се човек ослободи демонске силе. У Бугарској је био обичај, у случају да се појаве заразне болести, да жене воде свештеника на *раскршће* да им „свети масло“²⁴².

У Семберији, ако се дете разболи, носили су га у младу недељу, пре сунца, на *раскршће* и молили прву особу која наиђе да га шиша. Са том особом је тиме успостављено „шишано кумство“²⁴³. За *раскршће* су везани и други магијски обреди.²⁴⁴

Да би се човек ослободио грознице, ноћу је копао рупу на *раскрсници* и ту стављао главицу белог лука коју би потом затрпао и на то место побио вретено и помокрио се (Левач).²⁴⁵ У Лесковачком крају, „кад се неко надује“, да би се ослободио те болести водили су га на *раскршће* и ту су палили ватру. Чим се ватра разгори, сви су бежали са *раскршћа*.²⁴⁶ У истом крају, детету које много плаче бајали су на *раскршћу*.²⁴⁷ У Кратову, постојало је веровање да се човек може ослободити чирева ако их на *раскршћу* окружи са три ораха, а затим те орахе баци на пут говорећи: „Донесо товар, растовари, / кој ће да дојде, нека

²⁴⁰ Десимир Вујовић, *Лек од чира*, Кића, IX, бр. 9, 1913.

²⁴¹ Стеван Јосифовић, *Раскршћа у античком и модерном веровању*, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, XII, Београд 1932, стр. 52-64.

²⁴² М. Арнауодов, *Фолклорни приноси от Рогоњско*, СБНУ, XXXVIII, 1930, стр. 40.

²⁴³ Radmila Kajmaković, *Semberija - etnološka monografija*, GZM, n.s. Etnologija, XXIX, 1974, стр. 75.

²⁴⁴ Sreten Petrović, *Mitologija raskršća*, „Prosveta“, Niš 1993.

²⁴⁵ Годор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 542.

²⁴⁶ Драгутин М. Ђорђевић, *Живои и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 240.

²⁴⁷ Драгутин М. Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 158.

товари!²⁴⁸ У истом месту, на *раскрићу* је лечена болест „аба“²⁴⁹ у околини Прилепа *џадавица*²⁵⁰ итд. На *раскрићу* се припремају и љубавне чини.

За извођење неких магијских поступака од значаја могу бити и ПЕЋИНА (одакле се доноси *вода*)²⁵¹, место поред КОЛА (нпр. бајање од *ницине* на Косову обавља се поред кола²⁵²) итд.

ПРОСТОРНИ РАСПОРЕД УЧЕСНИКА У БАЈАЊУ

Размештај лица, а некад и предмета у бајањима није произвољан. Најчешће се уважава положај *исџок–зайад*. Обично је болесник при бајању окренут *исџоку*: „Болесник, у рану зору, *сџане окренуџ исџоку*, а бајач врхом ножа описује кругове на његовим грудима и баје.“²⁵³; „Болесник седне ... и *обрне се исџоку*“²⁵⁴ итд. У бајању од змије у подножју Проклетија, *бајач се окрене исџоку* држећи бравче с десне стране.²⁵⁵ Некад се поставља и захтев да предмети који се употребљавају у бајању такође буду окренути *исџоку*: „Ако се сумња да је дете закинуто од зле душе, чине му саставу. То јест, узму мало чађи од сулунара *окренуџа исџоку*...“²⁵⁶ У једном гатању о тежини болести, у чинију с водом спуштају се белеге (обично кончићи из болесникове одеће) и гледа се њихово кретање: ако се белеге крећу према *зайаду*, болесник је тешко болестан, ако према *исџоку*, онда је болест лака.²⁵⁷

Уз опозицију *исџок/зайад* често се јавља и опозиција *десно/лево*, а такође и *горе/доле*. Тако у једном типу лечења око култних каменова, болесници обилазе камен кренувши од *исџока* према *зайаду*, с *десне* на *леву* страну. Уколико је, пак, камен шупаљ, онда се обилажење замењује *џровлачењем* (= до-

²⁴⁸ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 330.

²⁴⁹ Stevan Simić, *наведено дело*, стр. 310.

²⁵⁰ Марко К. Цепенков, *Балниј, арачувањя, лекувањя. Оџ г. Прилеј*, СБНУ, I, 1889, стр. 94.

²⁵¹ Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скојској коџлини*, стр. 508; Сребрица Кнежевић, *Народна медицина у селима Сиринићке жупе*, Acta historica medicinae, II, 1, 1962, стр. 123.

²⁵² Tatimir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, „Nova Jugoslavija“, Vranje 1986, II, стр. 480.

²⁵³ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 353.

²⁵⁴ Сава М. Милосављевић, *Обичаји срџској народа из среза Хомољској*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 225.

²⁵⁵ Милисав Лутовац, *Неколико сџочарских обичаја у џодножју Проклетија*, ГЕМ, V, 1930, стр. 109.

²⁵⁶ Ј. Миодроговић, *Народна џедагођија у Срба*, стр. 201.

²⁵⁷ Јеремије М. Павловић, *Живоџ и обичаји народни у Крађујевачкој Јасеници у Шумађији*, СЕЗБ, XXII, 1921, стр. 139.

ле).²⁵⁸ Увек важи правило да после провлачења, као и приликом других лечења на отвореном простору, болесници одлазе кући без окретања, чиме се остварује опозиција *најпред/назад*.

У неким бајањима постоји захтев да болесник *легне на земљу*, што значи да се поставља у односу на бајалицу – *доле* (нпр. „Болесник легне на земљу а бајач му стане десном петом на пурак . . .“²⁵⁹). У једном бајању, на пример, присутне су три просторне опозиције: *најпред/назад*, *горе/доле* и *десно/лево*. Да би се заштитило дете од урока, праве му белег. Одсеку мало косе дететовој мајци или оцу с *пошљивка* (= *назад*), изваде три иверка од *доњеџ љраџа* (= *доле*) и све то прже на ватри (Леви-Стросова опозиција „печен“ = *љуђ*), а затим месе *јеишом леве ноџе* (пета = *назад, доле, лево*).²⁶⁰

Некад уз „гранично“ (*унујџра/сјоља, своје/љуђе*) може да се везује и опозиција *јуџ/север*. Тако у околини Бјеловара, да би момак заволео девојку, она треба да откине „шибу љеторасницу“ са лесковог грма који расте на *међи* и њоме три пута да шиба момка по леђима. Као особито делотворан сматра се прутић са лесковог грма који расте на *северној сјирани*.²⁶¹ Као потврда негативног обележја које носи *зајадно* и *северно* може послужити и веровање из Ужичког краја о пчеларењу. Тамо се сматра да на цвећу *нема меда* када дува *северни* и *зајадни* ветар.²⁶²

ЗАЈЕДНИЧКА ОБЕЛЕЖЈА ВРЕМЕНА И ПРОСТОРА

У избору *времена* и *месџа* за бајање могу се уочити неке подударности. Оне потичу од дискретних класификатора којима се моделирају просторно-временски односи у датој култури. Разноликост наведених форми времена и простора може бити приказана у оквиру *једне бинарне опозиције* и *једне џријаде*:

1) *јочейно/крајње* (напред/назад, младо/старо, људско/нељудско, своје/туђе) – *време*; (година) *Божџ/Бадњи дан*; (месец) *млад месеџ/јун месеџ*; (дани) *зора/вече, нођ*; (животни круг) *свадба/сахрана*;

²⁵⁸ Миленко С. Филиповић, *Говедарев камен на Овчем јољу*. Прештампано из ГЕМ, XII, 1937; Драгутин М. Борђевић, *Неки наши кулјни каменови и веровања у вези с каменом*, Лесковачки зборник, VIII, Лесковац 1968, стр. 113-119.

²⁵⁹ Војин Вуковић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 85.

²⁶⁰ А. Попов, *Баяния, врачувания, гледания и лекувания. От Хаджиеллеската околия*, СБНУ, I, 1889, стр. 80.

²⁶¹ Zvonko Lovrenčević, *Bilje kojim se gata i vrača u okolici Bjelovara*, ZNŽ, 43, 1967, стр. 144.

²⁶² Божидар Мићић, *Из народној ичеларсјива у округу Ужичком*, СЕЗБ, XXXII, 1925, стр. 354.

– *ипросѿор*: кућа/поље (шума), дворишѿе/ђубришѿе, село/ђробље, којно/вода, земља/небо; (положај при бајању) *исѿок/зайад, јуђ/север, ѓоре/доле, најред/назад*;

2) *ипочейно–средње–крајње време*: Ђурђевдан/Св. Јован (Ивандан)–*ипразници на крају ѓодине* (Св. Луција и др.); (месец) *млад месец–скончани дани–ипразан месец*; (дани) *ипонедељак–среда–ипейак (субојиа)*; (дан–ноћ) *зора–вече–ипоноћ*; (животни круг) *рођење–кришѿење (свадба)–смрѿи*; (простор) *кућа–дворишѿе (дрвљаник)–ипоље; кућа–црква–шума; кућа–раскршће–река; село–мосѿи–шума; село–воденица–река*.

Ове тријаде, у ствари, могу се свести на низ бинарних опозиција јер су последња два члана тријаде „нијансе“ једног. Тиме се добија образац: *бело/црно (свейло/шамно)*, односно *бело/црвено, црно (свейлосѿи/сенка, мрак)*.

ВРЕМЕ И ПРОСТОР КАО СТРУКТУРНИ ЕЛЕМЕНТИ БАСМЕ

Могу се издвојити два карактеристична облика испољавања *времена* у басмама. Прво, време као целина која се може делити и разврставати да би се у њој нашао онај „одсечак“ у коме је дошло до нарушавања реда, односно да би се утврдило када је болест ушла у човека. Потрага за тим временским **разделом** има за циљ враћање демонске силе у њену линију времена. Тиме се показује да се време схвата као конкретна нит, као пут свих ствари. Нарушити поредак значи и изаћи са пута свога времена. Да би се открило такво нарушавање, у једној басми се време *дан–ноћ* приказује у 22 посебно обележена дела: „Ниче, непомениче, / у који си *заман* дошао код (Милоша), / у *шај заман* да идеш. / Ако си *ипред зору* дош’о, / а ти пред зору да идеш; / ако си у *зору* дош’о, / а ти у зору да идеш; / ако си *ипод зору* дош’о, / а ти под зору да идеш; / ако си *ипред изгревање сунца* дош’о, / а ти пред изгревање да идеш/ ...“²⁶³

Друго, време у басми може бити митски обележено и имати сакралну вредност. Пошто у основи басама стоји неко *ипоређење* и *жеља* да се изазове иста појава као та с којом се врши *поређење*, формирани поредбени модел заснива се на „светом времену“. Догађај о коме се прича у басми десио се пре „ка-

²⁶³ Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр. 233-234.

лендарског времена“ и зато може бити поново актуелизован, што доводи до оживљавања тог „светог времена“. Оваква употреба времена најчешће се среће у бајаличким формулама у којима се догађај везује за свеце или Бога (свецу је коњ угануо ногу, уз помоћ Бога или другог свеца коњ је оздравио, итд.). Или, следећи поредбени модел: „Седла Божја мајка / на столов'н камен, / па мотала црвену свилу. / Дунуше вири ветрове, / смрсише црвену свилу.“²⁶⁴ Митско време давног догађаја јесте „снажно“ време, јер је на њега утицала и присутност натприродних бића. Поновно препричавање тог догађаја треба да изазове враћање тог времена, чиме се и дели присутност тих бића.²⁶⁵

Време добија митско обележје и сажимањем трајања неког процеса или догађаја. Обично се говори о неком преобраћању или развиту који имају обележје чудесног догађаја. Тако се Усовка девојка (персонификована болест) рађа после вечере, у глуво доба ноћи је већ проходила и проговорила и стигла за удају (тј. за одлазак из човека): „Родила се Усовка девојка, / синоћ по вечеру. / (У) глуво доба / проодила и провревела, / за одадбу стигла.“²⁶⁶ У источној Србији у више басама овакви догађаји се везују за „камену девојку“.

Постоје два главна облика употребе места као постојаних елемената композиционе структуре басме. Један облик се јавља у *почетном* а други у *завршном* делу басме. Они нису од истог значаја. За први је довољна одредница да је то „отворени“ простор на којем се дешава сусрет човека с демонском силом и на којем он страда; за други је разрађен читав речник топонима на којима се тера нечиста сила. Овај други је значајан за откривање граница између социјалног и дивљег простора.

Велики број басама почиње саопштењем: „Пошао човек (по имену) . . .“, а затим се описује његов сусрет са злим бићима која му задају болест. Услов догађаја јесте промена места, то јест човек напушта *зайворени* простор куће (=свој) и прелази у *ошворени* простор – пут, поље, гору (=туђ): „Пош'о човек на велики њуј, / па стиг'о на *раскрсницу*, / па га скобиле виле и але. / . . .“²⁶⁷; „Пошла (Дена) *уз њоље*, *низ њоље*, срели ју сви намери, / срели ју сви усови, / срели ју сви издати, . . .“²⁶⁸; „Пошао

²⁶⁴ Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325, басма бр. 2766.

²⁶⁵ Mircea Eliade, *Mit i zbilja*, МН, Zagreb 1970, стр. 20.

²⁶⁶ Љубинко Раденковић, *Урок иде уз њоље. Народна бајања*, „Градина“, Ниш 1973, стр. 75.

²⁶⁷ Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901-1951, Београд 1953, стр. 255-256.

²⁶⁸ Љубинко Раденковић, *наведено дело*, стр. 91.

сам уз *йуѝ*, низ *йуѝ*, / уз *йоље*, низ *йоље*, / уз гору, низ гору. / Сре-тоше ме страшници, худници, / напрати, наврати, / . . . ²⁶⁹ итд.

На отвореном простору дешава се међусобни сусрет и сукоб демонских бића, затим сусрет са свецима или Богом, који одвраћају демоне од намере да чине штету људима, итд. Нпр.: „Пошао велики поганац / низ *йоље* широко. / Скобила га Божја мајка / па га питала: / . . . ²⁷⁰ и сл.

Речник места, на којима се тера нечиста сила, и његова анализа приказани су у посебно објављеној студији.²⁷¹

²⁶⁹ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 312-313.

²⁷⁰ Адам Здравковић, *Ту се осѝени, ѝу се окамени. Бајалице из села Браћевца*, Развитак, VIII, бр. 2, Зајечар 1968, стр. 36.

²⁷¹ Љубинко Раденковић, *Месѝо исѝеривања нечистѝе силе у народним бајањима словенско-балканскоѝ ареала*, ГЕМ, 50, 1986, стр. 201-222.



29. Многа бајања и чарања извођена су поред или у воденици. На слици воденица поред села Кушићи код Ивањице (Србија).



30. Улаз у воденицу. Село Кушићи (Србија).

НАРОДНА БАЈАЊА У ЈУЖНОСЛОВЕНСКИМ ЗЕМЉАМА



БУГАРСКА

У Бугарској су сачувани древни облици народних бајања, о чему сведочи обимна и разноврсна грађа која је објављивана по часописима и зборницима почев од друге половине прошлог века па до данас. Неоспорно највећи значај да се овај облик народне културе отргне од заборава и учини доступним за упознавање и истраживање има *Сборник за народни умотворения наука и книжнина*, који је почео да излази у Софији 1889. године у издању Министарства народне просвете.¹ Овај драгоцени зборник је већ у првих десетак свезака, поред других значајних прилога, објавио и преко стотину облика народних бајања, као и више осврта на друге видове народне медицине.

Пре појаве поменутог *Сборника*, у Болграду је штампана књижевна публикација под насловом *Ойшиџ ѿрудџ*, која доноси и 5 бајаличких текстова у запису Ц. Гинчева (1868).² Већина ових примера, у виду варијантних облика, објављивана је и касније. Већ прва његова басма, заснована на мотиву „бела птица носи бело млеко које капље по камењу“, коме је придружен самостални садржај по мотиву „чудан човек гради чудан тор и музе чудне овце“, јавља се у многобројним варијантама које се срећу и код Срба. То исто важи и за басму „за страници“ (од жлезда испод врата), која је изграђена по широко распрострањеном мотиву „три пастира (три сестре или брата) – нем, глув и слеп, чувају болест; вук се прикраде и однесе болест“. Једна његова басма настала је под утицајем двају различитих садржаја. Један је дошао из апокрифне књижевности, али је добио народно преобликовање. Ради се о познатом заклинању *од ѓрознице* или *вешџица*, то јест о женским демо-

¹ *Сборникъ за народни умотворения, наука и книжнина*. Издава Министерството на народното просвещение, София 1889. Касније: *Сборник за народни умотворения и народопис*, БАН, София.

² Ц. Гинчев, *Башки*. (От сборникът на Ц. Гинчева), Обштџ трудџ. Повременно књижевно списание, II, Болградџ 1868, стр. 69–72.

нима, кћерима цара Ирода, које излазе из мора и иду да муче људски род. У овом примеру, то су „*девети сестре Ерменке*“ које муче породиље. Пошто оне у апокрифном тексту откривају своја имена, која представљају неке атрибуте зла, и у народној басми, свакој од њих је дато неко обележје: прва – куца, втора – слепа, трећа – нема, четврта – глуха, пета – зъбата, шеста – носата, седма – гърбата, осма – кривоврата, девета – кривоуста.“³ Структура басме је, пак, изграђена по раширеном обрасцу који се најчешће везује за бајања *од њодљуша*: човек је настрадао од демонске силе – плачем и лелеком дозива Богородицу – она га лечи или упућује одређеној бајалици. Скоро сви примери у овом извору завршавају се терањем демонске или нечисте силе у *јушу жору Тилилејску (Толилејску)*.

Прилоге о народним бајањима, највише из околине Трнова, Ц. Гинчев је објављивао и касније, у другим публикацијама. Тако је у књижевно-научном зборнику *Труд*, који је штампан 1887. године у В. Трнову, објавио басму *од њодљуша*, добре ритмичке структуре која се заснива на понављању сличних елемената. Басма је изграђена на познатом мотиву сусрета болесника с Богородицом и има педесетак стихова.⁴

Највећи број својих прилога о бајањима Ц. Гинчев је објавио у поменутом софијском *Сборнику (СБНУ)*.⁵ Он је више од других записивача обраћао пажњу на *јосјуике у бајању* као и на справљање црне магије (нпр. „узимање“ трагова и сл.). Први је написао и прегледни рад о бугарској народној медицини, у којем је посебно обратио пажњу на употребу биља и других средстава у лечењу, а помињао је и неке магијске радње које се у тим приликама користе. На пример, *кујање* травом која се назива *јинијава синя едно-сјџрка*, као вид одбране од *самодива* или кад неку особу „воли змај“ или „змајица“.⁶

У поменутом болградском зборнику *Ојшиј џруд* уредник је био Т. Икономов, који је у XIII свесци СБНУ такође дао свој прилог упознавању народних бајања у Бугарској, описавши три начина бајања у Реховском крају.⁷

У периодичној публикацији коју је издавало Бугарско књижевно друштво у Средецу 1888. године А. Илиев је објавио три

³ Ц. Гинчев, *наведено дело*, стр. 70.

⁴ Ц. Гинчев, *Неколко думи за нашите народни баяния*, Трудъ. Литературно-научно списание, I, В. Търново 1887, стр. 286–289.

⁵ Ц. Гинчев, *Баяния, врачувания, лекувания. От Търновско*, СБНУ, II, 1890, стр. 172–173; IV, 1891, стр. 97–102; VIII, 1892, стр. 144–153; X, 1894, стр. 128–132.

⁶ Ц. Гинчев, *Нещо по българската народна медицина*, СБНУ, III, 1890, стр. 70–136.

⁷ Т. Икономов, *Баяния, От Рехово*, XIII, 1896, стр. 176–178.

басме.⁸ Прва је намењена лечењу болести очију и у њој се среће тријада боја *црно-бело-црвено*, која у многим културама добија посебно магијско значење. Овде Богородица води *ири хриша* – црног, белог и црвеног, од којих је само последњи активан, јер се и болест очију испољава *црвенилом*: 'Със свята Бугуродица/ тръгнълъ съ три ъртъ: / чърниѣ и б'алиѣ и чървениѣ. / Чърниѣ чърнута дъ чувъ, / б'алиѣ б'алуту дъ чувъ, / чървениѣ чървенута дъ излижъ, / дъ станъ чисту.'⁹ Друга басма је изграђена по принципу разврставања које у стурктури басме има ритмичку вредност – бајалица позива демонску силу „седамдесет вера“ да дође, било где да се налази (затим се набрајају 15 могућих места – гора, поља, планина, цвеће, крушке, итд.), да „што сте узеле, да донесете, / што сте оставиле да узмете“. Трећа басма је из круга мотива о кобном сусрету човека с демонском силом која му задаје болест и добијања помоћи од Богородице. Овде је нечиста сила приказана у лику црног Арапина.

Иначе, поменути аутор, Т. Илиев, познат је и по једној занимљивој студији о биљном царству у народној поезији, обичајима, обредима и веровањима Бугара, коју је објавио у СБНУ.¹⁰ Ова студија, заједно са књигом Павла Софрића која је нешто касније изашла, пружа основу за изучавање митолошких представа о биљу и растињу код Бугара и Срба.

Незаобилазан извор за изучавање народних бајања код Бугара јесу записи које је у својим књигама народних умотворина објавио с краја прошлога века П. Љубенов. У свој зборник народних веровања који носи наслов *Баба Еџа*, објављен у Трнову 1887. године, он је уврстио и десетак бајања из околине Ћустендила.¹¹ Сва овде наведена бајања имају одговарајуће паралеле у српским примерима: бајање од црвеног ветра са устаљеном формулом „зелена травица, студена водица“; дијалогски облик бајања; одбројавање од девет до нуле; басма од *крује* (дечје болести) са почетком „Крупа крупица, лакома гузица“, бајање од града где се облак именује као „облаче Цермане“, итд. Овде је забележена и басма од урока заснована на слици човека са великим полним органима:

⁸ А. Илиев, *Български народни умотворения. По говора в село Радилово, Пещерска околия, събрани от Петра Благовое*, Периодическо списание на Българското книжевно дружество въ Средецъ, VI, кн. XXV-XXVI, Средецъ 1888, стр. 203-205.

⁹ А. Илиев, *наведено дело*, стр. 203.

¹⁰ *Растителното царство в народната поезия, обичаите, обредите и поверията на българите*, СБНУ, VII, 1892, стр. 311-412; IX, стр. 409-442.

¹¹ П. Любенов, *Баба Еџа или Сборникъ отъ различни верования, народни лекувания, магии, баяния и обичаи въ Кюстендилско*, Търново 1887, стр. 37-59.

„сѣс кур се подпирало, / сѣс муда се заметало“.¹² Више варијаната оваквих басама записано је у источној и јужној Србији. Посебно је занимљива једна басма која у ствари представља монолог бајалице којим она успоставља везу са вилама, својим посестримама (в. *бајалица*). Она позива одређене виле, виловњака и гајдаша да буду милостиви према детету које је из незнања протерало овце „испод крстатог дрвета“, о које је једна од вила била окачила љуљку са својим дететом, и зато је од те виле дете настрадало. У тој басми, ова бајалица говори и на који начин треба лечити дете: донети воду са три брода и два „убојна“ камена и носити дете на „пресад“ дрво, или на „обрт“ њиву, или под шипак, или под глог, или на раскрсницу. Занимљиво је да у овој басми бајалица посебно истиче да дете не треба носити у цркву и да му црква неће помоћи, чак, ако му попови буду чатили, биће му лошије. На крају се, у басми наводи и шта треба донети као дар вилама: „Че донесете, приказуе му се, / три лахти платно / и два рупа за огрљач, / половачка кошуља / и јашмак сѣс перя.“¹³ Иначе, даривање је један од поступака који се среће у бајањима против болести за које се сматра да су их изазвале виле (в. *риџуално йонашање*).

П. Љубенов је објавио још два зборника народних умотворина, у којима су заступљене и басме. Оба су изашла у Софији – један 1891, под насловом *Самовиле и самодиве*¹⁴, а други 1896. под насловом *Зборник народних умотворина из Ћустендилској краја*¹⁵. Из његовог последњег зборника занимљиво је веровање о градоносним облацима. Наиме, по народном казивању, град су правили – Глув, Слеп и Хром (*Глухчо, Ђорчо* или *Слейчо* и *Кривчо*) тако што су сирили воду. Глуви је водио облаке и њима управљао, Слепи је управљао великим кишним облацима са муњама и грмљавином, а Криви је управљао ветром.¹⁶ Овде се иначе среће басма против градоносних облака која је карактеристична за западну Србију. Реч је о познатом мотиву – девојци која је родила дете и пеленама покрила поље – где сам чин рађања има обележје „нечистог“, јер је рођено копиле, чиме се и одвраћа нечиста сила од тог простора – по принципу „неће свој на својега“. Вероватно је ова басма потекла од досељеника са Косова. Иначе, језик ових басама сли-

¹² П. Љубенов, *наведено дело*.

¹³ П. Љубенов, *наведено дело*, стр. 59.

¹⁴ П. Љубенов, *Самовили и самодиви*, Софија 1891, стр. 4–14.

¹⁵ П. Љубенов, *Зборникъ съ разни народни умотворения изъ Кюстендилско*, Софија 1896, стр. 1–3, 67–68.

¹⁶ П. Љубенов, *наведено дело*, стр. 67–68.

чан је српским дијалектима из источне и јужне Србије. И у напред поменутој басми, у којој се бајалица обраћа вилама за помоћ и милост, у помоћ се дозива и „Јанко от рамно Косово“. Басма од градоносних облака, у запису П. Љубенова, гласи: „Врњи се облаче, Кузмане, врњи се Джермане: Иди у пуста гора, дека петел не пое, дека ѓагне не блее. У нашејто село има ойседела мома, ѓридесей ѓодишна и е родила седмо–месече, сос црњи ѓовои ѓо е ѓовила и сос црњи ѓелени все ѓоле е ѓокрила. Нашето село е чисто и пречисто.“¹⁷

Као што је на почетку поменуто, СБНУ је почео да излази 1889. године и до краја XIX века издато је 15 обимних свезака. Међу ауторима који су у овом раздобљу објавили прилоге о народним бајањима у овом зборнику јавља се око 25 имена. Објављена грађа потиче из различитих крајева Бугарске и Македоније. Обично су ови прилози штампани под заједничким насловом „*Баяния, врачувания и лекувания*“.¹⁸ Овде ће бити указано на главне особености ових бајања.

Међу десетак басми које је у првој свесци СБНУ објавио А. Попов налазе се и бајања карактеристична за бугарску традицију. У првом реду то су садржаји у којима се уз сваку именицу понављају атрибути *леви* и *чудан*, а ређе *крив* и *црн*. Најчешће се овим садржајима баје од *урока*, а актери у њима су из неког људима паралелног света, неки *не-људи*. Производ до кога они долазе (обично је то млеко или сир) бива на крају разнесен, размрвљен и уништен. Тиме се, паралелним моделом, исказује жеља бајалице да нестане из човека болест и све оно што јој омогућава опстанак у њему. Оваква бајања имају своје вари-

¹⁷ П. Любенов, *наведено дело*, стр. 67–68.

¹⁸ А. Попов (*От Хаджиеллеската околия*), I, 1889, стр. 78-90; С. Мирчуски (*От Широка-Љџка*), I, 1889, стр. 90-91; В. Кърстанов (*От с. Чепеларе, Рупчоско*), I, 1889, стр. 92; С. Шишков (*От Ахър-Челебийско*), II, 1890, стр. 170-171; П. Радулов (*От Добричко*), II, 1890, стр. 174; С. Шишков (*От Ахър-Челебийско*), IV, 1890, стр. 102-104; Д. Стойков (*От Софийско*), III, 1890, стр. 142-144; (*От Казанлък*), III, 1890, стр. 145-147; (*От Казанлък и Габрово*), V, 1891, стр. 121-128; Н. Саранов (*От Орхание*), III, 1890, стр. 144-145; Н. Цицов (*От Костурско*) IV, 1890, стр. 108-109; М. Илчева (*От Орхание*), IV, 1891, стр. 95-97; V, 1891, стр. 114-116; VI, 1891, стр. 98-100; С. Божев (*От Демир-Хисарско*), IV, 1890, стр. 105-108; (*От Неврокопско*), XII, 1895, стр. 145-150; П. Атанасов (*От Добричко*), VII, 1892, стр. 141-144; Т. Трифунов (*От Ловченско*), VIII, 1892, стр. 156-159; Чаракчиев (*От Кюстендилско*), VII, 1892, стр. 145-146; Ц. и В. Вълчинови (*От Софийско*), VIII, 1892, стр. 153-156; С. Гълъбов (*От Пловдивско*), IX, 1893, стр. 137-140; З. Бояджиев (*От Пирдопско*), XI, 1894, стр. 87-88; (*От Софийско*), стр. 89-90; М. Димитров (*От Троян*), XI, 1894, стр. 90-91; Ц. Сталйски (*От Ломско*), XII, 1895, стр. 142-145; С. Златаров (*От Конушко*), XII, 1895, стр. 150-153; И. Бакалов, *Материали из областъта на българската народна медицина*, XII, 1895, стр. 349-358; Н. Станчев (*От Котленско*), XIV, 1897, стр. 101-103.

јантне облике и у Србији, посебно с понављањем атрибута *чудан*. Иначе атрибутом *леви* означен је и простор у који се тера болест: „От *лев* човек дошло, / да иде в *лева* гора, / дето растът *леви* коле / и *леви* пръте, / *леви* пръте и *леви* дъби, / дето се раждат *леви* дивъачи / и се издигат *леви* камане“ (СБНУ, I, стр. 79). Примери који следе илуструју начине грађења помених модела, и такви записи се срећу у бугарској грађи до нашег времена: „Оздол иде *чуден* човек / и носи *чудна* секира, / та ойде у *чудна* гора, / та отсече *чудно* дръво, / та го отнесе на *чудна* нъива, / па направи *чудна* бачиџа, / те збра *чудно* стадо, / та измлъзе *чудно* стадо, / подсири *чудно* сиренџе. / Па везе *чуден* човек *чудношо* сиренџе, / та го отнесе на *чуден* пазар, / та везе *чудни* пари от *чуден* пазар. / От *чуден* пазар отиде у пуста гора, / дека секира не сече, / дека петел не пџеџе, / и дека пиле не лети, / дека колач не меса, / дека турта не меса, / дека на църква не ида. / От там везе *чудниџе* пари, / отнесе ги *чуден* човек, / отнесе ги у *чудна* меана / и купил џе *чудно* вино црџвено, / та џе испил *чуден* човек *чудно* вино црџвено, / та џе оздравел *чуден* човек от *чудни* почудишта“ (СБНУ, III, стр. 142–143). „Наварџиа *криви* овчаре, / зеа *криви* туйаги, / закараа *криви* овце, / заградаи *криви* стърги, туриа *криви* ведрa, / седнаа *криви* овчаре, / издоиа *криво* мљако, туриа го в *криви* каџи, / потсириа го с *крива* маџа, / откараа го на *крив* пазар, / купиа го *криви* лъуде, / кой как апна, така пукнаа“ (СБНУ, XIII, стр. 150). „Тръргнали девет чобана у *лъав* пърт, / та зели *лъави* брадџи, / та ги турили на *лъави* рамена, / та исџакли *лъава* гора, / та оплели *лъава* котара, / затворили *лъаво* стадо, / па издоили *лъаво* мљако, / потсирили *лъаво* сирене, / па седнали девет *лъави* чобана, / да џадърт *лъаво* сирене, / единиџа апнал пукнал, / двамата апнал пукнали, тримата апнали пукнали ...“ (СБНУ, XII, стр. 152).

Често се јављају и басме у којима се приповеда о кобном сурету између човека и демонских биђа на неком отвореном простору (на путу, у пољу), где човек настрада од њих. Он *џласом* и *сузама*, чиме се у ствари успоставља симболичка оса између неба и земље, дозове Богородицу: „*Глас диђа на небо, / сълзи рони до земи*“ (СБНУ, IV, стр. 95). „Викнал та *џвили* и *џлаче*“ (СБНУ, IX, стр. 137). Пошто га она пита због чега тако плаче, а он, понављајуђи исказану формулу, понови почетни догађај, Богородица му указује помођ, и то на два начина: или исказује претъру болести позивајуђи се на снагу и опрему сво-

јих помоћника, или упућује болесника одређеној бајалици, гарантујући му да управо она од те болести успешно баје и наводећи помоћнике и средства којима она располаже. По овом моделу изграђене су две групе бајања. У једној болесник *goйага рана* јер се убоде на љуто трње, змијске кости, вучје зубе, и преко тога њега нападну *йогљуше* које му задају бол и не дају да зарасте рана. У другој групи, болесника среће нека нечиста сила, која му задаје болест. На пример: „Три сестри Маријни / та измотват бела свила, морава и гузова“ (СБНУ, IV, стр. 95). „Од дол иде страшен страшник, / страшен страшник, буен буйник: / една му джуна на небо, / една му джуна на земи / и за појаса крупа сол“ (СБНУ, VI, стр. 98). „Трѣгнули са седимдесе и седем вери ис пѣтишта ис друмишта, крѣви-крѣвици с крѣрѣви дреи, с крѣраву сабе, па са сретнале (име)“ (СБНУ, IX, стр. 137).

Басме изграђене по поменутом моделу, нарочито из прве групе, срећу се и у Србији.

Један од раширених садржаја којим су обично мајке бајале деци да их не „ухвати“ урок, а који се среће и код Бугара и код Срба, говори како се крава сама отелила и сама телету олизала уроке: „Сама кравица, сама се отелила, / сама си теленце олизала / и сама си го задоила“ (СБНУ, III, стр. 144). „Черна крава / черно теле отелила, / сама го отелила, / сама го и задоила, / сама го ручјасала, / сама му уроци зализала“ (СБНУ, VII, стр. 145).

У бајању од урока, чест је и садржај у коме се саопштава како птица летећи носи млеко и пушта га на камен или дрво који од њега пуцају: „Прес полје ми птиче лети, / от крила му пресно млеко капе, / та капе по дрѣвје, по каменје, / та се каменје изпуцаја / и дрѣвје изпосънаа“ (СБНУ, III, стр. 142). Иначе, ова древна басма, у чијој основи лежи супротност два космичка принципа – *сйварања*, исказаног млеком, са посебно истакнутим атрибутима „бело“ и „пресно“ и *разарања*, исказаног распрскавањем камена – такође је распрострањена у многим српским крајевима.

Такође у бајању од урока среће се садржј у коме се приказује *змија* (код Срба је то обично *урок*) са *оѣњеним* и *воденим* оком; пошто јој прсне водено око, оно угаси оѣњено и на тај начин долази до самоуништења зла (СБНУ, IV, стр. 102). Или, садржај који срећемо и код Срба у Хрватској јесте слика о субкубу *урока* и *урочице*. При томе, урок седи *йог*, а урочица *над*,

па се скоком урока тај положиј мења: „Урок седи под клепало, / урочица над клепало. / Скокна урок, / та фана урочица“ (СБНУ, VIII, стр. 156).

Код Бугара, као и код Срба, често се среће бајање *од сѝраха* (страве). Код оба народа највише су распрострањена два облика: истеривање страве из тела које се схвата као троделна целина [глава – груди (срце)–ноге] и други облик, набрајање делова тела, од главе до ногу, из којих се страва истерује. Две басме које следе илуструју ова два облика бајања: „Крџс на глава, / Богордица на гърди, / Мир на сѝрцето, / Уплах низ носете“ (СБНУ, VII, стр. 146). „Избайах страх / низ глава, / низ уста, / низ очи, / низ нос, / низ заби, / низ уши, / низ раце, / низ пѝрсти, / низ сѝдце, / низ половина, / низ колена, / низ пети, / низ стопала, / низ пѝрсти, / ...“ (СБНУ, VIII, стр. 153).

Против болести које се испољавају као запаљења на кожи и код Бугара и код Срба баје се басмама у којима се говори како се запалио неки град или сарај и како је дошла бајалица да га угаси „студеном водицом и зеленом травицом“. Овде се успоставља паралелизам: *ѝрад – људско ѝело*, заснован на древним митолошким представама о персонификованом граду: „Запали се Цари-грат, ете иде Гоца лекарица, та угаси Цари-грат, сѝс зелена врѝбица, сѝс студена водица“ (СБНУ, III, стр. 143); „Запали сѝ Костен град. – Сѝс кѝкво да гу угасим? – Сѝс зилен трива и студена вода“ (СБНУ, VII, стр. 144). „Запалиа са царови сарае, / ништо ги не угаси. / Угаси ги студена водица, / зелена тревица / и жѝлто просо“ (СБНУ, VI, стр. 99).

У поменутом раздобљу у СБНУ објављено је и више других басми које се у варијантним облицима срећу у каснијим бугарским записима, али, и то треба нагласити, све оне имају своје варијантне облике и код Срба. О томе сведоче ови примери: „Ако си стар, да си ми башта, / ако си стара, да си ми маќа, / ако си млад, да си ми брат, / ако си млада, да си ми сестра, / . . .“ (СБНУ, VII, стр. 146). „Сега и звезда и жлога, / зарана ни звезда, ни жлога“ (СБНУ, IV, стр. 95). „ – Какво ще сечеш? – Далак сеча. – Сечи та го отсечи“ (СБНУ, I, стр. 86). „Соф-софа през поле бега. / Видоа те козаре, / видоа те говедаре, / . . . Без куче те фанаа, / без нош те заклаа, / без огин те испеоа, / без уста те изедоа . . .“ (СБНУ, VII, стр. 145) итд.

Од ретких апокрифних садржаја који су постали саставни део бугарских бајања треба поменути византијску легенду о светом Сисинију који спасава децу своје сестре Мелентије (Ме-

летине) од злог бића (ђавола), која је преко превода на црквенословенски језик била раширена и код Лужних Словена православне вере. У бугарском бајању овај садржај је добио облик народне приче у којој свети Георгије спасава децу своје сестре Марије од злог бића *сѣиуннице-вечернице* (СБНУ, IX, стр. 139–140).

Да су народна бајања у Бугарској у другој половини XIX века прихваћена као део народне културе сведочи и њихово уврштавање у два речника бугарског језика из тог времена – Г. Дјувернуа¹⁹ и Н. Герова²⁰.

Почетком XX века СБНУ и даље, уз друге народне умотворине, објављује и басме. У свесци XVI–XVII из 1900. године објављене су 24 басме (Т. Тенев, Г. Бајрактаров, Г. Русески).²¹ У бајању из Чипороваца, после изговарања басме, бајалица говори у име нечисте силе која се, кобајаги, слаже с бајалицом да треба да напусти болесника и да иде у простор који јој она у бајању нуди: „Послуша че ви, бабо, ѓа че побегнем . . .“ итд.

Прегледне чланке о различитим облицима народног лечења у Бугарској почетком нашег века објавили су, такође у СБНУ, С. Ватев²² и Г. Големанов²³, док су С. Стамболиев²⁴, Г. Палашев²⁵ и Ј. Захаријев²⁶ својим записима обогатили њено познавање. У то време, своје осврте о народним веровањима и обичајима објављује и познати бугарски етнограф Д. Маринов.²⁷ Његови најзначајнији радови су сабрани у две књиге и објављени поново 1981. године.²⁸ Нека веровања и бајања против градоносних облака навео је и Ј. Ковачев у свом раду о народној астрономији и метеорологији.²⁹

¹⁹ Г. А. Дјувернуа, *Словарь болгарского языка по памятникам народной словесности*, т. I, (1885-1888), Москва 1889, стр. 503.

²⁰ Н. Геров, *Речник на българския език*, Пловдив 1897, (София 1975–1978), ч. I, стр. 72, 86, 153, 243, 265; ч. II, стр. 94; ч. III, стр. 20, 84, 102, 123.

²¹ Т. Тенев, *От Чипоровци*, СБНУ, XVI-XVII, 1900, стр. 259-263; Г. Бајрактаров, *От Драгоман*, СБНУ, стр. 263-265; Г. Русески, *От Стара Загора*, стр. 265-266.

²² С. Ватев, *Материали по народната медицина в България*, СБНУ, XXI, 1905, стр. 1-22.

²³ Г. Големанов, *Материали по народната медицина. Из Горньо-Ореховско*, СБНУ, XXI, 1905, стр. 63-68; XXX, 1914, стр. 1-48.

²⁴ С. Стамболиев, *От Берковско*, СБНУ, XXI, 1905, стр. 41-56.

²⁵ Г. Палашев, *Из живота и обичаите на банатските българи*, СБНУ, XXV, 1909, стр. 12-13.

²⁶ Й. Захаријев, *Кюстендилско крајице*, СБНУ, XXXII, 1918, стр. 124-127, 148-155, 555, 593-594.

²⁷ Д. Маринов, *Народна вера и религиозни народни обичаи*, СБНУ, XXVIII, 1914, стр. 192-201.

²⁸ Д. Маринов, *Избрани произведения*, I-II, София 1981.

²⁹ Й. Ковачев, *Народна астрономија и метеорологија*, СБНУ, XXX, 1914, стр. 66-68.

Почетком XX века, тачније од 1903. године, у Пловдиву или Станимаки излазио је часопис *Родойски најредак*³⁰ који је уз друге прилоге у више свезака објављивао и народне басме. Такве прилоге су објавили: С. Шишков³¹, П. Медникарова³², Г. Пашев³³, Д. Каров³⁴, П. Николова³⁵ и др.

Басме објављене у *Родойском најрејку* проширују круг варијаната већ познатих садржаја. Један од занимљивих примера јесте басма заснована на индоевропском мотиву одбројавања од *девет* до *нуле*. Овај мотив се овде реализује кроз слику нестајања прасади које чувају три брата – слеп, нем и глув. По броју има девет прасади а краде их вук. Тиме се гради модел жељене ситуације – нестајање прасади представља ишчезавање болести која се често замишља у виду црва: „Труица бракеа пасоат свинеа сас девеак прасеата. Фрипнал вал'к'оат, та з'оал еаднету, секнеа ут осеам еадно ... Еадинеа брат бил к'ораф, та нџ вигеал, друг'а куц, та н мужил да вар'ви, трек'еа бил глух, та нџ чул. Да излеазат урукит.“³⁶

Између два светска рата у Бугарској је објављено више прилога о народним бајањима, који имају карактер грађе. Углавном су то ситнији прилози који проширују кругове варијаната за поједине басме, познате из ранијих извора. У својој књизи о народним обичајима и веровањима код Бугара, П. Славејков је дотакао и питање народних бајања, посебно истакавши раширено веровања о уроку и урицању.³⁷ Нешто више је о магијским облицима лечења у Дупнишком крају саопштио И. Кепов³⁸. Басме су остале ван домаћаја његовог занимања, па он свој прилог илуструје са тек неколико кратких форми.

³⁰ *Родопски напредгџк. Месечно списание за наука, обществени знания и народни умотворения*, Пловдив, Станимака, I, 1903, VIII, 1910.

³¹ С. Шишков, *Народни баяния из Рупчоско*, Родопски напредгџк (РН), I, бр. 9-10, 1903, стр. 381-382; *Народни обичаи из с. Пишман-коџи, Малгарска кааза, Одринско*, РН, VII, бр. 10, 1909, стр. 269-270.

³² П. Медникарова и С. Шишков, *Народни баяния и врачувания из Рупчоско*, РН, II, бр. 3, 1904, стр. 93-94.

³³ Г. Пашев, *Народни баяния, лекувания и суеверия от с. Лавелско, Станимашка околия*, РН, V, бр. 3, 1907, стр. 172-174; бр. 5, стр. 225-226.

³⁴ Д. Каров, *Народни умотворения из Одринско и Родопите. Народни баяния от с. Широка Лџка*, РН, VI, бр. 1, 1908, стр. 30-32; бр. 8-9, стр. 220-225.

³⁵ П. Николова, *Народна баяния из с. Ягово, Станимашка околия*, РН, VIII, бр. 1, 1910, стр. 28-30.

³⁶ Д. Каров, *Народни умотворения из Одринско и Родопите*, РН, VI, бр. 8-9, 1908, стр. 31.

³⁷ Р. Славејков, *Български народни обичаи и верования*, Софија 1924, стр. 114-115, 117-118.

³⁸ И. Кепов, *Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошево - Дупнишко*, СБНУ, XLII, 1936, стр. 135-152.

Од прилога објављених у СБНУ, чији су аутори Г. Гърнев³⁹, А. Бурмов⁴⁰, Ј. Захариев⁴¹, Ц. Тодоров⁴², за народна бајања је најзанимљивији рад који осветљава ове облике културе у Каменици, а саопштио га је Ј. Захариев. Басма *од њогљуша*, коју је он записао, представља једну од народних варијанти мотива о светом човеку који са секиром иде у свету гору и на молбу свраћа да истера из болесника демонску силу. Овај мотив је реализован у апокрифним молитвама на црквенословенском језику. У следећем примеру, у свету гору иде Богородица и са собом води дунђере које моли да не секу дрво већ да секу болест: „Пошла си е света Богородица / да си иде света гора, / Да си сече свето дрво, / Да си прави света црква. / И повела сен дунгер’е, / И понела сен метли. / Проговори света Богородица: / – Не идете, сен дунгер’е, / Не сечете свето дрво, / Не правете света црква: / Нешто се е рана подљутила, / Ни от люто, ни от благо, / Ни от слано, ни горчиво! / Сос секира исечете, / Сос метла го изметете: / Да олекне, да облагне, / Како мед и масло, / Како пресно млеко!“⁴³ Код њега срећемо и једну необичну варијанту познате басме која се изговарала као заштита да деца не буду уречена, а има је и код Срба и Бугара. Реч је о басми у којој се казује како се црна крава сама отелила, сама теле задојила, сама га урекла и сама му уроке олизала. Тиме је остварена идеја *џоврајносџи* која лежи у основи многих бајаличких садржаја, а такође и писаних магијских формула. У запису Захариева, пак, овај садржај се понавља осам пута везујући се, осим за *краву*, још и за *кобилу*, *овицу*, *козу*, *кокошку*, *мачку*, *свињу* и *кују*, то јест за све главне домаће животиње: „Црња крава, црњо теле у гора зелена: / Сама го е отел’ила, сама го е задоила, / Сама го е урочила, сама му роци излизала. / Црња кобила, црњо ждребе у гора зелена: / Сама го е ождебила, сама го е задоила, / Сама го е урочила, сама му роци излизала . . .“⁴⁴

Простор за објављивање народних бајања између два рата уступили су и часописи: *Извесџија семинара за словенску фи-*

³⁹ Г. Гърнев, *Баяния ... От с. Либяхово, Неврокопско*, СБНУ, XXXVI, 1926, стр. 161-163.

⁴⁰ А. Бурмов, *Народни умотворения от с. Бела-черкова, Търновско*, СБНУ, XXXVIII, 1930, стр. 189.

⁴¹ И. Захариев, *Каменица. Географско-етнографско изучаване*, СБНУ, XL, 1935, стр. 412-416.

⁴² Ц. Тодоров, *Северозападните български говори*, СБНУ, XLI, 1936, стр. 452-453.

⁴³ И. Захариев, *наведено дело*, стр. 415-416.

⁴⁴ И. Захариев, *наведено дело*, стр. 412-413.

лолоџију *ѝри Универзиѝейѝу у Софији* (В. Савов,⁴⁵ И. Бојаџиева,⁴⁶ Љ. Дечева⁴⁷), *Родойски ѝреџлед* (В. Герчев⁴⁸), *Трачки зборник* (Х. Вакарелски⁴⁹). У једној басми *од урока*, у запису В. Савова, јављају се три девојке које на раскрсници преду црвену вуну – за дан су испреле, смотале, навиле, ставиле у разбој, изаткале, однеле у ваљавицу, изваљале, скројиле, сашиле, обукле и отишле на игранку.⁵⁰ Басма, у ствари, препричава извођење магијског поступка припреме заштитне кошуље која је обично позната под именом „чумина кошуља“. У једној басми, у запису Љ. Дечеве, Богородица казује како ће бајалица да баје, и како ће болест „речима изрећи“ и „лактом уништити“. Наиме, у неким бугарским бајањима, бајалица је засукавала рукав и приносила лакат болеснику као да њиме боде болест. Занимљиво је и њено бајање *од очобоље*, при којем се болест „утерава“ у камен, а бајалица јој говори да су јој ту мајка, отац и сестра: „Измамо љо, милџ сестро, / Тук нямџш бџца, / Тук нямаш мајкџ, / Тук нямаш сестри. Показујуџи на камен, она на-*сѝавља*: Тук е мајкџ ти / , Тук е бџащ ти, / Тук е систра ти.“⁵¹

У првим деценијама после Другог светског рата народна бајања су била запостављена научна тема у Бугарској. Ипак, уз друге облике народног стваралаштва или у описима народних веровања среће се и понеки пример бајања. Тако је И. Бончев у часопису *Бџлџарски народ* објавио две басме⁵²; браћа Молерови, уз описе других обреда у Разлошком крају, помињу и бајања⁵³; С. Русакиев је објављујући песме и приче из Новопазарског краја, навео и две басме⁵⁴; А. Мартинов је у етнографску грађу из околине Граова уврстио и 5 ба-

⁴⁵ В. Савов, *Ловчанските помаѝи и техњият говор*, Известия на семинара по славјанска филологија при Университета в София (ИССФ), кн. VII, София 1931, стр. 16-19.

⁴⁶ И. Бояџиева, *Кјостендилските полчани и техњият говор*, ИССФ, VII, 1931, стр. 276.

⁴⁷ Љ. Дечева, *Етнографски материали от с. Смедово* (Преспанско), ИССФ, VII, 1931, стр. 424-428.

⁴⁸ В. Герчев, *Вервания и обичаи в с. Шейтаново*, Родопски преглед, IV, кн. 4, София 1933, стр. 138-139.

⁴⁹ Х. Вакарелски, *Бит и език на тракийските и малоазийските бџлгари*, Тракийски зборник, кн. V, София 1935, стр. 495.

⁵⁰ В. Савов, *наведено дело*, стр. 17.

⁵¹ Љ. Дечева, *наведено дело*, стр. 427.

⁵² И. Бончев, *Баяњия. С. Конуш, Хасковско*, Бџлгарски народ, II, кн. 1, София 1947, стр. 17-18.

⁵³ Д. и К. Молерови, *Народотисни материали от Разложко*, СБНУ, XLVIII, 1954, стр. 406-407.

⁵⁴ С. Русакиев, *Народни песни на малоазийските бџлгари в Новопазарско*, СБНУ, XLVII, 1956, стр. 209, 454-455.

сми⁵⁵; П. Стаматов, је из Ђумјурцинског краја објавио 4 басме⁵⁶; Телбизови, говорећи о традиционалној култури Бугара у Банату, дотичу се и бајања.⁵⁷

У више монографија о појединим крајевима или селима дато је и нешто грађе о народном бајању. На пример, код С. Генчева⁵⁸, С. Дичева и Н. Хајтова⁵⁹, Г. Ташева⁶⁰ итд.

Последњих десетак година у Бугарској је оживело интересовање за бајања. Појављују се крупнији радови који не само што доносе нову грађу већ се бајањима баве и као научном темом. Г. Димкова у више својих радова анализира и поједине аспекте бајања – даје осврт на улогу бајача и њихов лик⁶¹, описује народна веровања на којима се заснивају бајања⁶², описује наративну структуру басме, итд.⁶³

П. Маџаров је описао једну бајалицу која је знала 36 бајања, у исто време памтила на десетине песама и прича.⁶⁴ С. Кошов је објавио своје предратне и послератне записе о магијским поступцима из Разлошког краја.⁶⁵ Г. Геров, у причама о својим путошћима и разговорима са бајалицама открива многе занимљиве басме.⁶⁶ Антологијски пример је његов запис бајања од страха, у којем се као супротности јављају две жене – *црна*, која излази из „разиграног и разбеснелог Црног мора“ и *бела*, која излази „из разиграног и разбеснелог Белог мора“. Једна (црна) доноси болест човеку, а друга (бела) здравље.

У једној басми из прилога Ж. Јанакијеве и Ј. Гаџалове, св. Кузман и св. Дамјан седе на раскрсници и једу и пију заједно са

⁵⁵ А. Мартинов, *Народописни материали от Граово*, СБНУ, XLIX, 1958, стр. 665-666, 840.

⁵⁶ П. Стаматов, *Народописни и фолклорни материали от с. Јасъог, Гюмјурџинско*, СБНУ, L, 1963, стр. 228-229.

⁵⁷ К. Телбизов, М. Векова-Телбизова, *Традиционен бит и култура на банатските българи*, СБНУ, LI, 1963, стр. 202-211.

⁵⁸ С. Генчев, *Семейни обичаи и обреди*, Добруджа. Етнографски фолкорни и езикови проучавања, БАН, София 1974, стр. 494.

⁵⁹ С. Дичев, Н. Хајтов, *Село Манастир, Смолянско*, София 1965, стр. 184-185, 196; Н. Хајтов, *Село Јаврово, Асеновградско*, БАН, Етнографски институт с музей, София 1958, стр. 172-175.

⁶⁰ Г. Ташев, *Село Петково*, София 1966, стр. 118-121, 328.

⁶¹ Г. Димкова, *Народни лечителки - баячки*, Български фолклор, VI, св. 2, София 1980, стр. 53-63.

⁶² Г. Димкова, *Народните вярвания в българските баяния*, Годишник на Висшия педагогически институт в Шумен, Филологически факултет, т. V A, 1981, стр. 25-47.

⁶³ Г. Димкова, *Структура на българските епически баяния*, Годишник на Висшия педагогически институт в Шумен, Филологически факултет, т. XI A, 1987, стр. 81-105.

⁶⁴ П. Маџаров, *Баяния и закланания в репертоара на една носителка на фолклор от источния дял на Странджа*, Български фолклор, IV, кн. 1, 1978, стр. 50-56.

⁶⁵ С. Кошов, *Магии от Разложко*, Български фолклор, VI, кн. 4, 1980, стр. 98-108.

⁶⁶ Г. Геров, *Странджански фолклор*, СБНУ, LVII, 1983, стр. 921-947.

77 браће и четири сестре, и пошто их човек омете у јелу, они му задају болест.⁶⁷ Очигледно је да су овде свеци замењени са вилонџацима и вилама, јер се и једни и други смештају у неки други – нељудски простор. Уосталом, за неке свеце се и каже да они држе болест и пуштају је у народ.

Документован рад са обимном грађом о народном лечењу разних болести у североисточној Бугарској објавила је Л. Петрова.⁶⁸ Она је прикупила податке од 87 информаната.

У осврту на бајања из Михајловградског краја И. Тодорова је уочила неке битне елементе бајања, као што су: *обредно време, обредна реч, обредне радње, обредни њросџор, обредни њредмети и лица*⁶⁹. У прилогу свог рада она је навела десетак басми које је сама записала.

Вредан пажње је и прегледни рад А. Гоева⁷⁰ о бајању у народној медицини код Бугара. Овај аутор долази до закључка да се бајања заснивају преваходно на магијском принципу имитативности (слично изазива слично) и да се обављају на граници двеју бинарних опозиција: *освојен/неосвојен простор*.

Своје погледе на бајања, или на поједине његове аспекте, у посебним радовима исказали су: М. Георгиев⁷¹, М. Младенов⁷², Р. Петрова⁷³, Д. Петканова-Тотева⁷⁴, Ц. Манова⁷⁵ итд.

У седмој књизи серије која доноси текстове бугарске народне поезије и прозе, приређивачи В. Кузманова и Ј. Коцева уврстиле су 52 басме дајући објашњења и коментаре уз њих.⁷⁶

⁶⁷ Ж. Янакиева, Й. Гаджалова, *Лечение чрез баене в Сливенския край*, Известия на музеите от югоизточна България, VII, 1984, стр. 202-206.

⁶⁸ Л. Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на Народния музей (Варна, 24-39), Варна 1988, стр. 157-173.

⁶⁹ И. Тодорова, *Баяния и магии*, От Тимок до Искър. Изследования и материали, София 1989, стр. 61-77; такође и њен рад: *Представата за двойника в баянията и магиите - по материали от Михайловградски окръг*, Български фолклор, XIII, кн. 3, 1987, стр. 55-63.

⁷⁰ А. Гоев, *Обредното лечение чрез баене в българската народна медицина*, Етнографски проблеми на народната духовна култура, БАН, София 1989, стр. 122-149.

⁷¹ М. Георгиев, *Магичните лекувания в българската народна медицина*, Българска етнография, V, кн. 3, 1980, стр. 17-28; М. Георгиев, *Българските народни представи за болестта*, Етнографски проблеми на народната духовна култура, БАН, София 1989, стр. 97-121.

⁷² М. Младенов, *Наблюдения върху езика на баянията*, Език и поетика на български фолклор, София 1980, стр. 96-100.

⁷³ Р. Петрова, *Към проучаване на баянията в Сливенско*, Фолклорната традиция на Сливенския край, София 1989, стр. 144-150.

⁷⁴ Д. Петканова-Тотева, *Фолклорът в апокрифните молитви*, Български фолклор, II, кн. 2, 1976, стр. 28-40.

⁷⁵ Ц. Манова, *Народни лечебни практики с жаба в Пернишко*, Български фолклор, X, кн. 4, 1984, стр. 76-79.

⁷⁶ В. Кузманова, И. Коцева, *Българска народна поезия и проза в седем тома*, т. VII, София 1983, стр. 423-451, 545-556.

Информативне осврте на бугарска бајања објавили су и Л. Радева (у историјској перспективи)⁷⁷ и Ц. Конрад (као фолклорни текст).⁷⁸

Значајна грађа о народном бајању чува се у Архиву Института за фолклор у Софији, као и у Студентском архиву при истом институту.⁷⁹

Сређивање и обједињавање како објављене тако и необјављене разноврсне и богате грађе о народним бајањима као и њено презентовање у облику посебне публикације, тек предстоје.

⁷⁷ Л. Радева, *Медицина*, Етнографиа на Българија, т. III, София 1985, стр. 76-88.

⁷⁸ J. Conrad, *Bulgarian Magic Charms: Ritual, Form, and Content*, Slavic and East European journal, AATSEEL, 31, № 4, 1987, стр. 548-562.

⁷⁹ Дугујем захвалност колегама овог института који су ме упознали с необјављеном грађом о бајањима, а посебно истраживачима Јорданки Коцевој и Евгенији Мицевој.

МАКЕДОНИЈА

Извори за проучавање народних бајања у Македонији могу се поделити на три групе. Прву групу чини грађа објављена у бугарском часопису *Сборник за народни умотворения и народоис*, углавном крајем XIX и почетком XX века. Другу групу чине записи објављени у српским публикацијама између два светска рата. Трећу групу чине записи и краћи осврти који су настали после Другог светског рата и који су објављивани у македонским, српским и хрватским публикацијама. Сва та грађа није до сада систематизована и дата у једној целини. Гледано по крајевима, објављена грађа у Македонији, без обзира на непотпуност, даје могућност за свеобухватно сагледавање, пошто потиче из различитих крајева.

Грађа у бугарским изворима значајна је по томе што даје потпунији опис бајања, јер у време када је она настала овај вид традицијске културе још је био прилично присутан. У овим изворима треба споменути записе М. К. Цепенкова, који потичу из околине Прилепа и Битоља.¹ Мада су они доста оптерећени небитним детаљима, ипак стотинак бајаличких поступака и неколико басми из његове грађе представљају значајан извор података. Занимљива је басма *од ѓадавнице* коју је он записао, у којој се болест тера у, за Балкан уобичајено место, „зелену гору“, али се овде то место и ближе одређује као „хлад поред студене воде, код пастирице болести Ђурђе самовиле“.² Грађа коју је Цепенков скупљао и објављивао крајем XIX века у поменутом софијском зборнику, поново је приређена и објављена у Скопљу 1980. године, у оквиру његових сабраних дела.³

¹ М. К. Цепенков, *Баяния, врачувания и лекувания*, СБНУ, I, 1889, стр. 92–95, 1890, II, стр. 173–174, 1898, XV, стр. 75–76, 1900, XVI–XVII, стр. 266–271.

² Марко К. Цепенков, *Народни верувања. Дейски игри*, Македонски народни умотворби во десет книги, IX, Скопје 1980, стр. 139–146, 271–317.

³ Марко К. Цепенков, *наведено дело*, стр. 300.

Од аутора из бугарских извора, чија грађа потиче из Македоније, треба поменути: В. Икономова⁴ (околина Дебра, 1890), С. Д. Божева⁵ (Демир-Хисар, 1891), А. П. Стоилова⁶ (Горњо-Џумајско, 1891), Х. Матова⁷ (околина Струге, 1893, и околина Велеса, 1894), К. Шапкарева⁸ (који даје покушај систематизације народних назива болести у Македонији, 1894), В. Ангелова⁹ (околина Битоља, 1895), Е. Спространова¹⁰ (околина Охрида, 1900).

Од извора објављених у српским публикацијама треба поменути скромне прилоге А. Петровића¹¹ (из Скопске Црне горе, 1907), М. Вељића¹² (из околине Дебра, 1899), М. Гајића¹³ (1901), Ј. Хаџи-Васиљевића¹⁴ (1913), Ј. Николића¹⁵ (1905), Ј. Павловића¹⁶ (1929). Све су то само цртице које у неком строжем избору не би требало ни помињати. Значајни су и подаци које доноси Ј. Хаџи-Васиљевић у историјско-етнографској студији о Скопљу и његовој околини¹⁷ (1930). Нешто касније, исти крај описивао је и Миленко С. Филиповић¹⁸ (1939). Између два рата, народним бајањима једино се бавио С. Тановић који је објављивао занимљиву грађу из околине Ђевђелије. Податке о томе налазимо у његовој монографији о Ђевђелијској кази¹⁹

⁴ В. Икономов, *Баянџия, врачуванија, лекуванија. Оџ Дебџрско*, СБНУ, II, 1890, стр. 173.

⁵ С. Д. Божев, *Баянџия, врачуванија, лекуванија. Оџ Демир-Хисарско*, СБНУ, IV, 1891, стр. 105–108.

⁶ А. П. Стоилов, *Баянџия, врачуванија и лекуванија. Оџ Горњо-Джумајско*, V, 1891, стр. 120.

⁷ Хр. Матов, *Баянџия, врачуванија и лекуванија. Оџ Сџџруџа*, СБНУ, IX, 1893, стр. 136–137; *Оџ Велешко*, СБНУ, XI, 1894, стр. 86–87.

⁸ К. Шапкарев, *По народнаџија медицина и неџнаџија номенклатџура в Македонџия*, СБНУ, X, 1894, стр. 324–344.

⁹ В. Ангелов, *Баянџия, врачуванија и лекуванија. Оџ Биџџолско*, СБНУ, XII, 1895, стр. 153–157.

¹⁰ Е. Спространов, *Маџџериали џо народнаџија медицина оџ Охрид*, СБНУ, XVI–XVII, 1900, стр. 271–277.

¹¹ Атанасије Петровић, *Народни живоџ и обџаџи у Скоџској Црној џори*, СЕЗБ, VII, 1907, стр. 408–409, 448, 453, 456.

¹² М. М. Вељић, *Дебар и његова околина*, Браство, VIII, Београд 1899, стр. 47.

¹³ М. Ј. Гајић, *С Леџенџа на Раџику. Пуџџничке белешке*, Годишњџица Николе Чуџића, XXI, Београд 1901, стр. 195–196.

¹⁴ Јов. Хаџи-Васиљевић, *Јужна Сџџара Срџија. Прешевска обласџ*, Београд 1913, стр. 332.

¹⁵ Ј. Николић, *Из Пресџе. Неколики обџаџи и веровања*, Годишњџица Николе Чуџића, XXIV, Београд 1905, стр. 259–264.

¹⁶ Јеремија М. Павловић, *Малешевџи*, Београд 1929, стр. 283–289.

¹⁷ Јов. Хаџи-Васиљевић, *Скоџџџе и његова околина. Истџоријска, еџџноџграфска и кулџџурно џолиџџџичка излаџања*, Београд 1930, стр. 381–390.

¹⁸ Миленко С. Филиповић, *Обџаџи и веровања у Скоџској коџџилини*, СЕЗБ, LIV, Београд 1939, стр. 524–531.

¹⁹ Стеван Тановић, *Срџски народни обџаџи у Ђевђелијској кази*, СЕЗБ, XL, 1927, стр. 122–129, 226–246.

(1927), затим у два чланка у *Гласнику Етнoграфског музеја у Београду* (1934, и 1938)²⁰ и у једном прилогу објављеном у часопису *Етнoлогија* у Скопљу (1940).²¹ Питањем веровања муслимана у Охриду о злим очима бавио се Т. Ђорђевић²² (1934). Општа одлика поменутих прилога из српских публикација јесте оскудност у заступљености текстова бајања. Они се наводе једино као илустрације.²³

После Другог светског рата објављено је више значајних прилога о народној медицини и народним бајањима у Македонији. Пре свега треба поменути значајну грађу коју је прикупио и систематизовао С. Симић. Ова грађа потиче из Кратова и она није у целини објављена. Два његова прилога чувају се у Архиву Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ у Загребу, а овде су прispели 1954, односно 1955. године. У првом његовом прилогу²⁴ дати су врло занимљиви називи нечисте силе као изазивача различитих болести. Описано је двадесетак персонификованих бића која имају ту моћ да људе кажњавају или муче у виду демона болести. С. Симић у овом рукопису даје описе заштите од опасних утицаја ових бића, затим описе растурања магија, заштите од различитих болести, укључујући и прављење хамајлија. Други његов рукопис²⁵ доноси низ магијских радњи које се примењују у заштити деце, почевши од тога да породила успешно донесе новорођенче, да му обезбеди довољно млека, а потом да га заштити од различитих болести. У овом раду је описано око 170 разних магијских поступака који се одnose на децу, а има и неколико краћих басми. Из ова два рукописа произашао је обиман Симићев рад о народној медицини у Кратову,²⁶ који се може сматрати најзначајнијим извором за ова питања у Македонији. Овде су описани начини народног лечења за око 150 различитих болести. Што се тиче народних

²⁰ Ст. Тановић, *Урок, уручовајне (из околине Бевђелије)*, ГЕМ, IX, 1934, стр. 31–45; Ст. Тановић, *Народно лечење из околине Бевђелије*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 70–75.

²¹ Ст. Тановић, *Јавне мађије у околини Бевђелије*, Етнологија, I, св. 3, Скопље 1940, стр. 160–170.

²² Тих. Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању муслимана у Охриду*, ГЕМ, IX, 1934, стр. 1–29.

²³ Такође: Петар Момировић, *Етнoлошка грађа из села Слейче у срезу Крушевском*, ГЕМ, XIV, 1939, стр. 97–98; Стојна К. Ристић, *Обичаји ириликом рођења код православног Срба у Скопљу*, Зборник за етнографију и фолклор јужне Србије и суседних области, I, Скопље 1931, стр. 61, итд.

²⁴ Стеван Симић, *Чување животиња. Прилог народној медицини у Крајову*, Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ, Загреб 1954, Н.З. 51; 24 стране.

²⁵ Стеван Симић, *Дечије болести и њихово лечење. Прилог народној медицини из Крајова*, Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ, Загреб 1955, Н.З. 64; 21 страна.

²⁶ Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, 42, 1964, стр. 309–443.

басама, њих у овом раду има више десетина, али су то обично краће језичке формуле које углавном појашњавају магијски поступак. У овој грађи осећа се оријентални утицај пошто се она и заснива на градској средини, у којој су Турци оставили дубљи траг него на селу. То је вероватно и разлог зашто нема онаквих записа басми каквих има у софијском часопису *Сборник за народни умотворения* мада је овај рад и усмерен на откривање народних „рецепата“ за разна лечења.

Прегледан чланак о народној медицини у Македонији написао је пред крај свог живота М. Филиповић (1965).²⁷ Он је овде указао на етничку шароликост у Македонији, која је утицала и на формирање фонда знања из народне медицине. Наиме, поред словенског становништва, у Македонији су са својом културом присутни Турци, Арбанаси, Власи, Грци, итд. Указао је и на социјалну структуру тог становништва, коју чине градско (трговци и занатлије) и сеоско становништво (ратари, сточари), а такође је истакао и присутност двеју вера – хришћанске и муслиманске. М. Филиповић је указао на потребу проучавања удела народних медицинских обреда у животном циклусу човека, а такође и у оквиру годишњих обичаја. Овакву усмереност има и чланак С. Кнежевић, који је објављен у истом зборнику.²⁸ Познавање народне магијске медицине из околине Битоља својим краћим прилогом употпуњује Ј. Бутовски (1970).²⁹ У оквиру рада VIII међународног научног скупа о балканском фолклору, одржаног у Охриду 1983. године, разматрана је и тема „Болести у народном стваралаштву, обичајима и играма балканских народа“. Радови 15 аутора са овог скупа објављени су 1984. године у посебној свесци *Македонског фолклора*.³⁰ Овде треба указати на три рада са овог скупа. Прво, на рад Габријеле Шуберт, која је компаративно описала и тумачила магијске поступке у којима се користи конач, врпца и тканина, код народа југоисточне Европе.³¹ Посебно су тумачени поступци: опасивање, завезивање и одвезивање, мерење и вешање по-

²⁷ Миленко С. Филиповић, *Народна медицина у Македонији*, Зборник радова Научног друштва за историју здравствене културе Југославије, XIV, Београд 1965, стр. 165-185.

²⁸ Сребрица Кнежевић, *Неке карактеристике етномедицине Македоније*, Зборник радова Научног друштва за историју здравствене културе Југославије, XIV, Београд 1965, стр. 216-232.

²⁹ Jovanka Butovski, *Madija i njena primena u Bitolju*, Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Zagreb 1972, стр. 495-497.

³⁰ *Материјали од VIII међународног симпозијума за балкански фолклор. Болести во народној творештво, обичаји и игри на балкански народи*, Македонски фолклор, XVII, бр. 33, Скопље 1984, стр. 117-203, 213-233.

³¹ Gabriella Schubert, *Konac, vrpce i tkanina kao magijska sredstva narodne medicine u jugoistočnoj Evropi*, Македонски фолклор, XVII, бр. 33, 1984, стр. 135-151.

менутих материјала о дрво. Овај рад има и методолошки значај. Такође, на свој начин, методолошки значај има и рад В. Цветковског, који указује на неке сличности, како тематске тако и структурне, између македонских, српских и староенглеских бајања.³² То је један од ретких покушаја упоредног посматрања просторно и временски удаљених бајаличких формула. Сродност ових текстова може се правдати и генетском повезаношћу поменутих народа у оквиру индоевропске групације. Познавање магијске заштите од чуме својим прилогом обогатио је Т. Никодиновски.³³ Он је описао врло древне магијске поступке из околине Охрида, који су извођени ради заштите села од епидемије куге (чуме). Овде налазимо и редак пример песме која је, у ствари, својеврсно заклинање против чуме, а изводила се на средини села приликом ткања такозваног „чуминог платна“. Овај аутор је записао и неке поступке који се примењују у заштити од грома и огња.

Од посебног значаја је и рад о народној медицини у Железнику (западна Македонија), који је објавила А. Крстева (1987).³⁴ Овде је описано народно лечење око 70 болести и наведено је десетак басама. У овим басмама срећу се широко распрострањени мотиви из централнобалканске културне зоне, као што су: „болесник плаче гласом до неба“, „одбројавање од девет до нуле“, „пилићи са кљуновима уништавају болест“, итд. У формули за истеривање болести као завршном делу басме, поред уобичајеног „гора зелена“, јавља се и локална иновација да у тој гори, куда се болест тера, има *шарена чесма*.

Да је значај народних бајања уочен у Македонији као важна културолошка тема, види се и на основу тога што је овај проблем поново постао једна од тема на X међународном научном скупу о балканском фолклору у Охриду (1988).³⁵ О овој теми било је пријављено двадесетак реферата истраживача из више земаља. Неки од ових реферата баве се народним бајањем у појединим местима Македоније.

За шире познавање народних бајања и магијске праксе у Македонији од значаја су и радови који ближе осветљавају ова

³² Владимир Цветковски, *Заједнички црти кај некои македонски, српски и староанглиски баенки*, Македонски фолклор, XVII, бр. 33, 1984, стр. 163–168.

³³ Трајан Никодиновски, *Елементарнише нејогоди и болестише во народношо шворештво во Дебарца-Охридско*, Македонски фолклор, XVII, бр. 33, 1984, стр. 229–233.

³⁴ Ангелина Крстева, *Народнаша медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39–40, Скопје 1987, стр. 103–132.

³⁵ *X Меѓународен симпозиум за балкански фолклор* (Охрид, 7–8. јули 1988). Вражањето и баењето кај балканските народи.

питања код несловенског становништва. Од прилога овакве врсте треба поменути радове Г. Петкова³⁶ и Д. Антонијевића.³⁷

Записи народних бајања из Македоније јасно указују да су они део једне културне зоне која се, идући према северу, пружа преко јужне Србије, Поморавља и излази на простор Војводине, а на истоку обухвата источну Србију и западну Бугарску. Сличност је уочљива како у називима за поједине болести, тако и у истим тематско-сижејним елементима басми. Једино, у Македонији се у односу на Србију, осећа јачи оријентални утицај. Један од таквих утицаја јесте присуство *џлаве боје* у многим магијским ритуалима, што је иначе видљиво и код Муслимана у Босни, док се у другим крајевима за одговарајуће функције везује *црвена боја*. Исламско-оријентални утицај видљив је и у веровању да лудило код човека изазивају невидљива бића, звана *џини*. Овакве и неке друге болести лечили су *џинхоце* или *џинџије*, који су у ту сврху примењивали одређене обреде уз читање посебних *дова*. Турци су оставили свој траг и у називима неких болести (*ерђенлук*, *јакија*, *дамла*, *мајасил*, итд).

³⁶ Георги Петков, *Здравствене прилике у меѓленских Влаха крајем XIX и почетком XX века*, Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae, XXI, 1–2, Београд 1981, стр. 113–146.

³⁷ Драгослав Антонијевић, *Обреди и обичаји балканских сџочара*, Балканолошки институт САНУ, Посебна издања књ. 16, Београд 1982, стр. 75–86.

СРБИЈА

Народна бајања у Србији део су још увек живе традиције која се, према писаним изворима, може пратити тек од друге половине XIX века. Ако се изузму узгредни осврти Вука Караџића, прву обимнију грађу о народном лечењу магијским поступцима и басмама у XIX веку објавио је Милан Ђ. Милићевић. Међутим, први научно заснован рад, који народна бајања разматра као вид народне медицине, јесте рад Владана Ђорђевића *Народна медицина у Срба*, објављен у *Српском летопису* 1872. године.¹ Ту се бајања дефинишу на следећи начин: ... „То је изговарање извесних тајанствених формула, и поред њих предузимање некаквих мистичких манипулација са болесником.“² У уводном делу поменутог рада Владан Ђорђевић упућује на стране изворе о народној медицини да би касније описао српску народну медицину не наводећи порекла грађе којом се служио. Он је обратио пажњу и на бајаличке формуле, које назива „басмама“, наводећи 24 српска примера и, поређења ради, 5 немачких. Значајно је поменути да овај свој рад В. Ђорђевић завршава упитником, намењеним будућим скупљачима података о народној медицини.

С обзиром на значај који Вук Караџић има за српски језик, културу и историју, целисходно је осврнути се на његов однос према народним бајањима и указати на грађу ове врсте која је, узета из његове заоставштине, објављена после његове смрти.

Преглед других извора за изучавање народних бајања биће приказан регионално, по крупнијим целинама. На крају ће бити поменута дела општијег карактера (разни прегледи, избори басама, итд.).

¹ Владан Ђорђевић, *Народна медицина у Срба*, Српски летопис за годину 1872, Српска матица, књ. 114, Нови Сад 1872, стр. 1–77.

² Владан Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 28.

НАРОДНА БАЈАЊА У ДЕЛУ ВУКА КАРАЏИЋА

Вуково занимање за народне басме и бајања било је узгредно па су и резултати које је постигао у овој области врло скромни. За живота, а у *Рјечнику* из 1852. године³, Вук је објавио само *две* басме, неколико описа магијских ритуала бајања, и констатовао више лексичких одредница из области бајања.

Уз одредницу *мица*, Вук је записао: „Кад се баје од мицине, бајалица на кућном прагу прекрштајући брадвом по мицини говори: 'У мице девет мужева, свијех девет отишло на војску, од девет дошло осам, од осам седам, од седам шест, од шест пет, од пет четири, од четири три, од три два, од два један, од једнога ниједан. Бјежи, мицо, посјећ' ћу те! – Не сјечи ме, побјећи ћу.' Овако она изговори ово три пута и сваки пут на пошљетку удара брадвом у праг.“⁴ Ова басма, изграђена на принципу одбројавања од девет до нуле, широко је распрострањена у бајаличкој традицији јужнословенских народа, а среће се и код многих других народа.

Друга објављена басма је, у ствари, посебан тип молитве, која је, по народном веровању, штитила од демонског бића *море* или *ноћнице*. Ову молитву Вуку је послао његов имењак и сарадник Вук Врчевић, који и сам о томе сведочи у листу *Србадија*: „Пок. Вук у *Рјечнику* под име ‚мѡра‘ описао је читаву молитву, коју онај те га мора притиска, ваља да прочита прије него легне спавати. Он је у незнању казао, да ова молитва постоји у Грбљу, зато што сам му је ја још године 1844. послао преписану, кад сам онамо живио као опћински секретар и царски децимар, али сам је ја на неколико година прије преписао у Рисну, ђе сам се родио, од мога пок. стрица Петра.“⁵

Молитва од *море* (заклињање против *море*) занимљива је и по томе што на њој видимо Вукове исправке, пре објављивања у *Рјечнику*.⁶ Те исправке указују на Вуков захтев да текст народних умотворина треба учинити логичним и разумљивим, што је на овом примеру и постигнуто. Ако се узме да су омашком у „*Србадији*“ испуштена два стиха (иза стиха „*Ни на-мейна на-мейница*“ треба да стоји „*Ни удовна удовница*“, и иза

³ Коришћено је четврто издање: *Српски рјечник иштумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Скупио га и на свијет издао Вук. Стеф. Караџић, у Београду 1935 (У даљем тексту *Рјечник*).

⁴ *Рјечник*, стр.373.

⁵ *Народно сујеверје или врачање, слушања и бајање*. Скупио и описао Вук Врчевић, Србадија, II, св. 5, Беч 1876, стр. 75.

⁶ *Рјечник*, стр.380.

стиха „*На кози руњу, на овци вуну*“, треба да стоји стих „*На вуни длаке*“), онда је Вук Караџић текст Врчевићевог записа исправио на 13 места.

По свој прилици, поменута молитва ушла је у народ из црквене апокрифне литературе и то из круга заклинања против вештица. Овакве записе срећемо у Приморју (Далмација), Босни, Црној Гори и западној Србији, док их у источној Србији, Македонији и Бугарској нема. У свом раду *Мора у веровањима нашега народа*⁷ Тихомир Ђорђевић, осим поменуте молитве из Вуковог *Рјечника*, наводи још неколико варијаната других записивача.

Краће описе магијских радњи Вук у *Рјечнику* даје поред одредница: *гасиџи* (гашење угљевља као начин лечења урока), *џрџ* (опис магијских поступака заштите од градоносних облака), *завјешоваџи се* (вид поста у одређене дане као заштита од болести), *зайис* (писање одређених речи као заштита од беснила и других болести и несрећа), *молиџва* (мала и велика молитва које чате свештеници људима од различитих болести), *Соломуново слово* (писање два равнокрака троугла један у други, то јест шестокраке звезде, као саставни део магијског лечења), *хамајлија* („запис или чини какве, што се носе уза се, н.п. хамајлија од пушке, од главобоље, од грознице, итд.“). Да је Вук био упознат са многим чарањима, сведочи и његова напомена уз песму Бабина освета: „И приповиједа се, да врачаре приставе лончић с чинима к ватри, па кад он стане врети, онда онај, за кога се чини, мора *одмах* доћи макар гдје био: ако је врло далеко, он дође на трсци (мјесто коња) јашући.“⁸

Од значаја је и лексика коју је Вук унео у *Рјечник*, а која се односи на именовање чина бајања и сличних радњи, као и на носиоце тих поступака. Неки од тих назива су изашли из употребе, а неки су добили и друга значења. Као речи које означавају магијске поступке што се изводе одређеним ритуалним радњама, Вук наводи: *бајање, бајаџи, бахорење, бахориџи, врачање (вражање), врачаџи (вражаџи), џаџање, џаџаџи, чараџи*. Људе који изводе те радње Вук назива: *бајалица, бахорица, бајало, бајач, врач, врачар, врачарица, џаџар, џаџара*. „Оне ријечи скупа што бајалица или бајач говоре кад баје“ Вук означава као *басма*.

⁷ Тих. Р. Ђорђевић, *Мора у веровањима нашега народа*, СЕЗБ, LXVI, 1953, стр.221–236.

⁸ Вук Стеф. Караџић, *Српске народне њесме*. Приредио Владан Недић, „Просвета“ „Нолит“ књ.І, Београд 1987, стр.301, бр.480.

Вуков *Рјечник* може такође бити и извор за проучавање здравствене културе Срба тога времена.⁹

Постоји више разлога зашто Вук није посветио већу пажњу бајањима и сличним магијским радњама. Прво, Вук је био под утицајем европског просветитељства и ова област могла му је изгледати као споменик заосталости и штетног сујеверја (супротно ученој медицини). У прилог овој тврдњи иде начин на који је Вук обрадио у свом *Рјечнику* неке лексичке одреднице које се односе на област бајања. Нпр. речи *бајалица* и *гајшати*, Вук у објашњењима илуструје смешним примерима: „Пјевају како се у сватовима (кад се женио *бунџур челебија шараном дјевојком*) разбољео купус на сланини, па му довели *јроју бајалицу* да му баје: „Проја баје купуса нестaje“¹⁰ или, „*Гајшала* баба да није мраза, па освануо снијег до г...це; Стара баба у брабоњке *гајша*: Жив’ ми синци све су гола г..на“.¹¹ Код речи *сїрава* Вук је у објашњењу навео споредно значење („Да не тура *сїраве* у дружину“) мада је сигурно познавао широко распрострањено магијско лечење деце од претрпљеног страха, које се назива *ог сїраве*. То се односи и на магијски појам *урочићи* (нашкодити злим очима и завидљивим речима), који Вук такође не констатује (поред ове речи он наводи само значење везано за основу *рок*: „Наш састанак ког смо *урочили*“ – то јест договорен је састанак за одређено време).

Други разлог за Вуково недовољно интересовање за басме и бајања јесте стање у Србији у време његовог записивачког рада. То је време бурних историјских догађаја, време коме је више одговарало оживљавање изгубљене српске славе кроз песму и легенду, па су се такви записи тражили и читали. Бајања и чарања су још увек добро скривени вид народног живота. Вуков начин записивања није погодовао њиховом откривању (бајања се и данас случајном госту тешко казују). И последњи разлог Вуковог недовољног занимања за бајања јесте његов општи став да објављује само успеле поетске народне творевине – његово тадашње сазнање није га наводило на помисао да се такви примери могу наћи и међу басмама.

Остали скупљачи фолклорне грађе, Вукови савременици и следбеници, у великој мери су под његовим утицајем, што се одразило и на жанровску равнoврсност грађе коју су они саку-

⁹ Srebrica Knežević, *Vukov „Rječnik“ kao izvor za izučavanje narodne zdravstvene kulture*, Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae, I, 2, Beograd 1961, стр.179–186.

¹⁰ *Рјечник*, стр.13.

¹¹ *Рјечник*, стр.86.

пили. Басме и бајања записивани су ретко, а њихово значајније објављивање почело је тек покретањем *Српског етнографског зборника* (1894) и осталих часописа за народни живот и културу.

После Вукове смрти објављена су два рукописа из његове заоставштине који се тичу народних бајања: *Девојачка врачања у Сријему* (као додатак књизи *Живот и обичаји народа српскога*, Беч, 1867), и *басме из Вукове грађе*, сачуване у библиотеци у Петрограду, а објављене 1934. године.

Рукопис *Девојачка врачања у Сријему* Вуку је послала Милица Стојадиновић и то су, заправо, гатања девојака намењена откривању будућег мужа (поднаслов текста је: *Шта треба радити да се суђеник у сну види*). Описано је осам гатања, приказани су поступци и кратке молитве. Почетком овог века у *Гласнику Земаљског музеја* у Сарајеву Томо Драгичевић је објавио више оваквих примера.¹² Занимљиви примери, такође почетком овога века, штампани су у сарајевском часопису *Бехар*.¹³ У наше време, Милисав Мијушковић је од овакве грађе сачинио и објавио књигу под насловом *Љубавне чини*.¹⁴

Вукову грађу из петроградске народне библиотеке (садашња Государственная публичная библиотека им. М.Е. Салтыкова-Щедрина), објавио је 1934. године Веселин Чајкановић у *Српском етнографском зборнику*, (књ. L, стр.9–93). Ову грађу поменутој библиотеци продао је Вуков син Димитрије 1882. године.¹⁵ Препис грађе начинио је професор Велике школе у Београду и академик Љуба Стојановић за време свог боравка у Петрограду 1886. године. Ова грађа потиче од више Вукових сарадника. Поред осталог, овде су објављена и 34 бајања. По свој прилици, већи део ове грађе стигао је Вуку после објављивања другог издања *Рјечника*. Многе речи из ових текстова: називи болести – *ројлав*, *розглав*, *добрац*, *коншијак*, *зубобоља*; митолошке ознаке – *урочица*, *зле очи*, *йаклена река*, *Калај-гора*, *Лелеј-гора*, *гора йусийиња*, итд. нису унете у *Рјечник*.

Бајања из Вукове заоставштине иду у ред старијих записа и драгоцен су извор за проучавање ове области. Могу се поделити на неколико група: а) примери који потичу из писаних изво-

¹² Томо Драгичевић, *Гајке босанске млађарије*, ГЗМ, XIX, Сарајево 1907, стр.31–52.

¹³ Muhamed Hilmi Hodžić, *Nešto iz djevojačkog svijeta ili: gatke i bajanja*, Behar, IX, br.13, Sarajevo 1908, стр.197–208.

¹⁴ Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Београд 1985.

¹⁵ Виктор Е. Гусев, *Напомене и дојуне уз „Вукову грађу“*, објављену у редакцији *Веселина Чајкановића*, Народна уметност, III, Загреб 1964–1965, стр.143–148.

ра (молитве, записи, магијске формуле); б) народне басме од различитих болести; в) гатања.

Осим поменуте молитве *од мотре*, у Вуковој грађи (бр.21) налази се један пример овакве молитве у чијој се завршници јављају неразумљиве речи (*Анзеш / Манзеш / Нафај шшо / ...*). Уз текст стоји напомена записивача: „Ове најпотоње ријечи подвучене с бандачке и оне горње (*џриња* јој *џракули*) ни они који ми је казао, нити ја знам које су и од куда су добивене, но ништа лакше: они ко је ово изништио бити ће којешта из своје главе придодео за више уваженија молитви дати?“¹⁶ Из писаних извора, као адаптација несловенске средњовековне магије, јесу примери: *зайис Аншонов* (да не науде зле душе) – бр.28, *зайис да не науде зли духови* – бр.29; *од џлавобоље* – бр.32; као и магијска формула која је само варијанта широко распрострањене „Сатор“ формуле (бр.30).

У басме су уврштена и гатања (бр.24, 25, 26), затим једна молитвица *кад се џраве беру за лек* (бр.17) и једно девојачко чарање за удају (бр.27).

Занимљиво је да три записа из Вукове заоставштине имају форму дечје песмице (бр.23, 26, 31), што се код каснијих записивача ретко среће. То потврђује тезу појединих истраживача да неке дечје песмице потичу од текстова са магијском функцијом. Већ у овим текстовима магијска функција није примерена њиховој форми.

Остали примери из Вукове грађе имају велики број варијанти у каснијим записима других истраживача. Знатан део Вукове грађе је из Срема, о чему сведоче и германизми *роглав*, *розглав*, *роџлав* (од нем. *der Rothlauf* – „црвени ветар“), и она потиче од Милице Стојадиновић.

ИСТОЧНА И ЈУЖНА СРБИЈА

Са сугурношћу се може рећи да за проучавање народних бајања код Јужних Словена нема значајније области од источне и јужне Србије. Почев од друге половине XIX века па до нашег времена са овог подручја записано је близу 1 000 бајаличких текстова и описано је много древних магијских поступака.

Записивање народних бајања у овим крајевима почело је у другој половини XIX века. Драгоцен извор из тог времена јесу записи Милана Ђ. Милићевића, као и записи из архивске грађе

¹⁶ Вукова грађа, СЕЗБ, L, 1934, стр.42,43.

који су оставили Властимир Станимировић и Стојан Јањић из Књажевца. У старије записе спадају и прилози објављени у часопису *Караџић* у Алексинцу (1899–1904).

Милан Ђ. Милићевић, је објавио у свом познатом делу *Живот Срба сељака* из 1867. године (друго прерађено и допуњено издање из 1894. године)¹⁷ и стотинак басми, описао низ магијских поступака и навео неке записе и апокрифне молитве из црквених рукописних књига. Ова грађа је са ширег српског подручја – од Херцеговине, Босне, западне Србије, Поморавља, па до крајњег истока Србије. Она у великој мери попуњава празнину у Вуковом опису народног живота Срба. То је и најчешће навођени извор за народна бајања код Срба у нашој и страниј научној литератури. Мада М.Ђ. Милићевић није водио рачуна о томе да басме запише језички верно, то јест није поштовао особеност локалног говора, као ни да тачно лоцира њиховог казивача, ипак, слику коју ова грађа пружа о бајањима у Србији каснија записивања битно не мењају. Код њега срећемо податке о начину бајања и примере басми за око 40 различитих болести и стања. Највише басама наведено је за следеће болести: *урок* (10), *џрозница* (10), *џуше* (8), *изгај* (5), *редња* (5), *сйрава* (5), *далак* (4), *џушобоља* (4), *мицина* (4), *йадајућа болест* (4) и *црвени вейтар* (4). Као редак и особен пример може се издвојити бајање из Ниша *од оџраме*, у којем се као узрочници болести и као актери у басми појављују митолошка бића под именом „доњоземци“, који кидају човека „дирку по дирку“ пошто га је пре тога његов анђео-чувар напустио.¹⁸

За свог кратког живота Властимир Станимировић (1879–1903), студент права из Књажевца, сачинио је до сада најобимнију збирку народних басама у нас.¹⁹ Она садржи око 320 бајаличких текстова и чува се у Архиву САНУ у Београду (Етнографска збирка бр. 325/13). Станимировић није стигао да своју збирку среди, па се зато у њој понављају исти или врло слични примери. Поред тога, срећу се и колебања у одређивању целине басме, те су у неким случајевима спојене две или три краће

¹⁷ Књига је поново прештампана 1984. године у Београду, „Просвета“, едиција „Балтина“, књ. 10.

¹⁸ М.Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд 1867, стр.114.

¹⁹ На овог сакупљача усменог народног стваралаштва указао је Илија Николић у прилозима: *Властимир Станимировић, скућљач народних умовворина из источне Србије (1879–1904)*, Развитак, III, бр.9, Зајечар 1963, стр.44–47; *Две рукописне збирке народних йесама из источне Србије*, Развитак, IV, бр.1, Зајечар 1964, стр.63–65; *Властимир Станимировић, Басме из источне Србије*, Расковник, III, бр.9, Горњи Милановац 1970, стр.100–103.

басме и приказане као једна. Судећи по језику, басме су верно записиване, али недостају подаци о начину бајања, као и ближе одређење појединих народних назива болести. Од укупно 48 болести и стања, више од половине свих текстова односи се на следећих осам болести: *од урока* (84), *од усов* (23), *од изгаји* (19), *од вейшар* (15), *од вик* (14), *од сѝра* (14), *од њодљуѝе* (13), *од бодежи* (13). Називи ових болести упућују на древно схватање да су узрочници болести невидљива бића именована као *уроци*, *усови*, *изгаји*, *вейшарови*, *виле*, *сѝраве*, *њодљуѝе*, *бодежи*, итд. У овој збирци преовлађују краће форме, које често на најсажетији начин граде *ѝоредбени модел жељеног сѝања*, као на пример: „Загради се камена љуприја, / Ни кој чу, / Ни кој виде, / Кад се загради, / Кад се разгради“ (бр.211в); „Пошла три брата, / Понела три косе, / Откосила три откоса. / Пошле три јетрве, / Понеле три виле, / Убиле три змије“ (бр.219). Знатан број басама из заоставштине Властимира Станимировића објављен је у мојој књизи *Народне басме и бајања*.²⁰

У Архиву САНУ (Етнографска збирка бр.326) чува се и збирка народних басама Стојана Јањића, чији записи потичу из околине Књажевца.²¹ Збирка је погрешно означена као *Народне ѝесме* (*Народне лирске ѝесме*) и у Архиву нема података када је прispела у САНУ, нити ко је записивач. Овај рукопис садржи 58 бајаличких текстова. Међутим, са сигурношћу се може рећи да су све басме из Јањићеве заоставштине заступљене и у поменутој збирци Властимира Станимировића. О томе сведоче имена оних којима се у басмама баје (нпр. Марко, Вида), а која су иста у одговарајућим примерима обе збирке. Уз Јањићеве записе стоји и име оног од кога је басма записана и место одакле она потиче, а дате су и краће напомене о начину бајања. У једнаким примерима, Станимировићева збирка бележи једино место одакле запис потиче, а и то не увек. Нејасноће и колебања у читању неких речи које су означене упитним знацима у Јањићевој збирци, пренети су и код Станимировића. Да су басме из Јањићевих записа пренете у Станимировићеву збирку сведоче и неке грешке у преписивању, видљиве у другој збирци. На пример, у басми бр. 212 измешан је редослед стихова, а у басми бр. 145 недоследно је пренета дија-

²⁰ Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, „Градина“, Ниш, „Светлост“, Крагујевац, „Јединство“, Приштина, 1982.

²¹ И на овог сакупљача указао је Илија Николић: *Рукописна збирка народних бајања из околине Књажевца*, Развјатак, VII, бр.1, Зајечар 1967, стр.72–77; *Усѝу, усѝуѝи...* (*Избор народних бајалица из рукописне збирке Стојана Јањића*), исти извор, стр.77–81.

лекатска особеност овог краја – уместо *чу ње* Станимировић бележи *ћу ње*. За сада је непознато како се 58 басама, означених у посебном рукопису у Етнографској збирци САНУ као записи Стојана Јањића, нашло и у рукописној збирци Властимира Станимировића, и то не као припојена целина, већ су примери убацивани на различитим страницама.

Из околине Књажевца потиче и једна басма коју је записао Јеремија М. Павловић, а налази се у његовој рукописној збирци која се такође чува у Архиву САНУ.²²

Када је 1899. године Тихомир Р. Ђорђевић покренуо у Алексинцу лист за српски народни живот, обичаје и предање *Караџић*, значајну пажњу поклонио је објављивању прилога о народној магијској медицини. Судаћи по његовим каснијим радовима, та пажња није случајна, већ је одраз интересовања овог нашег изузетног познаваоца народног живота и културе за ту проблематику. Најчешће под насловом *Медицински обичаји у Срба*, овај лист је до престанка свог излажења (1904) објавио више од 20 краћих прилога о бајањима. Истраживање *хамајлија* Тихомир Р. Ђорђевић започео је објављивањем својих прилога у *Караџићу*.²³ Аутори осталих прилога о магијској медицини су: В. Вукасовић²⁴, Л. Грђић-Бјелокосић²⁵, Н. Даничић²⁶, М. Јовановић²⁷, М. Јоксимовић²⁸, Н. Костић²⁹, М. Марковић³⁰, С. Мијатовић³¹, Т. Милојковић³², Н. Михаиловић³³, Д. Михајловић³⁴, Т. Остојић³⁵, Ј. Павловић³⁶, С. Петровић³⁷, С. Радивојевић³⁸, Г. Стевановић³⁹, С. Стојановић⁴⁰, Д. Туфегчић⁴¹, М. Цветковић.⁴²

²² Јеремија М. Павловић, *Српске народне ђесме – женске*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр.98, стр.33. Басма „Кад заболи месо око зуба“.

²³ *Хамајлија*, 1903, IV, стр.195 – 205. Такође његови радови: *Једноданка кошуља*, I, 1899, стр.78; *Медицински обичаји у Срба*, IV, 1903, стр.134–135.

²⁴ *Уроци*, I, 1899, стр.272.

²⁵ *Један обичај у лијечењу*, IV, 1903, стр.206–207.

²⁶ *Две бајалице из Ресаве*, III, 1901, стр.132–134.

²⁷ *Бајања*, III, 1901, стр.134–135; *Медицински обичаји у Срба*, III, 1901, стр.170.

²⁸ *Басна њрошвиу русе (красија)*, I, 1899, стр.245.

²⁹ *Чини, како ће девојка заволети момка (и обрајно)*, III, 1901, стр.91.

³⁰ *О намештању (саљевању) струне у ужичком округу*, III, 1901, стр.130–132.

³¹ *Кад дува вихор*, II, 1900, стр.132, 221–225.

³² *Бајање од издасија*, III, 1901, стр.244.

³³ *Лечење зубобоље*, III, 1901, стр.166–167.

³⁴ *Лек од грознице*, III, 1901, стр.244–245.

³⁵ *Чарање и врачање у XVIII веку*, III, 1901, стр.157–158.

³⁶ *Медицински обичаји у Срба*, III, 1901, стр.166.

³⁷ *Одбрајање (бајање) од жујиног уједа*, III, 1901, стр.134.

³⁸ *Пришиј и далак*, III, 1901, стр.164–166.

³⁹ *Бајање од вејра*, III, 1901, стр.169–170.

⁴⁰ *Предохрана од редње и др.*, III, 1901, стр.170–171.

⁴¹ *Лечење крајника у Мачви*, III, 1901, стр.167–168.

⁴² *Мађије (чини) момка да га заволи девојка*, I, 1899, стр.122–123.

Почетком овог века (1905) излазио је у Нишу, а касније и у Београду, лист *Кића*, који је поред књижевних прилога објављивао и краће записе о народном животу и народном стваралаштву. Тако су се на страницама овог листа нашле и белешке о разним магијским поступцима, те примери басми и описа бајања. Све то да то је у облику цртица о занимљивостима из народног живота, обично под насловом *Народне џајалице*. Прилози објављени у овом листу потичу из разних српских крајева (Врњачка Бања, Ужице, Чачак, Темнић, Банат, Рача, итд.), а има прилога и из Црне Горе. Већи број записа је из околине Ниша. У овом листу штампано је око 50 кратких текстова из поменуте области народне културе, а њих је потписало тридесетак аутора, док су неки остали анонимни.⁴³ Упркос свим мањкавостима коју ова грађа има (често је присутна нота подсмешљивости, затим фрагментарност, итд.), у њој се могу наћи занимљиви подаци за шира поређења појединих појава у народним бајањима. Тако је на пример објављена и једна басма која порекло вуче од заклинања против вештица, познатог и из наших средњовековних списа на црквенословенском језику („*Зайис*“ *једне бабе којим све болесџи лечи*, *Кића*, III, бр.17, Ниш 1907).

Отвореност сарајевског листа *Босанска вила*, који је излазио крајем прошлог и почетком овог века, за објављивање прилога о народном животу свих српских крајева, потврђује се и прилогом *Српске народне бајалице (у исијочном крају Краљевине Србије)* из 1908. године, аутора Ј.Л. Јовића.⁴⁴ У два наставка овај записивач објавио је двадесетак басама које је записао од своје бабе у селу Звездан у Тимочкој крајини. По мотивима, ове басме се не разликују од оних из збирке Властимира Станимировића или других записивача из овог дела Србије. Најчешћи мотив у Јовићевим записима јесте *одбројавање од један до девет*, и он се јавља у 5 различитих басама (*од урока, од њодљуше, од њлуске, од вешџица и од корма*). У неким примерима видљив је влашки утицај, као што су имена митолошких бића: *мама њадуре, сора њадуре, сџрођоњ*. Басме су иначе језички редиговане тако да се изгубила њихова дијалекатска особеност.

У занимљивој и детаљима богатој монографији о народном животу Бољевца и околине (*Српски народни обичаји из среза*

⁴³ Попис свих прилога који се тичу народних бајања из листа *Кића* дати су у оквиру библиографије у књизи Љ.Раденковића, *Народне басме и бајања*, стр.442–463.

⁴⁴ Јов.Лаз. Јовић, *Српске народне бајалице (у исијочном крају Краљевине Србије)*, Босанска вила, XXIII, Сарајево 1908, бр.7, стр.108–109, бр.8, стр.124–125.

Бољевачког из 1909. године) Саватије М. Грбић опширно је описао и народна бајања навевши око 50 басама за тридесетак различитих болести.⁴⁵ Највећи број басама и магијских поступака односи се на лечење деце. Особена је басма *од њришија* („непоменик“) у виду ритмичког текста од око 70 стихова у којој се временска целина дан–ноћ дели на двадесетак временских интервала („Ниче, непомениче, / у који си заман дошао код М. / у тај заман да идеш. / Ако си пред зору дошо, / а ти пред зору да идеш; / ако си у зору дошо, / а ти у зору да идеш; / ако си под зору дошо, / а ти под зору да идеш ...“⁴⁶

И у монографији Владимира Николића *Из Лужнице и Нишаве*, која је издата 1910. године, има корисних података о народним бајањима и народној магијској медицини.⁴⁷ У њој је објављено десетак басми мада без ознаке из којих места оне потичу. Опис магијских поступака у овом делу често је праћен негативним вредновањима аутора, у смислу да је то производ заосталог и примитивног мишљења. Иначе је добро уочена разлика између *врачања и бајања*.

Уз врло архаичне обичаје из Хомољског краја Сава Милосављевић у својој монографији *Обичаји српског народа из среза Хомољског* из 1913. године детаљно описује и двадесетак облика магијског лечења наводећи и приближно толико басама.⁴⁸ Од посебног значаја је Милосављевићев опис магијских радњи које се врше за време помрачења месеца, а које се тичу бајања. Овде три бабе у сложеној магијској процедури припремају *квасац* као посебно „јак“ средство за терање болести, или бритвицу (чије су корице од десног рога црног овна), коју ће касније употребити у бајању.⁴⁹ Овакви поступци су остаци врло древне магијске праксе и не срећу се код других записивача. По свој прилици, њих је сачувало романизовано становништво на Балкану. Нису словенског порекла и неки други обреди и обичаји које Милосављевић подводи под српске. Њих је сачувало и преносило влашко становништво овога краја.

Између два светска рата нема, што се тиче бајања, значајнијег скупљачког рада у источној и јужној Србији. Краће прилоге о појединим темама из ове области објавио је Маринко Станојевић, иначе добар познавалац народног живота и културе Ти-

⁴⁵ Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗБ, XIV, Београд 1909, стр.110, 122–134, 217–241, 346–352.

⁴⁶ Саватије М. Грбић, *наведено дело*, стр.233–234.

⁴⁷ Владимир Николић, *Из Лужнице и Нишаве*, СЕЗБ, XVI, Београд 1910, стр.172–174, 273–278, 420–435.

⁴⁸ Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗБ, XIX, Београд 1913, стр.99, 106–112, 164, 214–237, 347–348, 397–401.

⁴⁹ Сава Милосављевић, *наведено дело*, стр.397–401.

мочке крајине.⁵⁰ Поједини подаци могу се наћи и у *Лейојису Тимочке епархије*, у радовима М. Вељића⁵¹ и Р. Казимировића⁵². У једној народној песми коју је М. Станојевић објавио у поменутом *Лейојису* (Зајечар 1931, IX, стр.26) помиње се магијски поступак обирања трагова: „Ваша је ме мајћа набедила, / Да с’м њојна сина опчинила. / Ја му нес’м учин учинила, / Сал што ме је стринка научила, / Те с’м њему *йрагове* обрала. Јед’н с’м му на вретено вила, / Да се вије за мен како змија; / Други с’м му у селин врљила, / Селин с’не, он за мен да с’не; / Трећи с’м у невен турила, / Невен вене, он за мен да вене.“ Маринко Станојевић је указао и на један облик лечења помоћу молитви које се обављају поред остатака старих цркава (црквишта).⁵³ Овде болесницима помажу лица којима је у сну нека виша сила (Бог или светац) наредила да откопају цркву и да помажу људима. Они, у ствари, праве култно место поред рушевина неког храма, или поред извора (своју цркву под отвореним небом), и ту обављају обреде. То је најчешће заравњена и утабана земља, површине једне мање собе, са дрвеним крстом пободеним у земљу; ту долазе и болесници да моле за помоћ од разних болести, за које верују да су настале као казна од више силе. Трагови оваквих цркава могу се наћи и данас у источној Србији, а занимљив исказ једне „цркварке“ из Сврљишког краја снимео је и објавио Владета Р. Кошутућ.⁵⁴

⁵⁰ Из низа прилога о народном животу и култури Тимочке крајине које је објавио Маринко Станојевић, од значаја за познавање народних бајања овог краја су следећи његови радови: *Заглавак. Анйројогеографска йроучавања*, СЕЗб, XX, Београд 1913, стр.34–37; *Цркве и црквине и веровања у Заглавку*, Летопис Тимочке епархије (ЛТЕ), I, Зајечар 1923, стр.34–37; *Нежић. Један йриложак к йознавању народно-ајокрифне књижевности*, ЛТЕ, II, Зајечар 1924, стр.18–23; *Гора Талалејска*, ЛТЕ, IV, Зајечар 1926, стр.41–44; *Из народног живојиа на Тимоку*, ЛТЕ, IX, Зајечар 1931, стр.24–27; Последња 4 наведена рада прештампана су у *Зборнику йрилога за йознавање Тимочке крајине*, Зајечар 1929, књ. 1, 1930, књ. 2. Од значаја за народна бајања су и његови радови: *Из народног живојиа на Тимоку. Веровања и йразноверце*, ГЕМ, VIII, Београд 1933, стр.59–71; *Из народне књижевности. Ојеци о гори Талалејској*, ГЕМ, XIV, Београд 1939, стр.92–93.

⁵¹ М. Вељић, *Неколико йразноверца и заблуда у народним обичајима*, ЛТЕ, IX, Зајечар 1931, стр.105–106.

⁵² Радован Н. Казимировић, *О йајансйвеним йојавама у нашем народу*, ЛТЕ, IX, Зајечар 1931, стр.37–43. Овај рад је одломак из књиге овог аутора, која је објављена у Београду 1940. године под насловом: *Чарање, гайање, врачање и йрорцање у нашем народу*. У овој књизи преведене су и неке влашке басме из села Јабуковца код Неготина, где је ауторов отац био прота. Књига представља некритички и несистематично сређен материјал о тајанственим појавама у нашем народу. Последњих година књига је поново прештампавана.

⁵³ Маринко Станојевић, *Из народног живојиа на Тимоку*, ЛТЕ, IX, Зајечар 1931, стр.23–24.

⁵⁴ Владета Р. Кошутућ, *Иконија цркварка*, Расковник, IX, бр. 31, Београд 1982, стр.36–40.

Због отпорности народних бајања на промене овај део народне културе дочекао је и време после Другог светског рата, па и садашње. Крајем педесетих година (1958) изванредном и грађом врло богатом монографијом о народном животу и култури Лесковачког краја Драгутин М. Ђорђевић отпочео је и публиковање вредних података о делатности народних лекара, бајача и врачара у том крају.⁵⁵ У овом делу објављено је тридесетак басми и описано више магијских поступака који се примењују у лечењу људи и стоке. Посебно је занимљива басма од *вилни коњи*, која је, по свој прилици, објављена једино у овом раду. На крају своје књиге (стр.704) Д. Ђорђевић доноси и једну несловенску басму од уједа змије, коју је бајач научио од човека „из турско“, а који је, без обзира што није разумео њен смисао, њоме бајао: „Грујкиче, / Чкељумбиш, / Зеленгиш, / Цврли чикије, / Јовтетов, / Завтерез, / Маринте кинте, / Прематоки, / Јовићов.“

Године 1985. Драгутин М. Ђорђевић је објавио и другу монографију о народним обичајима у Лесковачком крају, која је значајна допуна првом његовом делу.⁵⁶ У овој књизи детаљно су описани скривени рад тридесетак бајалица овога краја и њихови поступци у бајању и прављењу мађија. У књизи је наведено и двадесетак басама. Занимљиви су подаци о начину бајања појединих бајалица. Тако је позната бајалица Ката из села Горине, лежећи у кревету, падала у транс и песмом казивала болеснику како треба да се лечи. Она је такође у поноћ гонила виле од болесника. Ови и други подаци из Ђорђевићевих описа бајалица указују на присуство неких шаманских елемената у народним бајањима јужне Србије. Овај изузетни познавалац народног живота и културе јужне Србије објавио је још два краћа прилога о народним бајањима, и то у *Лесковачком зборнику*⁵⁷ и у часопису *Наше сиварање*⁵⁸.

За познавање народних бајања у Лесковачком крају значајни су и записи Сергија Димитријевића, објављени 1952. године.⁵⁹

⁵⁵ Др.М. Ђорђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, Београд 1958, стр.430, 558–559, 573–582, 688–704.

⁵⁶ Драгутин М. Ђорђевић, *Животи и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, Библиотека Народног музеја у Лесковцу, књ. 35, стр.145–164, 219–246.

⁵⁷ Драгутин Ђорђевић, *Примери народног сиваралаштва*, Лесковачки зборник, VI, Лесковац 1966, стр.187–188.

⁵⁸ Драгутин Ђорђевић, *Нешто о лесковачким народним умотворинама*, Наше стварање, XVII, бр.1–2, Лесковац 1970, стр.97–100.

⁵⁹ Сергије Димитријевић, *Грађа за ироучавање Лесковца и околине*, св.1, Лесковац 1952, Библиотека Градског народног музеја у Лесковцу, књ. 7, стр.66–68.

Изучавајући употребу биља у народној медицини, угледни стручњак за ову научну област, Јован Туцаков, у својој посебној књизи са проблемских насловом *Психосуѓестивни елементи у народној медицини Сврљшког Тимока* објавио је и значајну грађу о народним бајањима овога краја.⁶⁰ У ствари, он је описао бајаличке поступке и навео басме чувеног травара и бајача из овог краја кога су људи познавали под именом Борко. Искуство овог бајача заснивало се на два елемента: на познавању устаљених форми бајања овога краја и неких облика магијског лечења, сличног шаманском, и на одличном познавању лековитих својстава биља. У књизи Ј. Туцакова наведено је двадесетак басама и оне скоро све (мада то у књизи није истакнуто) потичу од бајача Борка. Овде се, иначе, срећу ретке епске форме које имају и по стотину стихова (као што је басма *од бабица* која има 104 стиха).⁶¹ Њихов сиже има типску структуру: после молитвеног увода, приповеда се како је човек (болесник) пошао од куће и срео зла бића која су му донела болест; он плаче и његов вапај долази до Божје мајке која му долази у помоћ; она му казује узрок и врсту болести и упућује га бајачу Борку, коме она признаје знање бајања и описује како ће он бајати; у тај мах стиже и бајач Борко и извршава све то што је рекла Божја мајка.

Посебна пажња се обраћа на опис биља, односно на његову медицинско-магијску употребу. О томе Ј. Туцаков пише и у посебним чланцима.⁶²

Почетком седамдесетих година занимање за народна бајања из источне и јужне Србије све је израженије. Штампана се знатан број нових записа а има и покушаја анализе ове грађе. Значајан подстицај дошао је и од појединих часописа као што су *Развитак* (Зајечар), *Расковник* (Горњи Милановац, Београд), *Градина* (Ниш), итд. Осим тога, створена је нова културна клима, у којој је исказивано веће интересовање за традицијску културу, пре свега за митску прошлост. Чини ми се да је то био део једног ширег европског таласа интересовања чији су центри били у Паризу и Москви. Успон доживљавају нове научне дисциплине – структурална лингвистика, културна антропологија и семиотика, које за свој предмет истраживања радо бира-

⁶⁰ Јован Туцаков, *Психосуѓестивни елементи у народној медицини Сврљшког Тимока*, Београд 1965, Посебна издања САНУ, књ. ССCLXXX.

⁶¹ Јован Туцаков, *наведено дело*, стр.29–31.

⁶² Јован Туцаков, *Трава од стра' у суѓесивној еѣномедицини*, ГЕМ, XXI, Београд 1958, стр.255–263; *Еѣномедицински фосили у исиочној Србији*, *Развитак*, VII, бр.6, Зајечар 1967, стр.62–65, итд.

ју фолклорне форме у којима се најлакше могу препознати устаљене језичке и значењске формуле.

Сви записивачи и истраживачи народних бајања у источној и јужној Србији, из последњих двадесетак година, могу се поделити у три групе. У *прву групу* сврставају се истраживачи који се занимају за народну медицину у свим њеним облицима, па у том смислу и за њене магијске видове. Поред поменутог Јована Туцакова, значајне прилоге оваквог усмерења објавили су: Петар Пауновић⁶³, Гордана Живковић⁶⁴, Драгољуб Дивљановић⁶⁵, Новица Живадиновић⁶⁶, Милорад Драгић⁶⁷, Милисав Лутовац⁶⁸ и др. За упознавање народне медицине Тимочког краја значајни су и научни скупови из ове области који се већ више година заредом организују у Зајечару.⁶⁹

У *другу групу* могу се сврстати истраживачи који су писали о народним бајањима преваходно као о делу народне културе. Из круга ових истраживача занимљиве прилоге објавили су:

⁶³ Петар Пауновић, *Материнство и деца у веровањима код народа Тимока*, Развитак, VIII, бр.5, Зајечар 1968, стр.103–104; *Стих, ђушићере, зелени ђушићере. О надрилекарству у селима Тимока*, Развитак, X, бр.1, Зајечар 1970, стр.58–67, бр.2, стр.87–95; *О надрилекарству у Тимочној крајини*, Развитак, XIII, бр.2, Зајечар 1973, стр.86–98; *Најдужа басма*, Развитак, XV, бр.3, стр.101–106.

⁶⁴ Гордана Живковић, *Народна медицина у околини Зајечара у XX веку*, ГЕМ, 42, Београд 1978, стр.469–497; *Предања о заштити и сузбијању куће у Зајечару и околини у XIX и XX веку*, Развитак, XVIII, бр.6, Зајечар 1978, стр.89–92; *Предање о лечењу епилепсије у народу Зајечара и околине у XIX веку*, Развитак, XX, бр.1, Зајечар 1980, стр.81–86, итд.

⁶⁵ Драгољуб Дивљановић, *Резултати истраживања сјочарско-економских и ветеринарских елемената из домена етноветерине у Лужници*, Народна здравствена култура у СР Србији, св.1, Београд 1976, стр.119–178; такође рад у коауторству са Јованом Туцаковим и Миленом Михајлов, *Елементи етноветерине на јужном Кучају*, Народна здравствена култура у СР Србији, Београд 1980, стр.133–162; Д. Дивљановић је један од аутора обимног рада *Етно-медицина и етноветерина Пољанице и околине Гњилана*, Народна здравствена култура у Србији, св. 4, Београд 1980, стр.131–239. Ово истраживање су изводили млади истраживачи у оквиру акције „Јужна Морава 1978“. Д. Дивљановић је објавио и неколико прегледних чланака (о псу, живини, итд.).

⁶⁶ Новица Живадиновић, *Од народне медицине до савремене здравствене заштите. Прилог познавању развоја здравства и здравствене културе нишког и тимочког региона уз ближи осврт на Сврљиг и његову околину*, Градина, Ниш 1973, стр.101–117.

⁶⁷ Милорад Драгић, *Митска епидемиолошка бића*, Развитак, IX, бр. 6, Зајечар 1969, стр.81–86.

⁶⁸ Милисав Лутовац, *Сјочарство и сјочарски животи на Бељаници, Кучају и Ритњу*, Гласник Етнографског института САНУ, IX–X, Београд 1960–1961, стр. 25–26.

⁶⁹ Уп. *Тимочки медицински гласник. Зборник радова III научног сасијанка „Историја здравствене културе Тимочке крајине“*, XIV, бр.2, Зајечар 1989, итд.

Слободан Зечевић⁷⁰, Сребрица Кнежевић⁷¹, Бреда Влаховић⁷², Јован Пејкић и Душан Дрљача⁷³, Даница Ђокић⁷⁴ и други.

Трећа и најбројнија група превасходно се занима за басму као древно песничко наслеђе. Другим речима, то су записивачи и истраживачи фолклористичке усмерености. Међу њима се истичу: Владета Кошутић⁷⁵, Момчило Златановић⁷⁶, Љубиша Рајковић⁷⁷, Сергије Калчић⁷⁸, Борислав Првуловић и Светислав Првановић⁷⁹, Слободан Ракић⁸⁰, Адам Здравковић⁸¹, Милан Кнежевић⁸², Голуб Радовановић⁸³ и други. Оваквом усмерењу припадају и моји записи из источне Србије с почетка

⁷⁰ Слободан Зечевић, *Бабице – зла мистика бића народних веровања источне Србије*, Развитак, VI, бр.1, Зајечар 1966, бр.1, стр.65–68; *Герман. Обичај добијања или сиречавања кише*, ГЕМ, 39–40, Београд 1976, стр. 249–262.

⁷¹ Сребрица Кнежевић, *Слава Тейкама – архаични ритуал за заштити здравља*, Развитак, VII, Зајечар 1967, бр.6, стр. 72–77; *Gorska bolest. Narodno shvatanje i lečenje*, Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae, X, 1, Београд 1970, стр. 101–113.

⁷² Бреда Влаховић, *Девојачка зајана у неготињској Крајини и Кључу*, Развитак, VIII, бр.6, Зајечар 1968, стр. 71–73.

⁷³ Јован Пејкић и Душан Дрљача, *Бајање у кључким селима*, Развитак, XVIII, бр.4–5, Зајечар 1978, стр. 80–86.

⁷⁴ Даница Ђокић, *Народна бајања у Ореовици* (општина Жабари), Расковник, X, бр.38, Београд 1983, стр. 31–34.

⁷⁵ Владета Р. Кошутић, *Чудан миш и змијине кости*, Књижевне новине, бр.579, Београд 1979; *Кална, рудник народословља*, Расковник, VII, бр.24, Београд 1980, стр.65–66; *Хомољске бајалице*, Расковник, XI, бр.41, Београд 1984, стр. 48–52.

⁷⁶ Момчило Златановић, *Лирске народне песме и басме*, Расковник, VII, бр.23, Београд 1980, стр.29–30; *Народна бајања из јужне Србије*, Расковник, IX, бр.33, Београд 1982, бр.33, стр.221–257; *Поејско народно сиваралаштво у Пољаници*, Лесковачки зборник, XXIII, Лесковац 1983, стр. 297–298.

⁷⁷ Љубиша Рајковић, *Але, але, аловије. Бајалице из Кожеља*, Развитак, XI, бр.1, Зајечар 1971, стр.43; *Од стра, од але, од уроши. Народне бајалице из Тимочке крајине*, Развитак, XIII, бр.2, Зајечар 1973, стр.68; *Бајалице*, Развитак, XV, бр.2, Зајечар 1975, стр.64–65; *Психолошка структура тимочких бајалица*, Развитак, XV, бр.2, Зајечар 1975, стр.90–95; *Код баба Божике*, Развитак, XVI, бр.1, Зајечар 1976, стр.62–69; *Здравац миришљавац. Народне песме и бајалице из Тимочке крајине*, Зајечар 1978, стр.260–286; *Народне умотворине из Зубејинца*, Развитак, XX, бр.2, Зајечар 1980, стр. 65–68.

⁷⁸ Сергије Калчић, *Бајалице из Великог Извора*, Развитак, XIII, бр.2, Зајечар 1973, стр.70–73; *Пошкела вода ситудена. Народне песме из Великог Извора*. Библиотека часописа Развитак, Зајечар 1976, стр. 157–173.

⁷⁹ Борислав Првуловић и Светислав Првановић, *Усиуј, усиуј, урочишћа, иочудушћа*, Развитак, II, бр.2, Зајечар 1962, стр. 37–39.

⁸⁰ Слободан Ракић, *Нека бајања из Тимочке крајине*, Развитак, XIII, бр.2, Зајечар 1973, стр. 69–70.

⁸¹ Адам Здравковић, *Ту се остени, ту се окамени. Бајалице из села Браћевца*, Развитак, VIII, бр.2, Зајечар 1968, стр. 36–38.

⁸² Милан Б. Кнежевић, *Преља на месецу. Нови записи народних умотворина*, „Народна књига“, Београд 1981, стр. 29–34.

⁸³ Голуб Радовановић, *Басме из Сокобањског краја*, Сокобања 1989, рукописна збирка; *Народне басме из Сокобањског краја*, Расковник, XV, бр.57–58, 1989, стр. 27–30.

седмдесетих година, из којих је настала и књига народних басма са око 100 таквих текстова, која је, по свему судећи, прва књига такве врсте код Јужних Словена.⁸⁴ Највећи број басма сакупили су: Момчило Златановић (више од 80), Голуб Радовановић (око 40), Љубиша Рајковић (око 40), Владета Кошутић (око 30) итд. Слабост ових записа је у томе што не дају довољно података о контексту басме, то јест не обраћају довољно пажње на опис ритуалних поступака у бајању, на употребу одређених средстава и сл.

Када се говори о народним бајањима у Тимочком крају посебно треба поменути прилоге који садрже влашка бајања. Такви записи објављени су у зборнику о обичајима сточара на Дубашничкој површи⁸⁵, и у часописима *Развййак* (Петар Пауновић⁸⁶, Паун Дурлић⁸⁷, Славољуб Гацовић⁸⁸) и *Расковник* (Југослав Урошевић⁸⁹ и Златимир Пантић⁹⁰). Ови прилози су значајни за сагледавање односа словенских и романских елемената у бајањима на балканском простору.⁹¹ Такве податке пружају и записи народних бајања код Срба у Румунији из Дунавске клисуре које је објавио Борислав Крстић.⁹²

⁸⁴ *Урок иде уз њоље. Народна бајања*, „Градина“, Ниш 1973.

⁸⁵ *Етнолошка грађа о животи и обичајима сточара на Дубашничкој површи у североисточној Србији*, Издање ССО Србије, Млади истраживачи Србије, Београд 1977, стр. 219–233.

⁸⁶ Петар Пауновић, *Најдужа басма*, Развййак, XV, бр.3, Зајечар 1975, стр.101–106; *Имјошеница мушкараца у народној медицини Тимочке крајине*, VI научни састанак Научног друштва за историју здравствене културе Југославије, секција САП Војводине, Панчево 1975, стр. 317–325.

⁸⁷ Паун Дурлић, *Басме из ђорњеџ Пореча*, Развййак, XXVII, бр.4–5, Зајечар 1987, стр. 105–118.

⁸⁸ Славољуб П. Гацовић, *О бајању и врачању у Влаха источне Србије*, Развййак, XXVI, бр.3, Зајечар 1986, стр. 88–99.

⁸⁹ Југослав Урошевић, *Две влашке бајалице*, Расковник, III, бр.7, Београд 1970, стр. 81–83.

⁹⁰ Златимир Пантић, *Басме Влаха у Тимочкој крајини*, Расковник, XIV, бр.53–54, Београд 1988, стр. 38–44.

⁹¹ Преплитање влашких и српских примера бајања лепо се може уочити у једној старој свесци, која је писана за приручну употребу, а њен власник је била Лепосава Младеновић, родом из Свилајнца. Она је била удата у Крагујевцу, али је вероватно имала влашко порекло. Тако је у својој свесци записала низ басми, углавном на српском језику, али има примера и на влашком. Највећи део ових басма објавила је Данка Ивић (*Басме записане између два рајна*, Расковник, XIII, бр.50, Београд 1987, стр.62–67; XIV, бр.51–52, 1988, стр. 27–34).

⁹² Борислав Ђ. Крстић, *Код Белог брешка и око њега*, Издавачко предузеће Кriterion, Букурешт 1987, стр.194–204; *Народна бајања Срба у Дунавској клисури у Румунији*, Расковник, XIII, бр.49, Београд 1987, стр. 49–60.

ЛЕВАЧ И ТЕМНИЋ

Захваљујући доприносу двојице учитеља који су прикупљали грађу о народној медицини из овог краја Србије, данас располажемо значајним подацима о народном бајању. Њихови прилози спадају у најважније изворе за проучавање ове теме код Срба. Учитель Станоје М. Мијатовић је више од десет година прикупљао и сређивао грађу о свим видовима народног лечења. Године 1909. објавио је рад под насловом *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*.⁹³ Осим описа магијских поступака који се примењују у лечењу, забележио је и око 50 басми. Многе од њих имају епску форму и садрже више десетина стихова (басме „од узетости“ и „од црвеног ветра“ имају по 70 стихова). У завршницама неких басама јавља се устаљени облик терања болести који гласи „усту, беч“. Није довољно јасно да ли се иза речи „беч“ крије ознака за *бика*, као што сведоче примери из других крајева у којима се јавља облик „усту, биче“, или се ради о некој туђици која је продрла на нама непознати начин. Р. Казимировић сматра да ова реч потиче из асирског језика, где је коришћена слична форма у магијској функцији терања болести. У басмама које је С. Мијатовић записао преовлађују мотиви који се срећу и у источној и јужној Србији, као и у целом Поморављу. То су: *одбројавање од један до девети; њри девојке чобанице – ѓлува, слеја, нема; бела њишица носи бело млеко; свети човек иде у свету ѓору да сече свети дрво* (апокрифни сиже), итд. Посебна је и басма „од намере“, која је изграђена по моделу кратке епске песме. Чак се ту јављају и познати епски јунаци – Марко Краљевић и Муса, али у другој функцији.⁹⁴ Пре објављивања поменутог рада С. Мијатовић је у низу својих чланака осветлио многа питања народне магијске медицине. Те своје прилоге штампао је у часописима *Учишље*⁹⁵, *Караџић*⁹⁶ и *Српски етнографски зборник*⁹⁷. У Архиву САНУ у Београду налази се један његов рукопис под насловом *Народна медицина у Ресави*⁹⁸. Овде је наведено 8 басми, а посебно је зани-

⁹³ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 264–460.

⁹⁴ Станоје М. Мијатовић, *наведено дело*, стр. 313.

⁹⁵ Ст. М. Мијатовић, „*Ваља се*“ и „*Не ваља се*“ у *домаћем васишљању*, Учитель, XVIII, св.6, Београд 1899, стр.498–504; св.7, стр.614–619; св.8, стр.707–714; 1902, XXI, св.4, стр. 268–274.

⁹⁶ Ст. М. (Мијатовић), *Сишње белешке. Када дува вихор*, Караџић, II, Алексинац 1900, стр. 132, 221–225.

⁹⁷ Станоје М. Мијатовић, *Обичаји српског народа из Левча и Темнића*, СЕЗБ, VII, 1907, стр. 103–105, 160–161.

⁹⁸ Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина у Ресави*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 264.

мљив пример бајања „против несанице и главобоље“. Оно је изграђено у фантастичним сликама уласка злог човека са злим воловима, злим колима, злим прутом и злом секиром у главу човека, а да би престала главобоља, према том моделу, у главу истог човека улази свети човек са светим воловима, светим колима итд., и истерује злог из главе. У овом рукопису описан је такође један древни магијски поступак, такозвано „одузимање трагова“.

У исто време кад и С. Мијатовић, значајан рукопис о народној медицини Левча припремио је и учитељ Тодор Бушетић,⁹⁹ а објављен је 1911. године. Он је записао двадесетак басми, у којима се јављају познати мотиви: *човек са свештом секиром; човек који њлаче ѓласом до неба и сузама до земље; ѓри чобанице – ѓлува, слейа, нема*, итд. Код њега срећемо и басму од уједа змије која је распрострањена у динарском пределу, где се јавља устаљени облик „земља земљу љуби“. У Архиву САНУ чувају се четири рукописа Тодора Бушетића, у којима је занимљива грађа о народним бајањима у Левчу.¹⁰⁰ Ови рукописи су послати 1901. године из Пољне. У једном од ових рукописа налази се басма од страве која има посебно поетско и митолошко обележје: „Сунце зађе за гору, / нека веже Загорка Загорчиће, / Сунце – Сунчиће, / Страва – Стравчиће, / ...“¹⁰¹

ПОМОРАВЉЕ

Из околине Крушевца имамо неколико краћих прилога о народним бајањима. У Архиву САНУ чува се рукопис Крсте Божовића који доноси неке занимљивости везане за бајања, врачања, гатања и вражања (овде се и указује на разлику међу овим радњама).¹⁰²

У новије време Велибор Лазаревић је сакупио петнаестак басама из овога краја, као и нека веровања везана за магијско лечење.¹⁰³ Из његових записа се може издвојити једно загонет-

⁹⁹ Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗ6, XVII, 1911, стр. 531–587.

¹⁰⁰ Тодор М. Бушетић, *Врачање у Срба сељака у Левчу*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр.71; Тодор М. Бушетић, *Бајање у Левчу*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр.109; Тодор М. Бушетић, *У Пољни*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 100–21; Тодор М. Бушетић, *Народна медицина у Срба сељака у ср. Трстеничком*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр.163.

¹⁰¹ Тодор М. Бушетић, *Бајања у Левчу*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 109.

¹⁰² Крста Божовић, *Бајање, врачање, гатање и вражање у Крушевачкој жупи*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр.310.

¹⁰³ Велибор Лазаревић, *Ваља се – не ваља се. Народна веровања из Сјароџ Левча*, Расковник, VII, бр.26, 1980, стр. 27–29; Велибор Лазаревић, *Урок урочи, урочи-*

но терање *сѝраве*, које гласи: „Бежи, страво, јури те урњава!“¹⁰⁴ Можда се иза ознаке „урњава“ крије стари индоевропски назив за медведа „урсуз“.

Из околине Крушевца и Ражња 7 басми објавио је и Милентије Ђорђевић,¹⁰⁵ а 6 занимљивих басми из околине Ђићевца објавио је Љубиша Поповић.¹⁰⁶ Код последњег записивача налази се и ретка басма са мотивом прераде лана.

У својој монографији о алексиначком Поморављу (1971) Драгослав Антонијевић је објавио 8 басми и навео више занимљивих података о магијском лечењу.¹⁰⁷

У Поморављу, у више наврата, народна бајања је бележио и Петар Момировић. Из тога су произашла два његова значајна рада. Један је објављен 1938. године под насловом *Бајање у нашем народу*,¹⁰⁸ а други 1953, под насловом *Неколика бајања из Поморавља*.¹⁰⁹ У првом раду објавио је 39 басми, углавном краћег обима и оне потичу из крајева од Ђуприје до Смедерева. По структури и мотивима, ове басме потпуно одговарају оним из источне и јужне Србије. У басмама из другог његовог рада, којих има 19, видљив је влашки утицај, као у следећем примеру: „Он је стао запевати у велики глас / мајка Богородица га чула, / *ѝа се скинула на сѝубицу од воска с неба, / па га пита ...*“¹¹⁰

У часопису *Расковник* осамдесетих година објављено је неколико прилога из долине Велике Мораве. То су прилози Томислава Ђокића¹¹¹, Новице Милића¹¹², Милосава Славка Пешића¹¹³ и других. Последњи аутор објавио је магнетофонски снимак врло занимљивог казивања једне бајалице из Смедерева која открива тајне бајања.

иа одрочи. Басме из Сѝароџ Левча, Расковник, VIII, бр.28, 1981, стр. 22–27; Велибор Лазаревић, *Народне умотворине из крушевачкоџ Поморавља*, Расковник, XI, бр.41, 1984, стр. 42–43.

¹⁰⁴ Велибор Лазаревић, *Урок урочи, урочица одрочи*, стр. 26.

¹⁰⁵ Милентије Ђорђевић, *Басме из околине Крушевца и Ражња*, Расковник, X, бр.38, 1983, стр. 35–37.

¹⁰⁶ Љубиша Поповић, *Бајања из Ђићевца*, Расковник, X, бр.35, 1983, стр. 15–17.

¹⁰⁷ Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗ36, LXXXIII, 1971, стр. 247–251.

¹⁰⁸ Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ, XIII, 1938, стр.76–85.

¹⁰⁹ Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–1951, Београд 1953, стр.255–260.

¹¹⁰ Петар Момировић, *наведено дело*, стр.255.

¹¹¹ Томислав Ђокић, *Бајања у Скорици код Ражња*, Расковник, X, бр.35, 1983, стр. 18–19.

¹¹² Новица Ж. Милић, *Басме из Пожаревачкоџ краја*, Расковник, VII, бр.24, 1980, стр. 36.

¹¹³ Милосав Славко Пешић, *Ни ѝраве нису ко иѝо некад беху*, Расковник, VII, бр.26, 1980, стр. 61–74.

ШУМАДИЈА

Постоји више радова који се баве народном медицином и народним бајањима у Шумадији. Један од првих прилога из овога краја чине запажања о народној медицини Рудничана, које је објавио Јован Мишковић 1875. године у часопису за историју медицине и друга питања народног лечења, а који је покренуо и водио Владан Ђорђевић.¹¹⁴ Реч је о часопису *Српски архив за целокујно лекарство* који је имао видну улогу у развоју медицинске културе код Срба. У Мишковићевом прилогу налази се и једна басма од уједа змије са мотивом „земља земљу љуби“.

У оквиру своје монографије о крагујевачкој Јасеници (1921) Јеремија М. Павловић забележио је петнаестак басми и описао више облика магијског лечења.¹¹⁵ По структури и мотивима ове басме проширују круг варијантних облика који се срећу највише у источним и јужним крајевима Србије.

Из архива Живојина Ј. Јуришића, који је прикупљао грађу о народној медицини у крагујевачкој Баточини крајем XIX века, Јован Јуришић је 1931. године објавио 4 басме и неколико описа поступака из народне медицине.¹¹⁶

Једну басму *од нишине* са Космаја, без описа поступка бајања, објавио је 1928. године Д. Милојевић.¹¹⁷

У више радова о народним бајањима које је између два светска рата објавио Александар Петровић, налази се и рад о бајању у крагујевачкој Јасеници (1933).¹¹⁸ У ствари, ова бајања је прикупила, као што је у раду и наведено, Станојка Марковић из Жабара. Овде је објављено 28 басми са мотивима који су највише распрострањени у источним и јужним крајевима Србије: „одбројавање од 9 до 0“; „сусрет болесника који плаче *сузом до земље, џласом до неба* са Богородицом“; „чувар болести, овде њен син – слеп, глув, нем“; „камен као заједнички атрибут“, итд.

Описујући народно лечење и лекове из околине Крагујевца, Илија Радуловић (1935) је навео и 4 краће басме.¹¹⁹ Међу њима

¹¹⁴ Јован Мишковић, *Нешто из лекарства Рудничана* (II), Српски архив за целокујно лекарство, II, Београд 1875, стр. 211–226.

¹¹⁵ Јеремија М. Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗБ, XXII, 1921, стр. 137–146.

¹¹⁶ Јован Јуришић, *Неколико народних лекова, бајања и веровања из Баточине (крагујевачке)*, ГЕМ, VI, 1931, стр. 35–42.

¹¹⁷ Д. Милојевић, *Једна бајалица за нишине*, ГЕМ, III, 1928, стр. 108.

¹¹⁸ Александар Петровић, *Народно бајање у неким селима у крагујевачкој Јасеници*, ГЕМ, VIII, 1933, стр. 84–90.

¹¹⁹ Илија Радуловић, *Из народне медицине у околини Крагујевца*, ГЕМ, X, 1935, стр. 85–93.

је и кратка басма *од лишаја*, чије се варијанте срећу у многим крајевима: „Лишај њива, / пувор семе. / Семе њиву затрло.“¹²⁰

После Другог светског рата објављено је неколико прилога о бајањима у Шумадији. Тако је Петар Ж. Петровић, у монографији о Грузи (1948), објавио и 15 басми и изнео занимљиве податке о народном схватању болести.¹²¹ Посебно је занимљива једна басма *од вейра*, то јест од нечисте силе. У њој „расплетена“ девојка у планини, која одговара вили, позива све ветрове на своју свадбу спречавајући на тај начин женидбу једног ветра, чиме у ствари спречава „умножавање“ и растурање нечисте силе по свету.¹²² Међу басмама из овог извора налази се једна са мотивом „камене свадбе“, који је распрострањен у источној Србији. Али исто тако среће се и басма од уједа змије са мотивом „земља земљу љуби“, који је распрострањен у динарској области.

У монографији о селу Јарменовци у Шумадији (1958) Сребрица Кнежевић и Милка Јовановић описале су више магијских поступака који се примењују у народном лечењу и навеле 5 басми.¹²³ Међу њима је и басма *од града*, карактеристична за западну Србију, са мотивом чуда – „девојка од седам година родила дете“. Варијанту овакве басме објавио је и Миленко С. Филиповић у својој монографији о Таковцима (1972), у којој је изнео још неке податке о народној медицини овог краја.¹²⁴

У *Расковнику* је 1980. године Нада Васиљевић-Михаиловић објавила 8 басми из Грузе, које због неких архаичних елемената заслужују пажњу.¹²⁵ У једном њеном запису налази се формула која се среће код многих народа и која се сматра „индоевропском“. Реч је о исказивању жеље за поновним сједињењем делова људског тела, која у овом примеру гласи: „Сунце сунцу, / месец месецу, / земља земљи, / месо месу, / пупак на месту.“¹²⁶ И формула за истеривање болести из људског тела, „од центра према периферији“, такође је заједничка за многе народе, а среће се и у заклињањима у црквенословенској књижевности: „Болести, каква да си, / изиђи (Мари) из срца и ко-

¹²⁰ Илија Радловић, *наведено дело*, стр. 120.

¹²¹ Петар Ж. Петровић, *Животи и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948, стр. 321–359.

¹²² Петар Ж. Петровић, *наведено дело*, стр. 355.

¹²³ Сребрица Кнежевић, Милка Јовановић, *Јарменовци*, СЕЗБ, LXXIII, 1958, стр. 126–133.

¹²⁴ Миленко С. Филиповић, *Таковци. Етнолошка и осматрања*, СЕЗБ, LXXXIV, 1972, стр. 212–223.

¹²⁵ Нада Васиљевић-Михаиловић, *Басме из Грузе*, *Расковник*, VII, бр. 25, 1980, стр. 13–14.

¹²⁶ Нада Васиљевић-Михаиловић, *наведено дело*, стр. 13.

сти, / из кости у месо, / из меса у кожу, / из коже у длаку, / бе-
жи длака ти си лака!¹²⁷

ЗАПАДНА СРБИЈА

Из западних крајева Србије нема већих радова који описују или објашњавају народна бајања. Међутим, из прилога више записивача може се на задовољавајући начин сагледати ова област народне културе.

Почетком овог века, у часопису *Караџић* (1901), објављена су два краћа прилога: један из Ужичкога краја, аутора Милисава Д. Марковића, о лечењу „струне“ на магијски начин¹²⁸ и други из Мачве, Драг. Ђ. Туфегчића, о лечењу крајника бајањем.¹²⁹ Из Ужичког краја потичу и два ситна прилога о бајању која су објављена у листу *Кића* – Т. К. Златиборског¹³⁰ и Живадина Ј. Белобрђанина.¹³¹

У монографији о Златибору Љубомир Ж. Мићић (1925) објавио је и 7 басми, од којих већи део има апокрифно порекло.¹³² Ту се налази и више пута помињана басма од уједа змије са мотивом земље.

Са Златибора потичу и два прилога Боривоја Дробњаковића (1938) о бајању. Оба прилога су кратка: један је запис басме од уједа змије,¹³³ а други је басма од града.¹³⁴

Три басме из Ужичког краја, за терање градоносних облака, објавио је Миливоје В. Кнежевић (1940).¹³⁵ Оне су изграђене по мотиву „чуда“, који се често среће у бајањима из западне Србије.

¹²⁷ Нада Васиљевић-Михаиловић, *наведено дело*, стр. 13.

¹²⁸ Милисав Д. Марковић, *О намешињању (саљевању) сџруне у Ужичком округу*, *Караџић*, III, 1901, стр. 130–132.

¹²⁹ Драг. Ђ. Туфегчић, *Медицински обичаји у Срба. Лечење крајника у Мачви*, *Караџић*, III, 1901, стр. 167–168.

¹³⁰ Т. К. Златиборски, *Народне џајшалице. Из округа Ужичког, Кића*, IV, бр. 4 и бр. 6, 1908.

¹³¹ Живадин Ј. Белобрђанин, *Врачања и бајања. У срезу Ужичком, Кића*, VI-II, бр. 13, 1912.

¹³² Љубомир Ж. Мићић, *Златибор. Антропогеографска испитивања*, СЕЗБ, XXXIV, 1925, стр. 434–438.

¹³³ Б. Дробњаковић, *Бајање проишв змијиног уједа на Златибору*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 150.

¹³⁴ Б. Дробњаковић, *Средсџва проишв невремена на Златибору*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 149–150.

¹³⁵ Мил. В. Кнежевић, *Расширивање градобитине у Ужичком крају*, ГЕМ, XV, 1940, стр. 176–177.

Највећи број прилога о бајању из западне Србије (околина Пожеге) објавио је Момчило Тешић. То су краћи прилози о лечењу „струне“ (1931),¹³⁶ чирева и израслина,¹³⁷ зубобоље, кашља, грознице...,¹³⁸ страве,¹³⁹ плача код деце,¹⁴⁰ урока¹⁴¹. Године 1988, у својој књизи о обичајима у Пожешком крају¹⁴², Момчило Тешић је објединио и допунио своје описе из народне медицине. У једној басми из ове књиге страве се тера на необично место: „Бежи страшило / сто конака одброди, / удави се у води, / у ватри сагори, / у *Согом йојони*.“¹⁴³ Ту је и архаични пример у коме се нечиста сила гони полним органима: „Бјежи, страве, ћера те црна тава, материна справа и очина сила.“¹⁴⁴

Из Драгачевског краја објављено је неколико вредних прилога. У две невелике књиге о народном стваралаштву Драгачева Никола Стојић је уврстио и 13 басми.¹⁴⁵ Ту се јављају карактеристични мотиви у басмама од змије и града, који се могу назвати „динарским“, као и широко распрострањени мотиви „одбројавања од 9 до 0“, „свети човек иде у свету гору да сече свето дрво“, итд. Већи број басми од града из Драгачева објавио је Радован Маринковић.¹⁴⁶ На основу његове грађе, Никита и Светлана Толстој објавили су студију о словенским аспектима митолошке заштите од града, поткрепљену подацима из других словенских крајева, пре свега из Пољесја.¹⁴⁷ Радован Маринковић је објавио и више басма од страве¹⁴⁸, као и опис де-

¹³⁶ Момчило Тешић, *Сйруна*, Венац, XVI, св.6, Београд 1931, стр. 462–463.

¹³⁷ Момчило Тешић, *Заварчивање*, Развитак, IV, бр.5, Бања Лука 1937, стр. 170–171.

¹³⁸ Момчило Тешић, *Веровања о болесџима*, Развитак, IV, бр.9, Бања Лука, 1937, стр. 281–283.

¹³⁹ Момчило Тешић, *Сйрава*, Развитак, IV, бр.10, Бања Лука 1937, стр. 314–315.

¹⁴⁰ Момчило Тешић, *Деџе у народним веровањима*, Развитак, IV, бр.12, Бања Лука, 1937, стр. 376–379.

¹⁴¹ Момчило Тешић, *Уроци*, Развитак, V, бр.3, Бања Лука 1938, стр. 97–98; Момчило Тешић, *Гашење угљевља*, Развитак, V, бр.6, Бања Лука 1938, стр. 193–195.

¹⁴² Момчило Тешић, *Народни живои и обичаји Пожешког краја*, Развигор, Пожега 1988, стр. 158–179.

¹⁴³ Момчило Тешић, *Сйрава*, Развитак, IV, бр.10, Бања Лука 1937, стр. 314.

¹⁴⁴ *Исџо*, стр. 315.

¹⁴⁵ Ника–Никола Стојић, *Драгачевке. Изворне народне џесме*, књ.1, Гуча 1971, стр. 127–134; II, 1973, стр. 179–181.

¹⁴⁶ Радован М. Маринковић, *Викалице (борба џроиџе града)*, Расковник, V, бр.16, 1972, стр.78–79; Радован М. Маринковић, *Борба џроиџе града у Драгачеву*, Зборник радова Народног музеја, V, Чачак 1974, стр. 145–175.

¹⁴⁷ Н.И. и С.М. Толстые, *Замейки џо славянскому џязычестџу. 5. Зациџиџа оџи града в Драгачеве и друџих сербских зонах*, Славянски и балкански фольклор, Москва 1981, стр. 44–120.

¹⁴⁸ Радован М. Маринковић, *Бајалице од сйраве*, Расковник, V, бр.16, 1972, стр. 76–78.

сетак начина заштите млека (да магијским путем не буде одузето стоци).¹⁴⁹ Три басме из Драгачева објавила је и Радмила Мечанин (од тога су две од уједа змије).¹⁵⁰ Њен запис басме од „струне“ настао је обједињавањем неких стајаћих места из различитих бајаличких текстова, а видљив је и утицај писане апокрифне литературе (поред осталог више пута се помиње израз „Сио, сиоди“, итд.).

Бележећи податке о народној медицини у неким селима у околини Ваљева, Драгољуб Дивљановић и Благоје Јанковић су записали и објавили и 5 басми.¹⁵¹ У једној од њих се јавља и веома чест мотив „одбројавања“.

Из северозападне Србије могу се навести два рада. Документован опис магијских начина заштите од градоносних облака, уз навођење двеју бајаличких формула, објавио је Милан Јефтић.¹⁵² Описујући народну медицину у Јадру, Сребрица Кнежевић је навела и више магијских поступака који се примењују у лечењу.¹⁵³ Од четири записане басме, две се заснивају на распротрањеним мотивима – „одбројавању“ и „слању белог лука и страве на свадбу у гори“.

Треба поменути и неколико ситнијих прилога из југозападне Србије. Неколико кратких басма од града и неких болести у копаоничким селима записао је и објавио Милорад Милошевић.¹⁵⁴ Из околине Новог Пазара потиче и једна басма од уједа змије, која је дата као молитва светом Сави.¹⁵⁵ У ствари, реч је о распрострањеном мотиву освете свеца или бога човеку зато што му није удељена одговарајућа пажња и гостопримство. Неколико магијских поступака из Сјеничког краја описао је Хусеин Дердемез.¹⁵⁶ Занимљив је податак да се овде не употребљава назив *урок*, или се то чини врло ретко, него се уместо тога каже „отишао по очи“. Као плод истраживачког рада народне

¹⁴⁹ Радован Маринковић, *Ја ошћирик чинилице и гајшарице. Обрана млека и белој мрса у Драгачеву*, Расковник, IX, бр.32, 1982, стр. 11–13.

¹⁵⁰ Радмила Мечанин, *Нагазнице, наменице, неједнице. Басме из Драгачева*, Расковник, IX, бр.32, 1982, стр. 8–10.

¹⁵¹ Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на падинама Ваљевских планина*, Народна здравствена култура у Србији, Београд 1980, стр. 163–234.

¹⁵² Милан Јефтић, *Обрана од града у Поцерини*, ГЕМ, XXI, 1958, стр. 281–292.

¹⁵³ Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 459–502.

¹⁵⁴ Милорад Ј. Милошевић, *Народне ђразновернице у копаоничким селима у Ибру*, ГЕМ, XI, 1936, стр. 46–53.

¹⁵⁵ Милан Карановић, *Молитва св. Сави кад змија „ујече“*, ГЕМ, IX, 1934, стр. 101.

¹⁵⁶ Хусеин Дердемез, *Чарања из Сјеничког краја*, Расковник, IX, бр.34, 1982, стр. 13–15.

медицине на Пештерској висоравни објављен је прилог Гордане Љубоје у коме се описују и тумаче различити облици народног лечења.¹⁵⁷ Овде су наведене и 4 басме. У једној од њих бајалица се обраћа змији речима: „Еј, *црна друго*, / из црног врха...”

КОСОВО И МЕТОХИЈА

Највећи део записа народних бајања са Косова и Метохије потиче из најновијег времена. Старијих записа има свега неколико. С краја деветнаестог века Иван Јастребов, руски конзул у Призрену, дао је изванредне описе обичаја и навео неколико песама Срба на Косову. На жалост, у два издања његове књиге, народних бајања скоро да нема. Вероватно су она била још под велом тајне и странцу нису пала у очи. Ипак, он је успео да опише неке магијске поступке, а у првом издању своје књиге (1886) навео је и једну дијалогску басму *од сџирашнице*.¹⁵⁸ Други конзул, овог пута српски, Бранислав Нушић, у својој књизи о Косову (1902) објавио је и две басме *од уједа змије* и опис хамајлије *од ѓрознице*.¹⁵⁹ Његове басме представљају један од старијих извора за круг варијаната који се гради на распрострањеном мотиву изједначавања земље и змије („земља земљу љуби“). Овакве басме срећу се превасходно у динарској области, док их у источној Србији и Бугарској нема. У овим његовим примерима има више окамењених израза које је тешко одгонетнути (нпр. „скочи крок ракобар“, „крач, крач, ржен колач покрива“). Ови изрази, за данашњи језик неразумљиви, упућују на велику древност ових примера.

Тридесетак година после Нушића (1930), Милисав Лутовац је, описујући сточарске обичаје у подножју Проклетија, такође записао две басме од уједа змије са истим мотивом.¹⁶⁰ Код њега се, пак, јављају други, недовољно јасни изрази (нпр. „рогом руча, рогом вечера“). Занимљиво је да је Лутовац у овом свом раду посведочио да народ у обичном говору замењује име *змије* именом *земља*. У случају да змија уједе брва, народ у овом крају каже да га је *пољубила земља или нейоменица*. Треба поменути да се народним бајањима узгредно бавио и познати сакупљач

¹⁵⁷ Гордана Љубоја, *Здравствена култура*, ГЕМ, 52–53, 1989, стр. 149–167.

¹⁵⁸ И.С.Јастребов, *Обичаји и јесни шуреиких сербов*, СПб. 1886, стр. 143–144.

¹⁵⁹ Бранислав Ђ. Нушић, *Косово. Опис земље и народа*, I, Нови Сад 1902, стр. 136–137.

¹⁶⁰ Милисав Лутовац, *Неколико сточарских обичаја у подножју Проклетија*, ГЕМ, V, 1930, стр. 109–110.

фолклорне грађе на Косову, поп Дена Дебељковић (1907),¹⁶¹ мада ни приближно онолико колико се бавио другим фолклорним жанровима. Он је записао једну кратку басму *од зрада* са мотивом дозивања утопљенице, описао поступак лечења *од урока* гашењем угљевља и указао на неке магијске поступке и веровања који се везују за поједине празнике у години. Узевши да је Глиша Елезовић у свом речнику косовско-метохијског дијалекта (1935)¹⁶² навео и једну кратку басму, вероватно би то били и сви записи који се тичу бајања на Косову и Метохији до Другог светског рата. Касније је објављено знатно више прилога у којима је дата грађа о народној медицини и навођене басме са косовско-метохијског простора. Тако је Милорад Драгић дао опис већег броја магијских радњи везаних за рођење детета, како код српског, тако и код муслиманског и арбанашког становништва (1953).¹⁶³ У исто време, своја истраживања народне медицине из Подрима (лева страна Дрима) објавила је и Видосава Николић (1953–54).¹⁶⁴ На жалост, у овом раду нема примера басми. Бајањима се делимично бавила Надежда Пешић у свом раду о пчеларству у Призренском пољу (1959–60).¹⁶⁵ Сребрица Кнежевић је објавила два рада са доста опширним описом народне медицине, у којима је знатна пажња посвећена њеним магијским странама. Један њен рад се заснива на грађи из Сиринићке жупе (1962), и у њему су наведене две краће басме.¹⁶⁶ Други рад је посвећен истраживању превентивних народних медицинских поступака у Метохији (1966).¹⁶⁷ У њему је описано више таквих поступака који имају магијски карактер. У својим разноврсним етнографским истраживањима Миленко С. Филиповић (1967) је оставио низ занимљивих података о магијској медицини са Косова и Мето-

¹⁶¹ Дена Дебељковић, *Обичаји српског народа на Косову и ољу*, СЕЗБ, VII, 1907, стр. 322–333.

¹⁶² Гл. Елезовић, *Речник косовско-метохијског дијалекта*, II, Београд 1935, стр. 563. (Српски дијалектолошки зборник, СКА, књ. V)

¹⁶³ Милорад Драгић, *Породиља и новорођенче у обичајима на Косову и у Метохији*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–1951, Београд 1953, стр. 244–248.

¹⁶⁴ Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, ГЕИ САНУ, II–III, 1953–1954, стр. 565–583.

¹⁶⁵ Надежда Пешић, *Пчеларство у Призренском пољу*, Гласник Музеја Косова и Метохије, IV–V, Приштина 1959–1960, стр. 295–313.

¹⁶⁶ Сребрица Кнежевић, *Народна медицина у селима Сиринићке жупе*, Acta historica medicinarum, II, 1, Београд 1962, стр. 112–126.

¹⁶⁷ Сребрица Кнежевић, *Обичајени ирвенитивни љосиуици у народној култури Метохије*, Зборник радова са XV научног састанка Научног друштва за историју здравствене културе Југославије, Београд 1966, стр. 215–224.

хије.¹⁶⁸ Описао је многа веровања везана за људско здравље, затим хамајлије, итд. Његов прилог не садржи басме. Четири басме *од града* са мотивом дозивања утопљеника, као и са мотивом чуда које се заснива на томе да девојка од седам година рађа дете, записао је и објавио Татомир Вукановић (1975).¹⁶⁹ Он је и раније, бавећи се селом као друштвеном заједницом у Сретечкој жупи, описао неке магијске поступке, пре свега за заштиту села од градобитине као што је, на пример, обилажење села на Ђурђевдан са змијом (1965).¹⁷⁰ Године 1986. Т. Вукановић је објавио и своје капитално дело *Срби на Косову*, у којем је, у другом тому, посветио и одговарајућу пажњу опису народне медицине.¹⁷¹ Наведени су многи магијски поступци у лечењу од разних болести, затим народни називи болести, а побројана су и средства која се при том користе. Највише пажње посвећено је бајању од градоносних облака, за које се наводи десетак басми. У једном таквом примеру облак се тера речима: „Не овамо, граде, овамо је Божић!“ Пправећи велику збирку народног стваралаштва (народне књижевности) Срба на Косову, Владимир Бован је значајну пажњу посветио народном бајању. У IX књизи своје серије, која носи наслов *Говорне народне њворевине* (1980),¹⁷² он се осврнуо и на бајања и навео 25 басама. Неки од објављених примера потичу и из његових рукописних збирки. У појединим, овде објављеним басмама, видљива је стилизација записивача (нпр. басма бр. 5 *од мдре*). У часопису *Расковник*, у броју посвећеном култури и стваралаштву на Косову (1981), Слободан Костић објавио је 5 занимљивих басми из Криворечја на Косову.¹⁷³ Једна од њих је и редак пример у коме се помиње бела Јана која штити стоку да јој не буде одузето млеко. Мада басма није сасвим јасна, помињање Јане је још један пример како се у басмама могу срести и нека божанства из прехришћанског времена. Иначе, именован Јана називају се у неким басмама из других крајева болести које су видљиве као отекине на телу, у првом реду заушке. У низу записа о народном животу и стваралаштву

¹⁶⁸ Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа с Косова и Метохије*, *Различита етнолошка грађа*, СЕЗБ, 1967, LXXX, стр. 71–77.

¹⁶⁹ Т.П. Вукановић, *Српске народне лирске њесме*, Врање 1975, стр. 139–140.

¹⁷⁰ Татомир Вукановић, *Село као социјална заједница код Срба, с нарочитим освртом на Сретечку жупу* у АПКМ, Гласник Музеја Косова и Метохије, IX, Приштина 1965, стр. 118–126.

¹⁷¹ Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, II, „Nova Jugoslavija“, Vranje 1986, стр. 437–499.

¹⁷² Владимир Бован, *Народна књижевност Срба на Косову. Говорне народне њворевине*, књ.9, „Јединство“, Приштина 1980, стр. 63–72.

¹⁷³ Слободан Костић, *Да ѡрође као вода. Бајалице из Криворечја (Косово)*, *Расковник*, VIII, бр.30, 1981, стр. 31–32.

у Метохији, Милорад Радуновић (1988) навео је и 4 басме.¹⁷⁴ И овде се срећу две варијанте басме *од ујега змије* са окамењеним изразом „земља земљу пољубила“, затим басма *од браноносних облака*, са мотивом дозивања утопљеника и бајање *од црвеног вейра*. Свакако је најбогатији и најзанимљивији прилог о народним басмама из Криве реке, који је објавио Момчило Златановић (1988).¹⁷⁵ Басме су иначе записане 1974, од четири бајалице, и има их укупно 20. Све басме су кратке, али врло садржајне. По структури и мотивима оне су продужетак бајаличке традиције карактеристичне за Поморавље и источну и јужну Србију. М. Златановић је записао и податак да се басма у селима Криве реке назива *бајка* („Знам бајку од урок“). Уз две басме од *ујега змије*, које не припадају поменутом „динарском“ кругу (у једној од њих се бајалица обраћа змији: „Крива главо, / што је лек за тебе?“), Златановићев прилог обухвата и бајаличке текстове намењене лечењу од 13 различитих болести. Мотиви који се често срећу у источној и јужној Србији као и у Бугарској и овде су присутни: „црна крва и црно теле“, „терање страха из појединих делова тела“, „болесник плаче гласом који долази до Богородице“, „квочка с пилићима уништава болест“, „приповедање о догађају коме се додаје ознака *без* (без бритву се закла, итд)“, „персонификована болест одлази у рат с другом (друг се враћа а она не)“, „Богородица распоређује ветрове разних боја на њихова места“ и др. Из круга варијаната басми од *лишаја* и овде је дат један сажет пример који гласи: „Лишава њива. / Лишу мажем, / лишу бајем. / Семе гу нађо. / Посеја гу, / затвори гу, / загуи гу.“¹⁷⁶

За разумевање контекста у коме се јављају народна бајања, од значаја је познавање етнолошких и фолклорних прилика на Косову и Метохији, које у информативним прегледима за наше крајеве дају у својим радовима Петар Влаховић¹⁷⁷ и Владимир Бован.¹⁷⁸

¹⁷⁴ Милорад Радуновић, *Осјала је реч. Српске народне умотворине из Метохије*, Београд, СКЗ, 1988, стр. 79, 125–128, 283–348.

¹⁷⁵ Момчило Златановић, *Ковчежић народног блага. Басме из Криве реке*, Наше стварање, XXV, св. 1–2, Лесковац 1988, стр. 158–166.

¹⁷⁶ Момчило Златановић, *наведено дело*, стр. 164.

¹⁷⁷ Петар Влаховић, *Етнолошко проучавање Косова и Метохије*, Зборник Округлог стола о научном истраживању Косова, САНУ, Београд 1988, стр. 127–139.

¹⁷⁸ Владимир Бован, *Народна књижевност Срба на Косову и Метохији*, Зборник Округлог стола о научном истраживању Косова, САНУ, Београд 1988, стр. 141–154.

ВОЈВОДИНА

За проучавање народних бајања у Војводини немамо велики број извора. Најстарији извор јесте Вукова заоставштина, односно грађа коју је прикупила Милица Стојадиновић-Српкиња и послала Вуку у другој половини XIX века. Реч је о два рукописа у којима је грађа о народним бајањима из Срема. Један од тих прилога ушао је у постхумно издање Вукове књиге *Живои и обичаји народа српског* и носи наслов *Дјевојачка врачања у Сријему*.¹⁷⁹ У овом кратком прилогу описано је девет магијских поступака, са краћим басмама које су намењене девојкама да виде суђеника, будућег мужа, у сну. Други прилог је објављен много касније – 1934. године, и у њему нису тачно разграничени записи Милице Стојадиновић-Српкиње од других, сличних примера.¹⁸⁰

У старији и занимљив извор спадају записи народних басма, такође из Срема, које је у више бројева листа *Матинца* објављивао Бранко Мушички (1870)¹⁸¹ потписујући се са Б.У.М. Посебно занимљив пример јесте његов запис басме *од главобоље*, у којој се „света Марија Богородица“ приказује са сребрном сабљом коју забада у земљу. Њени помоћници, који терају болест, јесу квочка с пилићима чији су кљунови сребрни а нокти златни. Мотив с квочком је, иначе, широко распрострањен у целој централнобалканској зони.

У листу *Кића*, Милица Куцурац објавила је бајање „Кад човека беда нађе у зао час“ (1911).¹⁸² Ово бајање је ближе апокрифним садржајима него народним и потиче из Баната.

У својој монографији *Живои и обичаји „Планинаца“ њод Фрушком гором* (1939) Милош Ђ. Шкарић, поред описа неколико магијских поступака, објавио је и 5 басми.¹⁸³ Две од њих су са мотивом „одбројавања“.

У зборнику о банатским Херама (1958) значајно место дато је различитим видовима народног лечења у Банату.¹⁸⁴ Поред

¹⁷⁹ *Сабрана дела Вука Караџића*, књ. XVII. *Етнографски сјиси*, приредио Мил. С. Филиповић, „Просвета“, Београд 1972, стр. 376–378. Неке записе М. Стојадиновић је навела и у својој књизи *У Фрушкој гори 1854*, Београд 1985.

¹⁸⁰ *Вукова грађа*. Приредио В. Чајкановић, СЕЗБ, L, 1934, стр. 37–48.

¹⁸¹ Б.У.М., *Српске народне басме. У срему их скупио и описао*, Матица, V, бр. 13, Нови Сад 1870, стр. 310–311; бр. 14, стр. 333–335; бр. 15, стр. 358–359; бр. 16, стр. 382–383.

¹⁸² Милица Куцурац, *Врачања и бајања из Баната*, Кића, VII, бр. 18, Ниш 1911.

¹⁸³ Милош Ђ. Шкарић, *Живои и обичаји „Планинаца“ њод Фрушком гором*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 138–142.

¹⁸⁴ Милорад Марчетић, *Народна медицина и вейерина*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 314–325.

осталог, овде је објављено и 28 басама. У једној од њих Богородица има необичну улогу. Она се бори на *бакарној ћурији*: „пушком пуца и ногом бије“. И у овим примерима се срећу распрострањени мотиви као што су: одбројавање од девет до нуле; три чобанина – глув, слеп, нем – чувају болест; урок на прагу, итд.

Прилог Јована Туцакова и Сребрице Кнежевић (1960) о улози жене у народној медицини у Војводини доноси занимљива запажања о томе како бајалице овладавају знањем бајања, а уочене су и разлике међу њима.¹⁸⁵

Краћа запажања и описе неких бајања из околине Зрењанина објавио је Владимир Митровић (1974).¹⁸⁶

ПРЕГЛЕДИ, СИНТЕЗЕ, ОСВРТИ

Постоји више дела у којима се народна бајања разматрају у неком свом специфичном виду. Један од првих радова који бајања разматра у функцији развоја и васпитања деце јесте књига Јована Миодраговића (1914) *о народној ђедагођији* код Срба.¹⁸⁷ Ту су наведени различити магијски поступци и басме који су имали намену да обезбеде пород и да га заштите од злих утицаја и разних болести. Највећи део наведене грађе је из већ објављених извора из разних крајева Србије. У погледу тумачења наведених примера ово дело нема већи значај.

Народна бајања је у више својих дела разматрао Сима Тројановић. Тако он у књизи *о жртвеним обичајима* код Срба (1911) даје осврт и на поступке жртвовања због људских и сточних болести, а такође и за заштиту од градоносних облака.¹⁸⁸ Нешто касније, бавећи се *улогом вајре* у обичајима српског народа (1930), Тројановић је у свом прегледу обухватио и бајања, и то у поглављима о живој ватри, кађењу од болести, гашењу угљевља и магијском лечењу.¹⁸⁹ Свакако да је шире познавање култне и магијске улоге ватре значајно за ра-

¹⁸⁵ Јован Туцаков и Сребрица Кнежевић, *Жене народни лекари и ајоџекари у Војводини*, Зборник Матице српске за друштвене науке, св.27, Нови Сад 1960.

¹⁸⁶ Владимир Митровић, *Народна медицина у Зрењанину*, Зборник радова Научног друштва за историју здравствене културе Југославије, секција САП Војводине, VI научни састанак, Панчево 1974, стр. 313.

¹⁸⁷ Ј. Миодраговић, *Народна ђедагођија у Срба, или како наш народ ђодиже ђорог свој*, Издање Задужбине Ил. М. Коларца 150, Београд 1914.

¹⁸⁸ Сима Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗБ, XVII, 1911, стр. 35–47, 139–147.

¹⁸⁹ Сима Тројановић, *Вајра у обичајима и живоју српској народа*, СЕЗБ, XLV, 1930, стр. 55–158, 180–183, 219–223, 232–233.

зумевање бајања. Говорећи о *гесџу* и *покреџу* као утврђеним културолошким облицима понашања или „психофизичког изражавања“ (1935), Тројановић се осврће и на неке утврђене покрете у бајањима.¹⁹⁰

Знатан допринос познавању народних бајања и народне магијске праксе код Срба и суседних народа дао је у више својих дела Тихомир Р. Ђорђевић. Од десетак његових радова, значајних за осветљавање ове теме¹⁹¹, могу се издвојити две књиге – *о злим очима* у веровању Јужних Словена (1938),¹⁹² и *осврћ* на неке болесџи и народне представе о њима (1965)¹⁹³. Књига *Зле очи у веровању Јужних Словена* састоји се из две, мање-више независне целине. Прва се односи на народна веровања о *уроку* и *урицању* (ко може урећи, ко и шта се може урећи, како спречити урицање и како се изводи лечење од урока). Друга целина доноси сређену грађу о прављењу *хамалија* које служе као заштита од нечисте силе уопште. Грађа која се овде наводи потиче са српскохрватског и македонског подручја, нешто мало из Словеније, а грађа из Бугарске и из других словенских земаља готово да је изостала. Ова књига је добра основа за истраживање значења представе о урицању, а и народне магије уопште. Књига *Неколике болесџи и народни појмови о њима* објављена је после смрти Т.Р. Ђорђевића. Она такође обилује великим бројем података на основу којих се може стећи слика о народном поимању неких болести и односу према њима (бабице, куга, богиње, ограма, сугреб, беснило, итд).

Између два рата бајањима и сродним питањима бавио се и Радован Казимировић који је о томе објавио и обимну књигу. (1940).¹⁹⁴ Трагајући за *шајансџвеним појавама* у српском народу, он се није могао одвојити од предмета свога истраживања, па је његово дело остало на граници између занимљивог причања и произвољних конструкција. Грађа је често дата из друге руке и оставља утисак непоузданости.

¹⁹⁰ Сима Тројановић, *Психофизичко изражавање српског народа поглавиш* без речи, СЕЗБ, ЛП, 1935, стр. 193, 219–220.

¹⁹¹ Упоредити: Тих. Р. Ђорђевић, *Лоше одело као зашџиш* од урока, Прилози за књижевност, језик, историју и фолклор, XV, св.1–2, Београд 1935, стр. 47–55; Тих. Р. Ђорђевић, *Порођајни демони у веровању нашега народа* („бабице“), Прилози, XIX, 1940, стр. 8–26; Тих. Р. Ђорђевић, *Чудноваше љубавне чини*, Наш народни живот, II, Београд 1930, стр. 54–59; итд.

¹⁹² Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗБ, ЛП, 1938.

¹⁹³ Тихомир Р. Ђорђевић, *Неколике болесџи и народни појмови о њима*, САНУ, (Грађа, књ. XVI), Београд 1965.

¹⁹⁴ Радован Казимировић, *Чарање, гашање, врачање и прорицање у нашем народу*, Београд 1940.

Узгредно, у својим истраживањима *српске религије и митологије*, народних бајања се дотицао и Веселин Чајкановић.¹⁹⁵

Задуго после Другог светског рата о народним бајањима се није ништа писало. Први радови који скрећу пажњу на ову област народне културе појављују се седамдесетих година. Петар Ж. Петровић је у *Српском митолошком речнику* приказао народна бајања као остатак древне медицине, а басме као вид народне поезије.¹⁹⁶ Можда је већи утицај од претходног прилога на оживљавање интересовања за басме имала песничка антологија народних умотворина коју је сачинио и објавио Васко Попа *Од златна јабука*.¹⁹⁷ Уз друге жанрове, овде је наведено петнаестак басми, разноврсних по форми и значењу. У област књижевног изучавања басму је увео Миливоје В. Кнежевић својом антологијом народних умотворина и запажањима уз њу.¹⁹⁸

После објављивања низа нових записа о народним бајањима појавила се и прва књига која доноси избор басама. То је антологија Божидара Тимотијевића – *Испрчаше доњоземци* (1978),¹⁹⁹ рађена са песничког аспекта, али без довољног познавања грађе, и са низом других недостатака.

Године 1982. појавио се и мој зборник *Народне басме и бајања*,²⁰⁰ који садржи 630 басми, коментаре, предговор, библиографију и регистар. Он је по броју наведених басама један од најобимнијих у словенском свету. Годину дана касније, код другог издавача, објављен је у мој избор басама са око 100 примера.²⁰¹

Српске и друге басме све више су предмет научних истраживања, или се користе као материјал у разним реконструкцијама митолошких представа и модела света Старих Словена.

¹⁹⁵ Веселин Чајкановић, *Имена од урока*, Годишњица Николе Чулића, XXXV, Београд 1923, стр. 152–163, и др.

¹⁹⁶ Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Београд 1970, стр. 16–19.

¹⁹⁷ Васко Попа, *Од златна јабука. Руковеш народних умотворина*, Београд 1971. (Има више издања.)

¹⁹⁸ Миливоје В. Кнежевић, *Антологија народних умотворина*, Матица српска – СКЗ, Нови Сад–Београд 1957, Српска књижевност у сто књига, књ. 7, стр. 179–187. (Има више издања.)

¹⁹⁹ Божидар Тимотијевић, *Испрчаше доњоземци. Српске народне басме, урицања и врачања*, „Народна књига“, Београд 1978.

²⁰⁰ Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, „Градина“, Ниш, „Јединство“, Приштина, „Светлост“, Крагујевац, 1982.

²⁰¹ Љубинко Раденковић, *Народна бајања*, „Рад“, Београд 1983.

ЦРНА ГОРА

У Црној Гори нема крупнијих радова који се ближе баве народним бајањима. Међутим, појединачни записи и краћи осврти из ових крајева јављају се од друге половине XIX века па до наших дана. Један од најстаријих извора су прилози о бајању и врачању које је објављивао Вук Врчевић у бечкој *Србадији*¹, од 1874. до 1876. Овде има низ занимљивих података о народној магији, а ту је поново објављена и басма *од мдре*, коју је Врчевић раније био послао Вуку Караџићу. Осим тога, ту се помиње и „Сатор“ формула са описом њене употребе, те описи „мађија“ или чини које су намењене против живота. Интересантан је и опис магијског лечења против „невидовних“ болова.

У првој књизи *Zbornika za narodni život i običaje Južnih Slave- na* (1896) налазе се и два прилога који доносе неколико краћих информација о магијском лечењу у Црној Гори. То су прилози Милоша Јововића из Бара² и околине, и Луке Јововића из Глуhog Дола у Црмничкој нахији.³ Оскудни подаци о бајању могу се наћи и у познатој књизи о Црној Гори П. Ровинског из 1901. године⁴ (и овде је наведена басма *од мдре*). Године 1901. Дионисије Миковић објавио је у *Босанској вили* басму од главобоље, која је, по свему судећи, његов песнички производ.⁵ Басма има молитвену структуру и потпу-

¹ Вук Врчевић, *Народно сујеверје или врачање, слушања и бајање*, Србадија, П, св.1, Беч 1876, стр. 11–14; св. 2, стр. 25–27; св. 3–4, стр. 46–54; св. 5, стр. 70–76; св. 6, стр. 87–91; Ш, св. 1, 1877, стр. 15–19.

² Miloš M. Jovović, *Crnogorski prilozi. Iz Bara i barske okolice i Primorskoj nahiji*, ZNŽ, I, 1896, стр. 99, 104–105.

³ Luka Jovović, *Crnogorski prilozi. Iz Gluhog Dola u Crmničkoj nahiji*, ZNŽ, I, 1896, стр. 79–80.

⁴ П.Ровинский, Черногория въ ея прошломъ и настоящемъ, Спб. 1901, т. II, часть 2, стр. 517–518.

⁵ Дионисије Миковић, *Из српског љекарства. Сабрао ђо Црној Гори и Боки Кошорској иџуман*, Босанска вила, XVI, бр.17–18, Сарајево 1901, стр. 305.

но се удаљава од народних образаца по којима су створане бајаличке формуле.

Између два рата појавило се неколико радова значајних за осветљавање народних бајања у Црној Гори. Најзначајнији је прилог Стевана Дучића из његове монографије о животу и обичајима племена Куча (1931).⁶ Овде је описано лечење тридесетак болести и наведено десетак басми. Интересантни су подаци који приказују народне представе о неким митолошким бићима, изазивачима болести. Тако се за колеру каже да је постала од повампирене вештице, а описује се у виду жене која има „гушу“ до земље а груди пребачене преко рамена. Овде је дата и древна басма, позната и као апокрифна молитва, од злог духа – *нежигда*, за кога се каже да је то други назив за *ђавола*. Треба поменути и примере басми у којима се јављају три чуварице болести – глува, слепа, хрома, као и девет помоћника бајалици, који носе шиљата и гвоздена оруђа. Управо ови мотиви широко су распрострањени у највећем делу Србије и Бугарске. Други значајнији рад у међуратном периоду јесте прилог Мићуна Павићевића из 1937. године.⁷ Из десетак, по форми разноврсних басама, може се издвојити једна занимљивост која се јавља у две басме од уједа змије. Наиме, овде се среће загонетно име *Лонџобар* („Дође к мене Лонгобар на вечеру“, „Логобор вечера, поговор постеља“).⁸ Вероватно је овде реч о искривљеној форми *роџобор* (врста бодљикавог биља), а не о сећању на ратнички народ *Лонџобарге*. По једну басму из разних крајева Црне Горе у међуратном периоду објавили су: Мих. М. Затарац (1922),⁹ Светозар Раичевић (1931)¹⁰, Н.С. Мартиновић (1931)¹¹, Илија Радуловић (1933),¹² Татомир Вукановић (1935)¹³. Последњи аутор објавио је једну варијанту басме од вештица под насловом „Средство против рђава сна“.

⁶ Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗБ, XLVIII, 1931, стр. 313–315, 518–549.

⁷ Мићун М. Павићевић, *Народно благо из Црне Горе*, Вјесник Етнографског музеја у Загребу, III, Загреб 1937, стр. 168–174.

⁸ Мићун М. Павићевић, *наведено дело*, стр. 168.

⁹ Мих. М. Затарац, *Врачања у Црној Гори. Из Колашинске околине*, Кића, XI, бр. 31, 1922.

¹⁰ Светозар Раичевић, *О сѣочарсѣву и сѣочарском живошју у Васојевићима*, ГЕМ, VI, 1931, стр. 64–66, 71–72.

¹¹ Н. С. Мартиновић, *Чување од змијина уједа*, Венац, XVI, св.8, Београд 1931, стр. 629.

¹² Илија Радуловић, *Из народне медицине у околини Подгорице*, ГЕМ, VIII, 1933, стр. 52–58.

¹³ Татомир Вукановић, *Средство против рђава сна*, ГЕМ, X, 1935, стр. 127.

Ова басма, иначе, води порекло од једног старог апокрифног сижера који се среће у споменицима црквенословенске књижевности.

После Другог светског рата у више радова узгредно се помињу и народна бајања. Такви су радови: Јована Вукмановића о Паштровићима (1960),¹⁴ Миленка Филиповића (1967),¹⁵ Добросав Павловића Левчанина (1985)¹⁶, Јована Вукмановића (1988)¹⁷, итд. Прегледни чланак о народној медицини у Црној Гори написала је Сребрица Кнежевић (1962).¹⁸ У скороје време, у околини Рожаја, углавном код муслиманског становништва, басме је записивао и објавио Заим Аземовић (1987).¹⁹ Занимљиво је да се у овим записима јављају неки турски елементи које у истој позицији срећемо код удаљеног народа – Туркмена.²⁰ Ради се о устаљеној формули спочетка басме, а њома се исказује да се бајање изводи у име Алаха: „У име Алаха, Милостивог, Милосрдног“ (Бисмиллахи-р-рахмани-р-рахим).

На основу до сада објављене грађе о народним бајањима у Црној Гори могу се запазити четири тока у образовању сижерних особености: прво, видљива је распрострањеност истих мотива који су поменути у описима традиције бајања у источним и јужним деловима Србије, Бугарске и Македоније – то би био и најстарији слој у бајању; друго, присутни су сижери и неки облици магијске праксе који се везују за Србе „динарце“ – то су бајаличке формуле од змијског уједа типа „земља земљу љуби“ и раширена веровања о магијском значају тисовог дрвета; треће, жив манастирски живот и преписивачка делатност у манастирима развили су и одржали присуство апокрифних садр-

¹⁴ Јован Вукмановић, *Паштровићи. Антрополошко-географско-етнолошка истраживања*, Цетиње 1960, стр. 363–367.

¹⁵ Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, Различита етнолошка грађа, СЕЗБ, LXXX, 1967, стр. 199–207.

¹⁶ Добросав Павловић-Левчанин, *Етномедицина у илемену Кучи у Црној Гори*, *Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae*, XXV, 1–2, Београд 1985, стр. 95–100.

¹⁷ Јован Вукмановић, *Црмница, Антрополошко-географска и етнолошка истраживања*, САНУ, Пос. изд. књ. DLXXXIII, Београд 1988, стр. 271–272.

¹⁸ Сребрица Кнежевић, *Из етномедицине Црне Горе*, Зборник Југословенског друштва за историју медицине, фармације и ветеринарства, VIII, Београд 1962, стр. 1–17.

¹⁹ Zaim Azemović, *Bajalice (Brojnice), U rječima lijek ima*. Zbornik zapisa narodnih umotvorina iz Rožaja i okoline, Rožaje 1987, стр. 117–124; Zaim Azemović, *Vjerovanje i moć riječi u bajalicama Sandžaka*, Zbornik radova XXXV kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Titograd 1988, стр. 45–48.

²⁰ К. Нурмурадов, *Заговори (афсун) ош укуса шараншула у Туркмен-нохурли*, Полевые исследования Института этнографии, Москва 1987, стр. 172–182. Пример за поређење, стр. 172.

жаја са магијском функцијом – то је басма од нежида, „Сатор“ формула, басма од затвора воде код човека, типа „Путем иду три Марије. / Једна вели: - Вежи „воду“, / друга вели: – Дријеши воду, / трећа вели: – Ајде водо, кудијем ти је пут“;²¹ и, четврто, исламско-оријентални утицај који се опажа у бајањима код Муслимана.

²¹ Стеван Дучић, *Живои и обичаји илемена Куча*.

БОСНА И ХЕРЦЕГОВИНА

У народним бајањима у Босни и Херцеговини видљива су три културна слоја. Најстарији слој чине облици које срећемо у Србији, Македонији и Бугарској, и за њих се може рећи да нису позајмљени из других култура. Други слој је настао под утицајем исламске оријенталне културе и највише је видљив код Муслимана. Трећи слој је настао под утицајем Католичке цркве и искључиво је везан за Хрвате. Док је оријентални утицај донео неке нове форме у бајању, нпр. „сазивање даире“, католицизам је у великој мери потиснуо народно бајање у његовом ранијем виду наметнувши хришћанизиране молитве и заклињања.

За познавање народних бајања и народне медицине у Босни и Херцеговини од изузетног су значаја два гласила – *Босанска вила* и *Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини*, оба из Сарајева. Док су у првом гласилу штампани краћи прилози фолклорног обележја, у другом има и обимних студија и расправа о поменутим темама.

Већ у првој години излагања *Босанске виле* Стево Трифковић је објавио неколико басама које изговарају девојке не би ли откриле ко ће им бити муж („суђеник“), а такође не би ли изазвале љубав код момака.¹ Једна од специфичности босанско-херцеговачких бајања јесте велика присутност управо таквих облика бајања. У поменутом прилогу описани су и неки магијски поступци које примењују жене које немају породе, затим да лакше роде, а такође и као вид заштите деце. Тако, да би жена добила пород, треба да састави три дечја пупка од троје деце исте мајке, да убере девет пупољака руже, да донесе

¹ Стево Трифковић, *Врачања и зашитања у околини сарајевској*, Босанска вила, I, бр. 21, Сарајево 1886, стр. 329–331, бр. 22, стр. 347.

са три „газа“ воде од три потока и да све то остави уочи Спасовдана испод родне воћке да преноћи. На Спасовдан, пре сунца, купа се том водом, а пупке и пупољке носи са собом 40 дана.²

Низом краћих прилога о разним облицима магијског лечења К. Ковачевић, такође у *Босанској вили*, дао је допринос познавању народних представа о болестима „далак“, „страва“, као и о мбрама и вештицама.³

Врло раширена веровања о уроку и урицању подстакла су Леополда Глика да опише народна схватања о овој болести, као и начине њеног лечења. То је један од првих радова такве врсте у *Гласнику Земаљског музеја*.⁴ Поменутоу болест он овако описује: „Кад здраво дијете одједноћ стане вехнути, буде злохрано и прође га воља за игром, кад без икаква видљива узрока буде зловољно и плачљиво, па при свему томе не можеш да разбереш јасних знакова какве болести, онда се обично вели, да је уречено.“⁵ У свом прилогу он наводи четири басме од урока и једну магијску формулу.

Л. Глик је објавио и прилоге о *сйрави* и народном лечењу *беснила*.⁶ У првом прилогу он сматра да се страва јавља у два вида: први је „дјетичњак“ или трзавица, а други, падавица или горопаштина. Страва се „открива“ поступком „мерања“ болесника, а лечи се бајањем које укључује поступак „саљевања страве“, то јест сипања истопљеног олова у воду и откривања узрочника страха. Овде је наведена и басма позната из више извора и у Србији: „Бјежи страво! Гони те матерна пара и очева сила ...“⁷ Да ова лечења потичу из муслиманске средине, показује и завршница басме „од ударца“ или „поганца“, у којој се ова болест, поред осталог, тера „на дебелу Влахињу“.⁸

Ђиро Трухелка је објавио више прилога који осветљавају везу између писаних и усмених облика народних бајања. У једном *Зборнику народних босанских лијекова из 1749. године* налазе се

² Стево Трифковић, *наведено дело*, стр. 330.

³ К. Ковачевић, *Како се осјица далак*, Босанска вила, II, бр.24, 1887, стр. 377; *Како се лијечи од сйраве*, Босанска вила, III, бр.17, 1888, стр. 266–267; *Како се повраћа кравама вареника*, Босанска вила, III, бр.11, 1888, стр. 166–167; *Мора и вјешишица*, Босанска вила, бр.18, 1890, стр. 284–285; *О Ђурђеву-дне (српски народни обичаји дјевојака мухамедове вјере)*, Босанска вила, IV, бр. 8, 1899, стр. 119.

⁴ Леополд Глик, *О уроцима*, ГЗМ, I, св.4, 1889, стр. 58–65.

⁵ Леополд Глик, *наведено дело*, стр. 59.

⁶ Leopold Glück, *О сйрави*, ГЗМ, IV, 1892, стр. 70–72; Леополд Глик, *Народно лијечење бјесноће у Босни и Херцеговини*, ГЗМ, V, бр.3, 1893, стр. 499–510.

⁷ Leopold Glück, *О сйрави*, стр. 72.

⁸ Leopold Glück, *О сйрави*, стр. 72.

и два садржаја који су у различитим варијантама распрострањени у многим српским крајевима. Један се односи на бајање од змије, а други је заклинање од вештица.⁹ Бајање од змијског уједа овако се описује: „Прешапчи на лиевом уву: ‚Зела зелу неде, па предани у се пару ‚Зла душа, па подани у се пару ‚Не изаради великога бога, па подани у се пару на лиевом увету.“¹⁰

Краће прилоге о народним бајањима у *Босанској вили* објавили су Дионисије Миковић¹¹ и Лазар Поповић.¹² Други је објавио *Бајање њројив ударца*, које има преко 60 стихова и представља спој хришћанизованог заклинања и народне басме.

Више цртица о народном лечењу и неким веровањима везаним за болести штампао је Стеван Делић у мостарској *Зори* и *Гласнику Земаљског музеја*.¹³ Занимљива су предања о вештицама Сијерми и Ресми која је он записао.

Народна лечења оловом предмет су краћег осврта Садика Угљена.¹⁴ Ово је један од ретких прилога који се баве улогом појединих метала у народним бајањима.

Више прилога о народној медицини, гатању и чарању у Босни и Херцеговини објавио је Емилијан Лилек. Тако, у свом раду о „вјерским старинама“ он доноси и занимљива бајања од *црвеног вейра*, *њројив ударца*, *брадавца*, *море*, итд.¹⁵ У басми „против ударца“ (кад боли глава) болест се позива да изађе „из осамдесет и осам зглавака, из 77 дамара“ и да иде „у непоменуто мјесто за Кавдаг и у Јабан-планину“.¹⁶ У *Етнолошким њабирцима* описује чарања да *њадне киша*, за лечење урока, куђе, те веровање о хватању море.¹⁷

Народна схватања о болестима и многи начини лечења описани су у радовима Ивана Зовка. У његовим прилозима највише па-

⁹ Ђиро Трухелка, *Лијечништво њо народној ѡредаји босанској и њо једном сѡаром рукојису*, ГЗМ, I, св.4, 1889, стр. 95–116.

¹⁰ Ђиро Трухелка, *наведено дело*, стр. 107.

¹¹ Дионисије Миковић, *Из српског ѡекарсѡва*, Босанска вила, V, бр. 19–20, 1890, стр. 307, XVI, бр. 17–18, 1901, стр. 305–306.

¹² Лазар М. Поповић, *Бајање ѡројиву ударца*, Босанска вила, VIII, бр. 16, 1893, стр. 243.

¹³ Стеван Р. Делић, *Нешиѡ о народним гайкама*, ГЗМ, бр.2, 1893, стр. 348–350; *Како се вади огањ. Из народног ѡекарсѡва*, ГЗМ, бр.3, 1893, стр. 560–562; *Сијерма и Ресма*, Зора, III, бр.4, Мостар 1898, стр. 161–164; *Из биљежака и биљежѡица. Жабице*, Зора, III, бр.7–8, Мостар 1898, стр. 278–279.

¹⁴ Sadik Ugljen, *Olovo kao narodni lijek*, GZM, V, br.1, 1893, стр. 168–170.

¹⁵ Емилијан Лилек, *Вјерске сѡарине из Босне и Херцеговине. Гайѡе и чарање*, ГЗМ, VI, бр.4, 1894, стр. 655–672.

¹⁶ Емилијан Лилек, *наведено дело*, стр. 662.

¹⁷ Емилијан Лилек, *Етнолошки ѡабирѡи ѡо Босни и Херцеговини*, ГЗМ, XI, 1899, стр. 710–713.

жње је посвећено справљању лекова, а мање извођењу магијских поступака.¹⁸

Кратке прилоге који садрже и басме објавили су: М.Б. Кордунаш¹⁹, Х. Фазлагих²⁰ и Иван Кларић²¹. Последњи аутор записао је и једну варијанту басме од уједа змије, која је нарочито раширена у Босни и Херцеговини и југозападној Србији, а реч је о апокрифном предању по коме је Исус, или други светац, спавао на бобовој слами са каменом испод главе. Овде је ова басма добила муслиманска обележја: „– Шта је Иса пејгамбер вечерао? – Јечмена хљеба. – На чем је Иса пејгамбер спавао? – На бобовој слами. – Шта му је под главом било? – Камен.“²² Занимљива је и басма „Проти црвима у животињи“ која је спој двају различитих садржаја: „У нашега цара Семендера увечер процвало, ујутру опало: ни у гору, ни у воду, ни у дрво, ни у камен.“²³

Међу записивачима народних бајања с краја XIX века налазимо и Луку Грђића Бјелокосића, који је у три књиге објавио дело о народном животу и обичајима Херцеговаца.²⁴ Он је средства за лечење поделио на две групе: „Народних лијекова имаде од двије руке. Једни су видљиви, а други су невидљиви. Видљиви су који се приређују од биљака, руда и уопће видљивих твари; а невидљиви су као врачања, гатања, записивања итд.“²⁵ Више пажње Л. Грђић Бјелокосић посветио је „видљивим“ лековима, поготову што му је у рукама била једна лекаруша из Фојнице, а коју је саставио његов савременик Мато Кулијер. Осим што је значајна за историју народне медицине, ова збирка, која садржи више десетина начина справљања лекова, занимљива је и по великом броју народних назива болести – унето је више од 90 разних назива.

¹⁸ Ivan Zovko, *Iz narodne pedagogije. Da djeca ne mru. Protiv plača dječjeg*, Školski vjesnik, I, Сарајево 1894, стр. 514; *Narodna vjerovanja s bajanjem*, ZNŽ, I, 1896, стр. 263–285, 279–280.

¹⁹ М.Б. Кордунаш, *Низ српских народних иразноверица из Горње Крајине*, Босанска вила, X, бр.15–16, Сарајево 1895, стр. 249–250; бр.18, стр. 292.

²⁰ Н. Fazlagić, *Bajanje. Prilog narodnog ljekarstva Bosne i Hercegovine*, GZM, VII, br.1, 1895, стр. 155–157.

²¹ Иван Кларић, *Двије народне лјекарије: а) Kad zmija zapuhne, б) Proti crvima u životinji*, GZM, VIII, 1896, стр. 523–524.

²² Иван Кларић, *наведено дело*, стр. 523.

²³ Иван Кларић, *наведено дело*, стр. 524.

²⁴ Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу*, I, Мостар 1896, II, Мостар 1897, III, Нови Сад 1898; Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу* (I–II), „Просвета“, Београд, библиотека „Баштина“.

²⁵ Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу* (I–II), „Просвета“, Београд, стр. 239.

За народна бајања најзначајнији је део из друге Грђићеве књиге *Из народа и о народу*, који носи наслов *Гаџања при лијечењу њојединих болести*. Овде је наведено 6 бајаличких текстова и више магијских поступака који се примењују у лечењу од различитих болести. Басма од *џоганице* или *костоболје* почиње као заклинање, познато из писаних извора („Проклетна проклетнице, / несретна несретнице, / излази из раба божијег“), да би потом добила народни облик где се Богородица јавља у функцији ратника против демонске силе која се испољава у виду разних болести: „Ето отуд пресвете матере Богородице / на врону коњу, / на златну седлу. / У рукама носи бојно копље: / гдје те стигне, да те жигне ...“²⁶ Занимљива је и басма од *урока*. У њој се ово митолошко биће приказује са три ока: „једно око водено, / друго око ватрено, / треће око урочно. / Прште око водено, / те погаси ватрено, / и занесе урочно“.²⁷

Лука Грђић Бјелокосић је у поменутој књизи објавио и више девојачких гатања ради удаје, са молитвама које су се у тим приликама изговарале. Он је ову грађу објавио и у *Гласнику Земаљског музеја*²⁸ као и прилог о вађењу живе ватре и њене примене у лечењу.²⁹ Занимљив је податак да је Грђић сарађивао у алексиначком часопису *Караџић*, где је објавио опис народног лечења гушобоље који се примењивао код католика у околини Јајца.³⁰ Тамо је за ту прилику коришћена такозвана „задушна незнана свијећа“, узета из цркве о задушницама пред велики пост за Ускрс. Њоме је детету испод врата уљем цртан крст, уз изговарање формуле: „Боже помози, усту натраг.“ У овом кратком прилогу као додатно саопштење наводи се да Муслимани детету болесном од ове болести цртају знак под вратом, а то је шестокрака звезда, коју они називају „Сулеиман мухур“, а Срби је зову „Соломуново слово“.

Један рукопис Луке Грђића Бјелокосића, објављен у поменутој књизи, чува се у Архиву САНУ у Београду.³¹

Крајем XIX века Мухамед Фејзи-бег Кулиновић прикупио је низ народних веровања о болестима и описао поједина гатања

²⁶ Лука Грђић Бјелокосић, *наведено дело*, стр. 219.

²⁷ Лука Грђић Бјелокосић, *наведено дело*, стр. 225.

²⁸ Лука Грђић Бјелокосић, *Народна гаџања*, ГЗМ, VIII, бр.1, 1896, стр. 141–159.

²⁹ Лука Грђић Бјелокосић, *Још нешто о вађењу живе ватре, или о извијању оџња, као што народ вели*, ГЗМ, VII, 1895, бр.2, стр. 300–301.

³⁰ Лука Грђић Бјелокосић, *Један обичај о лијечењу*, Караџић, IV, Алексинац 1903, стр. 206–207.

³¹ Лука Грђић Бјелокосић, *Бајања (џразновјерице) и домаћи лијекови у џорњој Херцеговини*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 2–3.

и чарања код Муслимана.³² Посебну поетску вредност имају девојачке басме које изговарају девојке у појединим приликама да би биле лепе и запажене: „Цура, за коју момци слабо знају, нека се на Ђурђевдан прије зоре умије хладном водом и рекне: – Ја се умих својим дином, божјим сином (сунцем), звијездом Даницом, свега свијета зеницом.“³³ Десетак година касније, у сарајевском листу *Бехар*, Мухамед Хилми Хоџић објавио је десетак девојачких басам из Бањалуке, које по лепоти поетског израза иду у ред најлепших у овој области народног стваралаштва.³⁴ На пример: „Ја појдох путем, / пут пуца пода мном, / камен фрца преда мном, / трава вехне, гора сахне. / Нит ја појдох путем, / нит пут пуца, / нит камен фрца, / нит трава вехне, / нит гора сахне, / већ мога драгога срце и цигерице. / – Црко, пуко, док ме не видео. / Елиф залиф ламин.“³⁵ Девојачка бајања и гатања у Босни најцеловитије су приказана у обимном раду Тома Драгичевића, објављеном у *Гласнику Земалског музеја*.³⁶ По свој прилици оваква бајања највише су била распрострањена код муслиманског света, о чему говоре многе оријенталне позајмице, као што је присуство демонских бића „цина“: „Декну’ руком у дувар, / искочише *џири цина* у невар / у незнан, једно Индија, друго је / Ђидија, а треће је Шумабир...“³⁷ У архиву Одбора за народни живот ЈАЗУ у Загребу чува се рукопис Ахмета Аличића, у коме се такође описују девојачка гатања и бајања Муслимана у Босни.³⁸

Басме од уједа змије, из Дувна, објавили су Стојан Рубић и фра Анђео Нуић³⁹, а из Приједора, Остоја Комосар.⁴⁰

Једну такву басму, уз опис низа магијских поступака за лечење стоке, објавио је и Тома Братић.⁴¹ Он је, иначе, публиковао и многа народна веровања о болестима, као и више басам из

³² Muhamed Fejzi-beg Kulinović, *Nešto o narodnom praznovjerju i liječenju u Muhamedovaca u Bosni i Hercegovini*, GZM, X, br.2, 1898, стр. 503–530.

³³ Muhamed Fejzi-beg Kulinović, *наведено дело*, стр. 504.

³⁴ Muhamed Hilmi Hodžić, *Nešto iz djevojačkog svijeta ili gatke i bajaranja*, Behar, IX, br.13, Sarajevo 1908, стр. 197–208.

³⁵ Muhamed Hilmi Hodžić, *наведено дело*, стр. 200.

³⁶ Томо Драгичевић, *Гајике босанске млађарије*, ГЗМ, XIX, 1907, стр. 31–52.

³⁷ Томо Драгичевић, *наведено дело*, стр. 42.

³⁸ Ahmed Aličić, *O bajaranju kod muslimanskog ženskinja u Bosni*, Rukopis Odbora za narodni život JAZU, Zagreb, br. 216, страна 7.

³⁹ Stojan Rubić, fra Andeo Nuić, *Duvno (Županjac). Narodni život i običaji*, ZNŽ, III, 1898, стр. 256.

⁴⁰ Остоја Д. Комосар, *Лижек од змије*, Босанска вила, XVII, бр.9, 1902, стр. 176–177.

⁴¹ Томо А. Братић, *Пабирици из народног вейтеринарства*, ГЗМ, XIV, 1902, стр. 150–158.

Херцеговине (од *ѿоѿанице*, *ѿоѿаница*, *ѿрознице*, *сѿправе*, *урока*, итд.).⁴²

Почетком овога века монографију о животу и обичајима Муслимана написао је и објавио Антун Ханги. Прво издање је настало од делова које је штампао у листу *Osvit* (1900)⁴³ да би касније тај рукопис проширио и поново га објавио 1907. године, и то као два издања – на српскохрватском језику⁴⁴ и на немачком.⁴⁵ Његово дело, у неизмењеном виду, са информативним предговором Радмиле Кајмаковић, објављено је по трећи пут 1990. године.⁴⁶

Хангијево дело је значајно за познавање народних бајања код Муслимана, јер показује да су они почетком овога века добро чували стару, преисламску традицију магијског лечења. О томе сведоче и бајања од *урока*, као и „бацање“ *ѿлача* детета. Од *урока* су наведене две, код Срба врло раширене басме: „у *урока* два ока: једно огњено, друго око водено“ и друга, заснована на одбројавању од девет до нуле („У мог Алије девет *урока*. Од девет осам, од осам седам ...“). У бајању против дететовог плача, дете се увече износи испред куће и његов плач се шаље на прво светло које се види следећим речима: „Мене вила на свадбу зове. Нит' ја идем, нити дите шаљем, нег' јој шаљем мога сина (кћери) плач.“⁴⁷ Католички утицај огледа се у прихватању једног заклинања, раширеног у Приморју и у хрватским крајевима. У ствари, реч је само о завршници заклинања: „Ни на мору моста, ни у камену мозга, ни у тице млика, ни у длаки шупа, ни у гаврана рога, ни на Алији *урока*.“ Оријентални утицај се види у називима болести које вребају децу. Једно је *оѿрама* (нагаза), а друго *сѿхир* (чини, мађије). Уз ове болести, као главне од којих деца оболевају, наводе се још: *урок*, *сѿправа*, *од мѿре* и *вјешѿице*.

Занимљив је Хангијев податак да уреченом детету треба одмах бајати, „јер за три дана оживи *урок* у дјетету, па би могло дијете растргнути“, као и то да се уроци могу разлизати ако

⁴² Томо А. Братић, *Из народноѿ вјеровања у кошарима Невесиње и Гацко*, ГЗМ, XIV, 1902, стр. 288–295; *Пабирици из народне медицинае у Херцеговини*, ГЗМ, XV, 1903, стр. 153–180.

⁴³ Antun Hangi, *Život i običaji Muhamedanaca u Bosni i Hercegovini*, Mostar 1900.

⁴⁴ Antun Hangi, *Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*, друго знатно повећано и исправљено издање, Сарајево 1907.

⁴⁵ Antun Hangi, *Die Moslms in Bosnien-Hercegovina*, Сарајево 1907.

⁴⁶ Antun Hangi, *Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*, „Svjetlost“, Сарајево 1990.

⁴⁷ Antun Hangi, *navedeno delo* (1990), стр. 108–109.

мајка уречено дете лиже уз нос према челу, све до косе.⁴⁸ (в. *урок и урицање*)

Почетком овога века објављена је и монографија о народном животу и обичајима Хрвата у Босни коју је написао Никола Буцоњић.⁴⁹ Мада је и овде присутна тема „боловање и лијечење“, грађа о магијској медицини скоро да је изостала.

Један уопштен преглед народне медицине у Босни, такође с почетка овога века, објавио је Карл Штајнер.⁵⁰ То је поглед на медицинске прилике у Босни, на народна схватања о болестима, са описом неких народних поступака у лечењу и гатању. Посебно је занимљив његов опис циганских демона који изазивају болести, чак их, на основу веровања, он и сликовно приказује.

Напред је поменут један рад Тома Драгичевића о девојачким гатањима и бајањима. Овај аутор оставио је за собом и друге значајне радове који се тичу народних веровања и магијског лечења у Босни и Херцеговини. У раду с насловом *Народне ђразновјерице*,⁵¹ описао је одбрану од градоносних облака, бајања од змије, лечење деце од разних болести, а у једном прилогу је груписао народна веровања о стоци и начину њеног лечења.⁵² Врло значајан рад Т. Драгичевића из 1909. године тиче се народног лечења 42 различите болести.⁵³ Овде је описано око 170 поступака који се примењују у народној медицини, а многи од њих имају магијско обележје. Образац сложеног магијског поступка у лечењу је његов опис једног лечења *џагавице*.⁵⁴ Занимљиве су такође и две басме које он наводи. Прва се изговара у бајању од *реуме* и представља *магијску формулу* изграђену по принципу „повратности“, то јест понављањем истих слогова у различитим речима: „Vallahi, billahi, tallahi“.⁵⁵ Друга је служила против црва у рани: „Била њива црно симе, мудар онај који сије, свети Илија просо сио а Вид иш’о па обиш’о, а ја дош’о па просуо.“⁵⁶ Ова последња басма слична је јед-

⁴⁸ Antun Hangi, *navedeno delo* (1990), стр. 108.

⁴⁹ Nikola Buciđić, *Život i običaji Hrvata katoličke vjere u Bosni i Hercegovini*, Sarajevo 1908, стр. 100–110.

⁵⁰ Karl Steiner, *Bosanska narodna medicina*, GZM, XV, 1903, стр. 563–579.

⁵¹ Томо Драгичевић, *Народне ђразновјерице*, ГЗМ, XIX, 1907, св.3, стр. 317–318, 321–322, св. 4, стр. 490–493; ГЗМ, XX, 1908, стр. 129–138, 449–466.

⁵² Томо Драгичевић, *Народне ђразновјерице о малу*, ГЗМ, XXIII, 1911, стр. 377–389.

⁵³ Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, ГЗМ, XXI, 1909, стр. 461–478.

⁵⁴ Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, стр. 469.

⁵⁵ Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, стр. 473.

⁵⁶ Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, стр.475.

ном типу басама од лишаја („Лишај њива, пауљ семе, семе њиву затрло“ и др.).

Између два светска рата нема крупнијих и значајнијих радова о народним бајањима у Босни и Херцеговини. Из тог времена треба поменути басме од *сѝраве* и *урока* које је у београдском књижевном листу *Венац* објавио Б. Павић, а које потичу из Босанске крајине.⁵⁷ Међу овим басмама су и две широко распрострањене – о уроку који има око водено и огњено, и басма заснована на одбројавању од девет до нуле. Занимљив је завршетак једне басме који гласи: „Спаде дан, спаде ноћ, спаде сунце, спаде месец, спаде с мога дјетета и страва и урок и сваки намет и кијамет.“⁵⁸

Године 1941. и 1942. изашла су два рада, Станка Сиелског⁵⁹ и Мухамеда Гарчевића⁶⁰, који на студиозан начин осветљавају справљање и употребу хамајлија и записа код муслиманског света у Босни и Херцеговини. Први аутор наводи и две басме из круга љубавних бајања: „Ја ућох златна на сребрна врата, / звекну ко пуце, / сину ко сунце, / униће сваком у срце, / амин, велезалим“, итд.⁶¹ Уз опис начина справљања записа, М. Гарчевић је навео и један оријентални магијски поступак *сазивања цина*, који се још назива *сакуйљање даире*. „Цин-хоџа“, уз помоћ посебних кур-анских ајета или дова, на посебном месту сазива цине, невидљива створења која је Бог створио од пламена ватре, и од њиховог старешине добија помоћ да се неки човек ослободи власти неког цина (који је узрочник његове болести).⁶²

После Другог светског рата појавило се више радова који се баве народним бајањем у појединим крајевима Босне и Херцеговине. Значајан допринос познавању ових питања дао је својим радовима Миленко С. Филиповић. Тако у монографији о животу и обичајима народа Височког краја у Босни он на више места доноси и грађу о бајањима.⁶³ И овде су констатоване главне болести од којих се баје – *урок*, *сѝрава*, као и за заштиту поља од *џрадоносних облака*. Од урока је наведена и једна

⁵⁷ Бор. Павић, *Сѝрава и уроци*, Венац, XVI, св.2, Београд 1930, стр. 162–165.

⁵⁸ Бор. Павић, *наведено дело*, стр. 165.

⁵⁹ Stanko Sielski, *Hamajlija*, Zagreb 1941, Etnografska istraživanja i grada III.

⁶⁰ Muhamed Garčević, *Zapisi i hamajlije I dio*, Izdanja Hrvatskog državnog muzeja u Banjoj Luci, sv.1, 1942.

⁶¹ Stanko Sielski, *наведено дело*, стр. 7.

⁶² Muhamed Garčević, *наведено дело*, стр. 24.

⁶³ Миленко С. Филиповић, *Животи и обичаји народни у Височној нахији*, СЕЗБ, LXI, 1949, стр. 149, 189, 193, 217–219, 300–303.

басма („Урок сједи под прагом, / урочица на прагу...“), позната у многим српским и бугарским крајевима. И у овом крају, као и у целој западној Србији, у бајањима од града дозивао се утопљеник да врати своја говеда.⁶⁴ Код муслиманског света, од неких болести (нпр. жигова у зубима) писани су записи.

У свом раду о народном животу у околини Маглаја Миленко Филиповић је забележио једну басму од уједа змије, која проширује круг варијаната препознатљивих по стиху „Земља земљу љуби“.⁶⁵ У својој монографији о Мајевици он наводи нека запажања о веровању о уроку, као и једно бајање од градоносних облака.⁶⁶

Говорећи о здравственим приликама у Босни и Херцеговини у време владавине Турака и Аустроугарске, Ристо Јеремић је дотакао и питања народног магијског лечења.⁶⁷

У својој монографији о Попову у доњој Херцеговини Љубо Мићовић је описао и неколико врло занимљивих бајања.⁶⁸ Овде је наведена једна дијалогска басма која се среће код свих Јужних Словена а и код неких других народа („ – Шта радиш? – Ево парам жабину. – Парај, пропарај, баци у купину, под путину!“)⁶⁹ За болест *ѿоџаницу* наведено је да је доноси „ѿиновски вјетар“ и да се она неопажено увуче у човека и пробада га. У басми којом се *ѿоџаница* истерује из људског тела бајалица помиње и средства која ће јој омогућити да је отера: „Погана поганице! Балава балавице! Неопрана неопранице! Којим си путем дошла, оним се путем и врати! Јер је ево дошла бака бајалица, која ће те травом пребацит, ријечима пребројит и ножем препорит и иглом збост, а ватром прегорит, па ће те бацит под путину, у једну густу купину, да те сето ижеде...“⁷⁰ Бајање се завршава молбом коју бајалица упућује *куѿини* да прихвати болест: „Купинице, по богу сестрице! Скупи сву муку и болес' и погану поганицу.“

⁶⁴ Миленко С. Филиповић, *наведено дело*, стр. 205.

⁶⁵ Мил. С. Филиповић, *Озрењаши или Маглајци*, ГЗМ, н.с., VII, 1952, стр. 372–373.

⁶⁶ Миленко С. Филиповић, *Мајевица с особиним обзиром на еѿничку ѿрошлост и еѿничке особине мајевачких Срба*, АНБЈХ, Дјела, књ. XXXIV, Сарајево 1969, стр. 195–196.

⁶⁷ Ристо Јеремић, *Прилози исѿорији здравствених и медицинских ѿлика Босне и Херцеговине ѿод Турском и Аустро-Угарском*, Београд 1951, Библиотека Српског лекарског друштва 8, стр. 37–42.

⁶⁸ Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Појоваца*, СЕЗБ, LXV, 1952, стр. 253–261.

⁶⁹ Љубо Мићовић, *наведено дело*, стр. 253.

⁷⁰ Љубо Мићовић, *наведено дело*, стр. 259–260.

Код Љ. Мићевића налази се и једно, по свој прилици, врло древно бајање *од сѝраве* којег нема у другим изворима. Наиме, приликом салевања олова, док бајалица држи гвоздену кашику са оловом на ватри, она кобајаги води дијалог са болесником. На саопштење болеснице „препала сам се од страве“, бајалица јој каже да ће поједине домаће животиње *својим гласом* однети страву, а на крају ће то учинити девет дива са девет дивића. Четири пута бајалица приноси ватри кашику с оловом и увек изговара сличну формулу: 1) „Не бој ми се, Маро – Марице, сад ће нестат страве – стравице! Показаћу ти црну мачку, бијелу кучку и мрку свињу на улици. Мачка замаука, кучка залаја, свиња зарокта, а глас оде у висине, у планине, и однијеше страву – стравчицу, а Мара – Марица оста здраво и весело.“; 2) „Ја ћу ти показат девет кривица са девет телчића. Кривице зарикаше а телчићи одрикаше. Оде глас у висине, у планине и сву страву понијеше, а Мара – Марица оста здраво и весело.“; 3) „Сад ћу ти показати једну коку са девет пијеваца. Кока закокота а пијевци откокоташе. Оде глас у висине, у планине и однијеше страву – стравицу, а наша Мара – Марица оста здраво и весело.“; 4) „Не бој ми се, Маро – Марице! Сад ћу ти показати девет дива са девет дивића. Диви повикаше, а дивићи одвикаше. Сву страву покупише и разлијеше по висини, по планини, а ти оста здраво и весело.“⁷¹

Наше познавање народних бајања Босне и Херцеговине обогатили су и: Душан Дукић (записао је басму од уједа змије у околини Дрвара, са познатим мотивом Исуса, јечменог хлеба, камена под главу и бобове сламе)⁷²; Раде Ракита (басме „од даљека“)⁷³; Владета Р. Кошутић (записао је три басме из Босанске крајине – *од њоганице*, *сѝраве* и *уједа змије*)⁷⁴; Ивица Рорић и Шимо Ешић (басма од *урока*)⁷⁵. Басма *од сѝраве* коју је записао В.Р. Кошутић у ствари је познати садржај којим се бајало од урока, а овде је прилагођен за бајање од друге болести:

⁷¹ Љубо Мићовић, *наведено дело*, стр. 260–261.

⁷² Душан Дукић, „Басна“ *ѝројив уједа змије*, ГЕИ САНУ, II–III, 1953–1954, стр. 835–836.

⁷³ Раде Ракита, *Народна вјерованја у ѝредјелу Јањ, везана за човјеков живош и рад и његов њоглед на свијет*, ГЗМ, н.с, XXVI, 1971, стр. 73–78.

⁷⁴ Владета Р. Кошутић, *Бајалице из Босанске Крајине*, Расковник, III, бр.8, 1970, стр. 83–85.

⁷⁵ Ивица Вања Рорић и Шимо Ешић, *Молишва ѝројив урока*, Расковник, III, бр.10, 1970, стр. 62.

„... *Иде куја, бијелу шћенаг води, / бијело млијеко кајље на камен, / у камену мозга нема, / а на теби страве нема.*“⁷⁶

Појединачна питања из народне медицине у својим радовима су обрадили: Аугустин Кристић⁷⁷, Узеир Бисер⁷⁸ и Владимир Базала.⁷⁹

Значајан допринос у проучавању народне медицине, а у ужем смислу и народних бајања, дала је и Радмила Филиповић-Фабијанић. Треба посебно истаћи њена два истраживачка рада – један се тиче народне медицине и народних веровања у Жепи,⁸⁰ а други та питања истражује у источној Херцеговини.⁸¹

Описи веровања и магијских поступака који се примењују у Жепи у вези са трудноћом и порођајем, у току подизања деце и касније, указују на то да овај крај добро чува старе облике магијског понашања, који се срећу и у разним крајевима Србије, Црне Горе, Македоније и Бугарске. О томе сведоче и басме које су овде записане, а чије варијанте срећемо у другим, пре свега источнијим, крајевима. На пример: „Урок на прагу – урочица под прагом“, „Бежи страва, ћера те тава, очина справа“, „Иде кока са деветоро пилади, који ће ногама разнети металју“, „Земља земљу љуби“, итд. Овде је наведено 9 басама (*од урока, сйраве, жуџице, клинова, болести ока и од уједа змије*) са описом поступака бајања.

Рад Радмиле Филиповић-Фабијанић о народној медицини источне Херцеговине систематизује знања из ове области културе, везана за поменуте крајеве, а која су описивали многи истраживачи (В. Врчевић, Л. Грђић Бјелокосић, Т. Братић, М. Филиповић, Е. Лилек, Љ. Мићовић, итд.). Овде је наведено 97 болести и многи начини како се оне у народу лече. Посебно су издвојени лекови биљног, животињског и минералног порекла. Дат је осврт и на народне лекаре и бајалице. Непотпуности ранијих записивача допуњене су истраживачким радом на терену. Занимљива је кратка басма од уједа змије коју је запи-

⁷⁶ Владета Р. Кошутић, *наведено дело*, стр. 84.

⁷⁷ Augustin Kristić, *Urežnjaci iz narodnog liječenja Bosne i Hercegovine*, Bilten Instituta za proučavanje folkloru u Sarajevu, 3, Sarajevo 1955, стр. 133–139.

⁷⁸ Узеир Бисер, *Пабирци из народне ветеринарске медицине на јодручју НР Босне и Херцеговине*, Зборник радова са VII научног састанка Југословенског друштва за историју медицине, фармације и ветеринарства, Београд 1961, стр. 1–27.

⁷⁹ Vladimir Bazala, *Ostaci arapske medicine u našim krajevima. Amuleti i talismani*, Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae, III, 1–2, Beograd 1963, стр. 90–109.

⁸⁰ Радмила Филиповић-Фабијанић, *Народна медицина и народна веровања*, ГЗМ, н.с. Етнологија, XIX, 1964, стр. 209–234.

⁸¹ Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina istočne Hercegovine*, GZM, n.s. Etnologija, XXIII, 1968, стр. 35–76.

сала Р. Филиповић-Фабјанић. Она исказује идеју „повратно-сти“, то јест она упућује змију на себе: „Фата, Фата, пољубила злата – у злату злата!“⁸²

Значајни су и други радови Радмиле Филиповић-Фабјанић, а тичу се народне медицине у Босни и Херцеговини: истраживање Дервенте с околином⁸³, Жупче код Брезе (заједно са Радмилом Кајмаковић)⁸⁴, као и осврт на данашње стање и увођење неких новина у народну медицину.⁸⁵

Видљиву празнину у познавању народних бајања код Хрвата у Босни и Херцеговини делом надопуњују подаци из радова Људевита Ивандића и Данке Ивић.

Из Ивандићеве књиге о народним веровањима католика из централне и северне Босне⁸⁶ види се да су још увек у народу сачуване представе о *вешћима*, *мдри*, *уроцима*, *суђењу*, *ограми*, *сјрави*. Међутим, овде није дат опис магијске заштите од поменутих видова нечисте силе. У додатку ове књиге наведено је на латинском језику 14 апокрифних молитви и заклинања против демона.

Данка Ивић је прикупила двадесетак бајаличких текстова и описала више начина народног лечења код хрватског становништва у Херцеговини.⁸⁷ Њени примери најбоље показују промене у бајању настале под утицајем писане апокрифне литературе и Католичке цркве. Најчешће се срећу садржаји изграђени на познатом моделу сусрета нечисте силе са свецем, у коме она открива своје зле намере (да жели да се усели у човека), а он је у томе спречава заклинајући је да се више никад не врати. Оваква заклинања, посредством апокрифне литературе, раширена су у многим земљама Европе. Један од честих примера из ових крајева, којим се лечио урок, гласи: „Pošla Ana, Gospina majka, susrete uročicu: – Kud si pošla uročico? – Pošla sam da ureknem dobru konju brzine, curi bilo lice, malo dite. – Vрати se uročice natrag, ne znalo ti se za trag. Razbigla se po svitu, kako 'čela po cvitu, kano trunje po vodi, kano magla po gori. Vрати se natrag, ne znalo ti se za

⁸² Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina istočne Hercegovine*, стр. 48.

⁸³ Радмила Фабјанић, *Народна медицина сјановништва Дервенте с околином*, ГЗМ, н.с. Етнологија, XXX/XXXI, 1975/76, стр. 89–104.

⁸⁴ Радмила Фабјанић, Радмила Кајмаковић, *Промене у народним обичајима и веровањима у Жупчи код Брезе*, ГЕИ САНУ, XIX–XX, 1970–1971, стр. 171–172.

⁸⁵ Радмила Фабјанић, *Да ли је народна медицина данас – народна*, Етнолошки преглед, 17, Београд 1982, стр. 233–243.

⁸⁶ Ljudevit A. Ivandić, *Pučko praznovjerje*, „Domovina“, Madrid 1965, стр. 59–69.

⁸⁷ Danka Ivić, *Bajanja i bajalice kao dio etnoveterine u Brotnju*, Hercegovina, 5, Mostar 1986, стр. 139–165.

trag.⁸⁸ Овде се среће и познати апокрифни садржај о „Исусовом конаку“ на бобовој слами, камену уместо јастука и јечменом хлебу као вечери, који представља основу многобројних басми од уједа змије.

Од двадесетак наведених басми један се садржај може сматрати остатком изворних народних бајања. Он се иначе јавља скоро код свих јужнословенских народа и њиме се бајало од урока: „Sidi urek na pragu, urokuša pod pragom. Što god urek ureče, odrekuša odreče.“⁸⁹ У овој грађи је видљиво и присуство *народних молићви* које су постале саставни део народних бајања. Ова појава се запажа једино код Хрвата и у мањој мери код Словенаца.

Највећи број извора у Босни и Херцеговини садржи само по неколико бајаличких текстова. То вероватно значи да и није било бајалица које су знале већи број басама, као што је то чест случај у источној Србији, или да су их нерадо казивале.

⁸⁸ Danka Ivić, *наведено дело*, стр. 152.

⁸⁹ Danka Ivić, *наведено дело*, стр. 153.

ХРВАТСКА

Занимање за народна бајања и сродна питања у Хрватској почиње у другој половини XIX века. Већ у другој години излажења *Arkiva za povestnicu jugoslavensku* у Загребу, појављује се и једно саопштење Мијата Стојановића *O vračarih, vračaricah i coprnjicah*.¹ Нешто касније сродне податке у истом часопису, такође о бајању и врачању, објавили су Петар Б. Кадчић², затим Јосип Потепан Шкерљев³ итд.

Народним бајањима, веровањима, чарањима и врачањима своје странице отварају и неки други часописи, као што је *Србско-далматинскиј маџазин* из Задра⁴, а један кратак прилог из Лике објављен је и у новосадској *Даници*.⁵

Поменути Мијат Стојановић дотакао се у својој књизи о животу и обичајима хрватског народа у Славонији и Срему⁶ и питања народног лечења неких болести, на пример, гашења угљевља деци од урока.

Тек са појавом књиге Николе Беговића о животу Срба граничара (1887) почиње период истинског упознавања са народним бајањима на хрватском простору, а која се тичу Срба у такозваној Војној граници.⁷ Ово дело садржи многобројне облике магијске заштите од разних болести и чини, а и једно је од

¹ Mijat Stojanović, *Odgovor na pitanja. O vračarih, vračaricah i coprnjicah*, *Arkiv za povestnicu jugoslavensku*, II, Zagreb 1852, стр. 385-386.

² Petar B. Kadčić, *Odgovor na njevoja pitanja društva iz kotora Makarskoga*, *Arkiv*, V, 1859, стр. 333.

³ Josip Potepan Škerljev, *Odgovor na pitanja Društva za jugosl. poviest i starine. Iz Zemona kod Slovenske Bistrice*, *Arkiv* 1872, XI, стр. 258.

⁴ Јоаникије Памучина, *Народни обичаји и приповедаке. Разговор о мађионици или чинилицама*, *Србско-далматинскиј маџазин*, XXVI, Задар 1867, стр. 56-59.

⁵ Дан. Ј. Прица, *Празноверство у Лици*, Даница, VII, Нови Сад 1866, стр. 811.

⁶ Mijat Stojanović, *Slike iz života hrvatskoga naroda po Slavoniji i Srijemu*, Zagreb 1881, стр. 165-167, 217.

⁷ Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, Загреб 1887. Друго издање је штампано у Београду 1986, „Просвета“, Библиотека „Баштина“ (цитирање је дато према другом издању).

ретких у којем су дати описи припремања „црне магије“ или, како је овде означено, „грубе цоприје“. Примери бајања у овој књизи значајни су за утврђивање западних граница распрострањености појединих облика бајаличких текстова код Срба. У десетак наведених басми од урока преовлађују познати садржаји изграђени на супротности *урока* и *урочице* која доводи до њиховог нестајања са одређеног места: „Урок иде испод мене, урочица изнад мене, више мене састаше се, на сабље сјекоше се, ништа мени не моглоше.“⁸ Ту је и позната басма о огњеном и воденом оку урока, који се, пуцањем међусобно уништавају, као и широко распрострањена басма заснована на одбројавању од девет до нуле. Занимљиво је да овде срећемо и басму од урока са мотивом тикве коју носи урок и која пуца а из ње излећу уроци и нестају по гори и води. Ова басма се често јавља у источној Србији, а посведочена је и у западној Бугарској. Код Беговића, готово све басме од урока имају своје варијантне облике у источној Србији. Утицај апокрифне литературе види се у преузимању једног садржаја који је посведочен у списима поменутог карактера на црквенословенском језику: „Адама забољела глава: Адам даде Јеви, Јева даде мору, море даде магли, магла даде сунцу, сунце магле усуши.“⁹

Као посебна занимљивост, коју литература на другом месту није посведочила, јесте једна басма за „скидање чини“. Овде се јавља митолошко биће Горјанин кога три девојке (подсећају на чаробнице) растржу јер није извршио њихов налог да помогне унесрећеном човеку. Само име „Горјанин“ може бити превод латинског имена *Silvanus*, како је називано божанство шума, стада и растиња, а које је поштовано код домородаца у римским провинцијама – Далмацији, Панонији, Дакији, итд. Да је реч о остацима древних представа показује и податак да се девојке–заштитнице моле за болесника на *олијарима*, што може бити и одређено камење у шуми, које је било место култа, односно место на коме су приношене жртве. Ова басма гласи: „Три дивице, три сестрице, свака носи по метлицу да умјеће с' Петрова крштенога тијела ... Три дивице, три сестрице, оне сједе у горици, на крижопућу и зазивљу Горјанина: Горјанине! за по Богу брате! ти ми ајде до Петрова крштенога тијела, па га уљем помазуј, и тамјаном покађуј и на Петру здравље посађуј. Горјанин се потужио: да не може од голоте и од босоте. Оне њега заодјеше: од росуља п'ас му начинише; од букова ли-

⁸ Никола Беговић, *наведено дело*, стр. 200.

⁹ Никола Беговић, *наведено дело*, стр. 201.

ста дебелого оправу; од жутога блата обућу. Одјеше га – обуше га – послаше га. Иде тамо Горјанџине. Нит' га уљем помазује, нит' тамјаном покаћује, нити на Петру здравље посаћује. Већ одсијеца главу у зелену траву. Кад то видле три дивице, три сестрице: оне лете преко поља, као звијезда преко неба, уватише Горјанина. Растргоше! Пак иду на олтаре. Моле бога милостивног: да им Бог да уља и тамјана. Па га уљем помазују, тамјаном покаћују, и на Петру здравље посаћују.¹⁰

Појава часописа *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena* у издању ЈАЗУ у Загребу (1896) била је и подстицај за скупљање и објављивање разноврсне грађе о култури јужнословенских народа, па и народних бајања. Већ у првој књизи овог часописа краће прилоге, који доприносе познавању народних бајања у појединим местима у Хрватској, објавили су: А. Дуић (Горски котар)¹¹, М. Међумурац (Хлебине)¹², М. Курјаковић (Врбова)¹³, Р. Хорват (Копривница),¹⁴ Ј. Ујевић (Врхгорац у Далмацији).¹⁵

Басма коју је записао А. Дуић у Горском котару настала је као спој једног древног народног садржаја, заснованог на тријади боја *бело-црвено-црно*, и завршнице, изграђене по образцу заклинања: „Три Марије редом греду, / три Марије – три сестрице. / Једна носи бијелу метлу, / једна носи црљену метлу, / једна носи црну метлу. / Која носи црну метлу, / та отира поганицу: / Поге поганицо! / Заклињем те живим Богом, / правим Богом, истиним Богом, / оди ван из старога (Антуна) ока ...“¹⁶ И у овој басми, као и у напред наведеној са Горјанином у запису Н. Беговића, прогонитељи болести су три сестре. Може се претпоставити да назив „сестре“ не означава родбинску везу, већ да су се некад тако међусобно називале припаднице неког религијско-магијског покрета, то јест *свешћенице* неког старобалканског култа. У источној Србији су се све до данашњег дана задржала полутајна удружења, превасходно жена, која обављају религијске обреде у пољу и шуми, и којима се такође обраћају болесници за помоћ.

Мотив „три метле у три боје“ налази се као самосталан у једној басми у књизи Н. Беговића: „Бијела метла, бијела носи

¹⁰ Никола Беговић, *наведено дело*, стр. 293.

¹¹ А. Дуић, *Narodna vjerovanja s bakanjem. Gorski kotar u Hrvatskoj*, ZNŽ, I, 1896, стр. 286–288.

¹² М. Међумурац, *Narodna vjerovanja s bakanjem. Hlebine u Hrvatskoj*, ZNŽ, I, 1896, стр. 288.

¹³ М. Курјаковић, *Narodna vjerovanja s bakanjem. Vrbova*, ZNŽ, I, 1896, стр. 286.

¹⁴ Rudolf Horvat, *Narodna vjerovanja s bakanjem. Koprivnica*, ZNŽ, I, 1896, стр. 255–256.

¹⁵ Ј. Ујевић, *Narodna vjerovanja s bakanjem. Vrhgorac u Dalmaciji*, ZNŽ, I, 1896, стр. 246.

¹⁶ А. Дуић, *наведено дело*, стр. 286–287.

Сока, да очисти Петри ока: Отац, и Син, и Дух шјати. Црна метла црна носи Сока, да очисти Петри ока: Отац, и Син, и Дух шјати. Жута метла, жута носи Сока, да очисти Петри ока: Отац, и Син, и Дух шјати.¹⁷

М. Међумурац је у Хлебинама записао један древни и врло раширени магијски поступак у бајању, који се састоји у *мерењу болесника концем* (в. *риџуално йонашање*). Међутим, овде су наведена и два додатна митолошка обележја: пређу којом бајалица мери болесника треба да испреде седмогодишње дете, а у бајању се употребљава *нож „паласак“* којим се кољу свиње.¹⁸

Један поглед на врачања и гатања, без ширег значаја, изнео је Анте Јагар у невеликој књижици из 1896. године.¹⁹

Нека веровања о болестима и начину лечења урока на острвима Хвару и Брачу крајем XIX века забележио је и објавио у *Glasniku Zemaljskog muzeja* Антун Илија Царић.²⁰ Заклињања против Рудице и Поганице која је он записао прожета су народним молитвицама и носе хришћанско обележје: „Poganica, Poganica, / velika grišnica, / u ariji stoji, / a Voga se ne boji. / Sram te bilo Poganice, / grišna majko Irudice: / Bog te neće ni u paklu ni u rajу / ђа učini Krstitelj Ivanu!...“²¹

Више аутора с почетка овога века објављујући грађу о народној медицини, врачању и бајању из Хрватског приморја омогућило је да се уоче неке посебности грађе из ових крајева. Заклињања против болести и описе магијских поступака са полуострва Пељешца објавио је Оскар Ховорка Здерас.²² Апокрифна литература и хришћански образци основа су овдашњих заклињања: „O nemoći od bolesti, / koja se nahodiš / pod mojim rukama, / zaklinjem te / od strane božje / postom božićnjim, / su tri svete mise božićne ...“²³ Утицај хришћанске вере огледа се и у употреби посебних народних молитви, са библијским садржајем, против болести и несрећа које се називају „свето кијабито“. Неке облике народног лечења на острву Крку описао је Иван Жиц, који је навео и једну кратку басму од лишаја: „Liša-

¹⁷ Никола Беговић, *наведено дело*, стр. 297.

¹⁸ М. Међумурац, *наведено дело*, стр. 288.

¹⁹ Ante Jagar, *Vračanje i gatanje*, Zagreb 1896.

²⁰ Antun Ilija Carić, *Rudica kćer Poganice. Narodno vjerovanje na otocima Hvara i Brača*, GZM, IX, бр. 2, 1897, стр. 330–332; *Narodno vjerovanje u Dalmaciji. Razna gatanja s otoka Hvara*, GZM, IX, 1897, стр. 491–495, 703–717; *Narodni običaji s ostrva Hvara*, GZM, X, бр. 1, 1898, стр. 159–160, 172–173.

²¹ Antun Ilija Garić, *Rudica, kćer Poganice*, стр. 332.

²² Oskar Hovorka Zderas, *Narodna medicina na poluotoku Pelješcu u Dalmaciji*, GZM, XII, 1900, стр. 119–154.

²³ Oskar Hovorka Zderas, *наведено дело*, стр. 146.

jina potešina, / zateri ga tešća slina.²⁴ Неке облике бајања у приморским крајевима описивали су: Франо Иванишевић у Пољници²⁵, Владимир Ардалић у Буковици, у Далмацији²⁶, Стјепан Жижа у Истри,²⁷ а између два рата Томислав Мацан на Мљету.²⁸

Посебно је занимљива грађа о народним бајањима коју је прикупио Владимир Ардалић од једне бајалице из Дубоке Буковице. У првом његовом раду објављено је 18 бајаличких текстова којима се бајало од 17 различитих болести, а у другом се налазе два текста за бајање од вештица. Од укупно 20 штампаних текстова, за 5 се може рећи да су изворне народне басме, а остали примери су црквенословенска заклинања, или по тим обрасцима накнадно створени нови облици. Из усмене народне традиције су басме: „Урок седи на прагу, а урочица под прагом“, „Мицо мицина, у тебе су три мужа: један ти је слијеп, а други љем, трећи кљаст. Оста мица јаловица“, „– Шта то прећеш? – Прећем јаштарицу. – Прећи, прећи, нек изгори“, „Девет братаца, па нека буде од девет осам, од осам седам ...“ Сва четири мотива распрострањена су како у Србији тако и у Бугарској, а неки и шире. Пета басма има препознатљиву народну форму, али сличних облика има и у црквенословенским рукописима из XVII века. Ради поређења наводим Ардалићев запис, као и сличан пример из једног требника: „Овде тече Дунај вода, овђе расте дрво имширово, на њој ниче дрво машниково. Туте сједе три дјевојке, једна вели: – Ајде, водо, низбрдо! Друга рече: – Ајде, водо, узбрдо! Трећа рече: – Теци, водо, старом јажом, куда си и прије текла.“²⁹ Пример из требника почиње навођењем четири рајске реке, а затим се говори о трима девојкама које стоје у реци и држе „ракова чр’ва на бљуде“ – једна веже, друга развезује, трећа Бога моли да одвеже „водни проход рабу својему име рек“.³⁰ Могући пут кретања овог садржаја је: усмено предање – требник – поново усмено предање.

Од апокрифних садржаја који се срећу код Ардалића, три су врло раширена. Један се заснива на причи како је светац спа-

²⁴ Ivan Žic, *Vrbnik na otoku Krku. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VI, 1901, стр. 176.

²⁵ Frano Ivanišević, *Poljica. Narodni život i običaji*, ZNŽ, X, 1905, стр. 287–295.

²⁶ Vladimir Ardalić, *Basme. Iz Bukovice u Dalmaciji*, ZNŽ, XVII, 1912, стр. 357–364; *Vile i vještice – Bukovica u Dalmaciji*, ZNŽ, XXII, 1917, стр. 302–311.

²⁷ Stjepan Žiža, *Čarolije. Iz Istre*, ZNŽ, XIX, 1914, стр. 190–191.

²⁸ Tomislav M. Macan, *Čaranje i gatanje. Blato na Mijetu*, ZNŽ, XXVIII, св. 2, 1932, стр. 224–234.

²⁹ Vladimir Ardalić, *Basme. Iz Bukovice u Dalmaciji*, стр. 361–362.

³⁰ С. Розанов, *Сказанья по славянской филологии и русской словесности*, Сборник Отделения русского языка и словености АН СССР, т.СІ, №3, Ленинград 1928, стр. 30.

сао свога коња од неке болести бајањем, на које га је упутио Бог. Овакав садржај среће се и у немачким средњовековним басмама, такозваним мерзербушким, а има га и код Словенаца, Пољака, итд. Други садржај представља причу о ноћењу светаца код жене, о јечменој вечери, бобовој слами и камену испод главе уместо јастука, итд., причи која је највише присутна у једном типу басми од уједа змије, а негде и од трбобоље („наступа“). Овај садржај је распрострањен у Босни и Херцеговини, Хрватској и западним деловима Србије. Код Ардалића су „атрибути“ коначка нешто друкчије исказани: „Проговори свети Петре: – Богом теби, Божја жено, ми ћемо вечерати купуса неварена и просеничине непечене, црну ћемо земљу простирати, а студени камен по' главу врћи, а штуром ћемо се покрити.“³¹ Трећи апокрифни садржај је из круга заклињања *od vešitšica*, познатих из литературе на црквенословенском језику. Ту се приповеда како је светац ухватио вештицу која је пошла да чини зло људском роду и натерао је да му каже сва своја имена, а затим је отерао у дивљи простор заклињући је да се више никад не врати. Код Ардалића поменути садржај изгубио је мотив казивања имена, јер он и није погодан за памћење и усмено преношење, док је нагласак дат на завршној форми постављања препрека вештици.³²

Обимну грађу о народним бајањима у славонском Отоку, почетком овога века објавио је Јосип Ловретић.³³ Његов рад садржи преко стотину бајаличких текстова. Међутим, од свих тих примера само десетак се могу сматрати изворним басмама, док су сви остали *индивидуалне иновације* настале из пера једног човека. То су обично римована заклињања, ослобођена митолошких обележаја и без уметничке вредности. На пример: „Маџја dlaka, biži s prsta, / ubost ću te ja u krsta / ili nožem ili šilom, / kad neš milom, ti ćeš silom“,³⁴ или „Ovaj stari češalj s ubroka, / neka mi je lijek od uroka, / kad ja urok poskidam, / da ja češalj iskidam“³⁵ итд. По начину и по метрици ови примери подсећају на *ћоскочице* и друге краће лирске облике.

Изворне басме из овог извора, које имају широк круг варијаната у Србији, Бугарској, итд., имају следећу форму: 1) „U uroka dva oka. Jedno vodeno, drugo ognjeno...“; 2) „Sidi urok na pragu, uročica pod pragom...“; 3) „Tri divojke u šum' pasle, jedna nima, druga

³¹ Vladimir Ardalić, *Basme*, стр. 359.

³² Vladimir Ardalić, *Vile i vješnice*, ZNŽ, XXII, 1917, стр. 311.

³³ Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, стр. 150–195.

³⁴ Josip Lovretić, *наведено дело*, стр. 156.

³⁵ Josip Lovretić, *наведено дело*, стр. 152.

gluva, treća slipa ...“; 4) „Lišaj njiva i pepeo sime, sime na njivu, njiva pogine“; 5) „Bez oca se zadalo, bez matere rodilo, bez popa se krstilo, bez imena poginulo“; 6) „– Šta prećeš? – Jaštericu. – Preći, preći“, 7) „Ni na nebu zvezda, ni na vratu žlizda.“ Довде је стигао и одломак басме од уједа змије, која је највише распрострањена у Црној Гори, Херцеговини, Косову, западној Србији – „Zemlja zemlju neka jide.“³⁶ Такође, овде срећемо и варијанту апокрифног садржаја којим се бајало од уједа змије, такозвани „конак светаца“, који гласи: „Općinska večerica, sirkova posteljica, kameniti vanjkušić, rogozna pokrivačica.“³⁷

Описујући народни живот и обичаје Лобора, Јосип Котарски је навео и три вида бајања (*od kače, od kuščerov* и *vuroki*).³⁸ У басми *od kače* (од уједа змије), бајалица се обраћа светици с којом носи заједничко име, а затим препричава апокрифни садржај о сусрету те светице са светим Харамбашом кога је ујела змија. У басми *od kuščerov*, среће се познати мотив одбројавања од девет до нуле, а у бајању од урока, бајалица моли *наојако* оченаш и Здраво Марија.

Неке облике лечења магијским поступцима описали су: Милан Ланг у Самобору³⁹, Милош Шкарић у Лици⁴⁰, Манојло Бубало Кордунаш у огулинском Кордуну.⁴¹ М. Шкарић је записао и једну басму од уједа змије из круга варијаната „конак светаца“: „Помага ти Бог и Богородица, / јечмена вечера, / бобова постеља, и камена узглавница ...“⁴²

Поглед на историју чарања, врачања и бајања у Хрватској, на основу писаних докумената о прогону вештица, дао је Vladimir Mažuranić⁴³ у свом обимном делу *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik*. Врло документовано, овом темом се у новије време бавио и Vladimir Bayer.⁴⁴

После Другог светског рата народна бајања је записивало више истраживача, обично у оквиру занимања за народне обичаје и веровања у појединим крајевима Хрватске. Највећи део

³⁶ Josip Lovretić, *navedeno дело*, стр. 154.

³⁷ Josip Lovretić, *navedeno дело*, стр. 165.

³⁸ Josip Kotarski, *Lobor. Narodni život i običaji*, ZNŽ, XXIII, 1918, стр. 55–57.

³⁹ Milan Lang, *Samobor. Narodni život i običaji*, ZNŽ, XVI, 1911, стр. 188–189; XIX, стр. 206–212.

⁴⁰ Miloš D. Škarić, *Vračke, Lipovo Polje u Lici*, ZNŽ, XXIII, 1918, стр. 314–317.

⁴¹ Manojlo Bubalo Kordunaš, *Iz narodne medicine sa ogulinskog Korduna*, GEM, XV, 1940, стр. 49–55.

⁴² Miloš D. Škarić, *navedeno дело*, стр. 316.

⁴³ Vladimir Mažuranić, *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik*, I, JAZU, Zagreb 1908, стр. 13–19.

⁴⁴ Vladimir Bayer, *Ugovor s Đavлом. Proces protiv čarobnjaka u Evropi a napose u Hrvatskoj*, „Informator“, Zagreb 1982.

те грађе налази се у *Заводу за истраживање фолклора у Загребу* и нешто мало у *Архиву Одбора за народни животи и обичаје ЈАЗУ*.⁴⁵ Највише грађе о народним бајањима у Хрватској прикупили су, а делом и објавили: Никола Бонифачић Рожин, Маја Бошковић-Stulli и Станко Опачић-Ћаница.

У теренским истраживањима фолклора Никола Бонифачић Рожин је записивао и народна бајања у разним крајевима: у Сењу и северној Далмацији, у околини Задра, у околини Глине, у Ловинцу и околини, Мрачају и околини, у Имотском и околини, у Бачком Брегу.

У околини Сења Бонифачић је записао две басме од црног пришта или поганца и од модруна, као и четири варијанте народне молитве против невоља, познатих под називом „кијабетац“.⁴⁶ Основу басме од црног пришта чини апокрифни садржај о повреди коња, кога јаше светац и о помоћи Бога, који му је за ту прилику саопштио начин излечења његовог коња.

У фолклорној грађи из околине Задра, коју је сакупио Н. Бонифачић, налазе се три хришћанизирана заклињања (један од зуба и два од модруна).⁴⁷

Једну варијанту басме са мотивом три сестре са три метле различитих боја (бела-црна-крвава) скидају болест Н. Бонифачић је записао у околини Глине.⁴⁸ Вредно пажње је и његово бележење народних бајања у Ловинцу, где је забележио 6 бајаличких текстова.⁴⁹ И овде се у једној басми среће апокрифни садржај о повреди свечевог коња, а такође и садржај о конаку Бога или светаца код жене („*Mrka, što je Isusova večera? – Kora kruva ječmena ...*“). Међутим, овде је посведочен и један широко распрострањен пример за басме *од лишаја*, који је дат у две варијанте – као бајање од лишаја, а такође и као бајање од црва у рани: 1) „*Lišaj njiva, / pepel sime*“; 2) „*Sveti Petar sitvu sije, / sitva njivu, / njiva sitvu gubi*“.⁵⁰

У околини Мрачаја Н. Бонифачић је забележио 4 басме. У једном од тих примера, који има апокрифну основу, Богороди-

⁴⁵ Изузетно сам захвалан колегама из овог Завода на њиховој пријатељској помоћи у коришћењу грађе. Од велике користи били су ми разговори с Др Мајом Бошковић-Stulli.

⁴⁶ Nikola Bonifačić Rožin, *Folklorna građa iz Senja i sjeverne Dalmacije* (1954), Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, N^o 274, стр. 54–61.

⁴⁷ Nikola Bonifačić Rožin, *Folklorna građa iz okolice Zadra* (1954), Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, N^o 260, стр. 33–34.

⁴⁸ Nikola Bonifačić Rožin, *Folklorna građa kotara Gline* (1954) - Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, N^o 225, стр. 88.

⁴⁹ Nikola Bonifačić Rožin, *Folklor iz Lovinca i okolice*, Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu (1955), N^o 271.

⁵⁰ Nikola Bonifačić Rožin, *Folklor iz Lovinca i okolice*, br.37 i 40.

ца штити светог Петра од вучице са девет вучића: „Onda je Majka božja dalje od tale produžila / i sreła je vučicu sa devet vučića. / I ona je nje zapitala, / da kamo ide. / A ona je rekla, / da joj sveti Petar u jednom poslu nije pravo / napravio, / pa da ona ide sad k njemu, / da mu produži bolove.“⁵¹ По свој прилици у овој басми је дошло до прожимања апокрифног и народног садржаја. У две басме из ове грађе среће се мотив одбројавања од девет до нуле, а исто тако присутан је и апокрифни садржај о конаку свеца код жене. У Имотском, Бонифачић је забележио два заклинања (кад је олуја и кад грми), а у једном од њих се тера Ирудица.⁵² Десетак басама из Хрватске (своје и туђе записе) Никола Бонифачић је објавио у књизи посвећеној ситнијим формама (жанровима) хрватског фолкора.⁵³

У свом богатом истраживачком раду о разним питањима хрватског и српског фолклора Маја Бошковић-Stulli је у више наврата обратила пажњу и на народна бајања. Занимљиви су њени теренски записи басама из Баније, Истре и са Брача, као и информативан приказ народних басама као специфичног фолклорног жанра у хрватској усменој књижевности.⁵⁴

Примери басама које је Маја Бошковић-Stulli записала у околини Костајнице, углавном од хрватских информаната, указују на то да се овде добро очувала народна традиција бајања и да форме заклинања и молитви које потичу из писаних извора нису узеле толико маха као у другим хрватским крајевима. Вероватно је разлог томе блиска веза са српским становништвом у Банији и Босни које је постојаније чувало традиционалне облике живота. Оно што карактерише ове басме јесте наслојеност више самосталних бајаличких мотива у једном тексту. Тако у једном бајаличком тексту од урока срећемо мотиве: 1) „Urok ide iznad kuće, / uročica ispod kuće, / oni se sastaše / i poklaše“; 2) „Otišo urok / kano junak / na vranu konju / na ravnu polju“; 3) „Zaspala Ana, / stra' i uroka ne zaspala“; 4) „U uroka dva oka / jedno vodeno i drugo ognjeno, / skoči ono vodeno / i potrne ognjeno“; 5) „Dva urekla, tri odrekla, / Otac, Sin i Duh sveti“; 6) „U mene je zlatna kvočka / i srebrni pilići, / razgrabe kvočka uroke, / pilići pozobaše,“; 7) „Od šest do pet, / od pet do četir', / od četir' do tri ...“; 8) „Ajte, uroci, ko raci po

⁵¹ Nikola Bonifačić Rožin, *Folklorna građa Mračaja i okolice* (1960), Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, N^o 345, стр.104–109.

⁵² Nikola Bonifačić Rožin, *Folklorna građa iz Imotskog i okolice* (1967), Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, N^o 933, стр.34–38.

⁵³ *Narodne drame, poslovice i zagonetke*, Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 27, MH-Zora, Zagreb 1963, стр. 323–330.

⁵⁴ Маја Бошковић-Stulli, *Usmena književnost*, Povijest hrvatske književnosti, knj.1, Zagreb 1978, стр.146–149.

potoci / ... Ako ste danom došli, / danom i otišli, / ako ste noćom došli, / poćom i otišli“, итд.⁵⁵ Скоро сви наведени мотиви могу бити основа самосталних басми.

У овом рукопису налазе се и две басме од уједа змије, које су настале на основу апокрифног садржаја о конаку свеца код жене мада је то у овим примерима нешто друкчије приказано: „– Popadija popova, / imaš kruva gotova? – Imam koru ječmovu / Isusovu večeru. / Studen kamen uzglavač, / zoben snop prostirač, / bjež', Marija, ne boj se.“⁵⁶

У Истри је Маја Бошковић-Stulli записала једно заклинање *од мотре*, које се иначе често среће у Далмацији и по јадранским острвима („*Mora hroma, / budi doma, / puti su ti bati, / zemlja ti je uzda. / Od svetoga Ivana si sapeta, / od Boga prokleta...*“)⁵⁷, а на острву Брачу два кратка заклинања која се изговарају приликом грмљавине. Једно од њих је упућено Ирудици: „*Viži, viži, Irudice, / mater ti je Poganica, / od Boga prokleta, / od svetog Ivana sapeta.*“⁵⁸

Станко Опачић-Ћаница почетком осамдесетих година прикупио је и објавио врло занимљиве басме са Кордуна. Прво их је штампао у *Расковнику*,⁵⁹ а затим у посебној књизи посвећеној животу, обичајима и фолклору Срба на Кордуну.⁶⁰ Од 20 басама, колико је објављено, неке имају и преко 40 стихова, а једна чак 97. Највише их је намењено бајању од урока, с тим што се разликују две врсте ове болести, једна је именована као „урок“ а друга „чуди“ (оно што се у источној Србији, Македонији и Бугарској назива „почудиште“). Овој болести је намењено чак 9 басама.

На Кордуну се срећу мотиви у бајању који су присутни и у многим српским крајевима, а и шире. А то су: 1) три девојке – сестре терају болест („смићу“ је метлом или пером); 2) одбројавање од девет до нуле (у једном случају од 15 до нуле); 3) сукоб урока и урочице; 4) апокрифни садржај о конаку свеца (Бога или светаца) код жене. Највише је распрострањено „одбројавање“, оно се јавља у 5 басми, док се сукоб урока и уро-

⁵⁵ Маја Бошковић-Stulli, *Folklorna građa iz okolice Kostajnice* (1960), Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, N^o 385, стр.153–154.

⁵⁶ Маја Бошковић-Stulli, *Folklorna građa iz okolice Kostajnice*, стр.152.

⁵⁷ Маја Бошковић-Stulli, *Istarske narodne priče*, Institut za narodnu umjetnost, Zagreb 1959, стр.142–143.

⁵⁸ Маја Бошковић-Stulli, *Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača*, Narodna umjetnost, 11–12, Zagreb 1975, стр. 107.

⁵⁹ Вукосава Опачић-Лекић, Станко Опачић и Буро Михајловић, *Оде урок као јунак. Басме са Кордуна*, Расковник, VIII, бр. 29, 1981, стр. 7–22; Станко Опачић, *Бајања са Кордуна*, Расковник, IX, бр.34, 1982, стр.6–10.

⁶⁰ Станко Опачић-Ћаница, *Народне њесме, њословице и слике из живота и обичаја Срба на Кордуну*, књ.II, „Просвјета“, Загреб 1987, стр.107–128.

чице јавља у 4 басме. Неке басме дате су у форми заклинања, а једна има молитвену форму: „Мајко божја красна, / царица си власна; / анђели те дворе, / человјечи моле / буди (Деси) у помоћи / и дању и ноћу ...“⁶¹ То су иновације настале под утицајем апокрифних молитава и народних молитвица за различите прилике. Записи басама Станка Опачића са Кордуна показују да се овај облик народне традиције добро очувао у овим крајевима све до данашњег дана, а многе форме су остале непромењене у односу на записе које је пре једног века у овим крајевима начинио Никола Беговић.

Nada Kraüsel је записала, испитујући народне обичаје из околине Госпића (Медак), и три басме (од уједа змије са мотивом „конака“, од лишаја и вашчице)⁶², а у околини Глине басму од „старе живе ране“, то јест од „власца“.⁶³ Идеја „повратности“, која је изражена у познатој басми од уједа змије „земља земљу љуби“, овде је добила другојачији израз: „Ujo repati repatog / i ništa mu ne naškodilo.“ У другој варијанти басме од уједа змије ова животиња се назива „алилојка“: „Oj alojko, alilojko / pušti svoj ijet / iz kosti u meso, / iz mesa pod kožu / iz kože na dlaku / sa dlake na zelenu travu“.⁶⁴

У околини Дубровника Нике Баларин је записао једну басму од поганице,⁶⁵ која се по својој структури у великој мери поклапа са басмом *од њогљуџа*, веома распрострањеном у источној Србији и западној Бугарској. У овој басми приповеда се како болесник иде (низ пут или поље) и плаче (обично гласом до неба – сузом до земље); његов глас дочује Богородица и пита га шта је узрок његове несреће. Он одговара да се убо и да су његову рану напале подљуте. Богородица га обично упућује одређеној бајалици, за коју каже да зна да баје од те болести. Пример из околине Дубровника почиње на сличан начин, с тим што Богородица не шаље болесника бајалици, већ сама заклинје болест, у овом случају *њоџаницу*, да изађе из тела болесника и да иде „у goru pustinju, / u morske valove, / u stanac kamen“. И у овој басми услов за комуникацију са Богородицом јесу *сузе и џлас*, јер се на тај начин ствара вертикална оса *земља*

⁶¹ Станко Опачић-Ђаница, *Народне њесме, њословице и слике из живоџа и обичаја Срба на Кордуну*, стр.116.

⁶² Nada Kraüsel, *Folklorna grada iz okolice Metka* (1955), Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, № 218, стр.111–135.

⁶³ Nada Kraüsel, *Zbirka pjesama, priča, običaja i drugo iz okolice Gline*, Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, № 179, стр.15–16.

⁶⁴ Nada Kraüsel, *Folklorna grada iz okolice Metka*, стр.111–112.

⁶⁵ Nike Balarin, *Čaramanije. Okolica Dubrovnika*, Rukopis Odbora za narodni život i običaje JAZU, S.Z. 50.

– небо: „Ide Mare devojka putem / *smili i plače* / od pogane roganice / nemile bolesti. / Susrela je blažena Gospa / pa govori: – O, Mare, devojko, / što smiliš i plačeš / od pogane roganice / nemile bolesti? ...“

Из околине Дубровника је и рукопис Влаха Фортунића о мџрама и вештицама, у којем су наведене и две молитве за заштиту од болести и невоља, познате као „Kijabito sveto“.⁶⁶

Молитве од разних болести у Приморју забележио је и Јероним Шетка.⁶⁷ Међутим то нису само молитве, већ и заклинања која имају паралелу у познатим апокрифним текстовима такве врсте. Једно заклинање против болести и урока, које је Шетка записао у Имотском, у великој мери се подудара са познатим заклинањем из црквенословенских рукописа против злог бића *нежиџа*: „Povela se po moru sveta Ana, / Gospina Majka. / A s njom sidi Isus i Divica. / *Otud ide Urok i Uročica*. / Al je pita Isus i Divica: / – Di ćeš ti, Urok i Uročica? / – Idem po svitu, / Da ću zavidit konjske visine / I volunjske širine ...“⁶⁸

По две басме записали су: Марица Криже у Дубовцу код Крижеваца (од урока и уједа змије)⁶⁹, Душан Иванић у Лици (од уједа змије и „против иструњеног жељдаца“)⁷⁰, Јосип Милићевић у Истри (ако дете не проговори, и од јечмичка)⁷¹, док је Твртко Чубелић унео три басме у књигу о усменој народној реторичи (од урока, против нечисти и против грађа)⁷², а Бошко Бућан је записао једну басму од урока у Топуском.⁷³ У својим радовима осврте на народна бајања и неке облике магијског лечења у Хрватској дали су и Анте Назор⁷⁴ и Весна Чулиновић-Константиновић.⁷⁵ Занимљиву грађу о народним бајањима, углавном са границе Баније и Славоније, прикупио је Дражен Нојинић.⁷⁶

⁶⁶ Vlaho Fortunić, *Iz narodne folklore o morama i vješticama te o urocima i vukodlacima*, Rukopis Zavoda za istraživanje folkloru u Zagrebu, № 192.

⁶⁷ Jeronim Šetka, *Hrvatska pučka religiozna poezija*, Kačić, III, Split 1970, стр.187–266.

⁶⁸ Jeronim Šetka, *navedeno delo*, стр.245.

⁶⁹ Marica Križe, *Zaklinjanja. Dubovec kod Križevaca*, Rukopis Odbora za narodni život i običaje JAZU, Zagreb, S.Z. 85.

⁷⁰ Dušan Ivanić, *Tri basme iz Like*, Raskovnik, VI, br.20, 1975, стр.95–96.

⁷¹ Josip Milićević, *Narodna medicina u Istri*, Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae, VIII, 1–2, Beograd 1968, стр.35–39; *Narodni život i običaji na otoku Braču*, Narodna umjetnost, XI–XII, Zagreb 1975, стр.459.

⁷² Tvrтко Čubelić, *Usmena narodna retorika i teatrologija*, Zagreb 1970, стр.35, 37, 47.

⁷³ Бошко М. Бућан, *Бајање од урока*, Расковник, X, бр.38, 1983, стр.39.

⁷⁴ Ante Nazor, *Magija u narodnom životu Poljica*, Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Zagreb 1970, стр.499–505.

⁷⁵ Vesna Čulinović-Konstantinović, *Narodno liječenje i vračanje*, Kaj, VII, br.12, Zagreb 1974, стр.46–51; *Aždajkinja iz Manite drage*, „Logos“, Split 1989, стр.31–89.

⁷⁶ Дражен Нојинић, Етнографска грађа (1990). Својина аутора. Такође: *Народна бајања на Кордуну*, Расковник, XVIII, бр.67–68, 1992, стр.39–52.

Постоји велика тешкоћа да се одреди специфичност хрватске традиције бајања по којој би се она издвајала од српске, односно бугарске. Томе доприноси и недовољна истраженост ове теме у појединим хрватским крајевима. Тако је област кајкавског дијалекта (Загреб и северна Хрватска) остала скоро непозната. Ипак, можда би се та специфичност могла дефинисати као „ободно“ очување балканских облика бајања. Изворну традицију мењале су најмање две врсте иновација: а) оне које су долазиле од писаних форми апокрифно-хришћанске литературе магијског типа (то су превасходно заклинања на црквено-словенском и латинском језику); б) народна интерпретација хришћанских садржаја. Да су хрватски крајеви обод балканске традиције сведоче и следећи подаци: у многим местима Хрватске посведочена је басма „у урока два ока“ и сл. која је широко распрострањена у бугарско-српско-муслиманском простору; у Славонији је посведочена басма с мотивом „три девојке – слепа, нема, глува“, такође врло раширена у балканском простору; до Славоније је допрла и „динарска“ басма од уједа змије „земља земљу љуби“; у југозападној Хрватској распрострањена је друга варијанта басме од уједа змије (апокрифног порекла), коју познају Срби „динарци“ и Муслимани; за познату басму од „подљута“ као југозападна граница може се узети околина Дубровника; на Кордуну, исти садржаји басми посведочени су и код Срба и код Хрвата (код других имамо наслојавање више мотива у једном тексту, који потичу из посебних бајаличких текстова), итд. Своју специфичност у бајању имају хрватски приморски градови (као што је тип текста за бајање, познат у Дубровнику под називом „кијабито“ и сл.).

СЛОВЕНИЈА

Кад је реч о народном бајању, постоје две битне разлике које одвајају Словенце од других јужнословенских народа. Прво, у Словенији се најдаље отишло у сакупљању и изучавању разних облика народне магијске медицине, па и народних бајања. Друго, словеначка народна бајања највише су се удаљила од заједничког јужнословенског језгра бајаличких текстова и поступака. Може се чак рећи да су она слична осталим јужнословенским бајањима у оноликој мери колико су им слична чешка или пољска бајања. Граница која дели две различите традиције бајања код Јужних Словена иде од северног Приморја, преко Хрватске до Мађарске. Код Хрвата се укрштају те две традиције, које би се могле назвати „средњоевропска хришћанска“ и „централно балканска“, при чему преовладава прва. Код Словенаца је искључиво присутна прва, са ретким изузецима који припадају старој европској нехришћанској традицији, или, када је у питању Бела крајина, традицији коју су донели досељени Срби.

Занимање за народна бајања као облик народне културе код Словенаца се јавља у другој половини XIX века. Значајан допринос из тог времена јесу осврти на словеначка народна бајања у контексту општесловенске и европске традиције, које је у више наставака објавио J. Navratil у *Letopisu Matice slovenske*.¹ Можда је тај рад подстакао књижевника Dragotina Ketea да бајање узме као књижевну тему и да при том наведе једну, за Словенце, карактеристичну басму од уједа змије. Истом басмом свој књижевни рад, четрдесетак година касније, илустровао је и писац France Bevč.² Басму за свој књижевни рад Франце Бевк

¹J. Navratil, *Slovenske narodne vraže in prazne vere*, Letopis Matice slovenske, 1885, стр.117–183, 1886, стр.62–106, 1887, стр.88–167, 1892, стр.121–177, 1894, стр.138–201, 1896, стр.1–46.

²Milko Matičetov, *Zagovarjanje pri dveh slovenskih književnikih*, Slovenski etnograf, III, IV, Ljubljana 1951, стр.331–342.

је узео из једне књижице за бајање коју је користио његов дед, а каквих је у Словенији било доста у XIX веку; називале су се „bukve“. Он је ту књижицу поклонио Етнографском музеју у Љубљани, а њен садржај, 11 басми, објавио је Milko Matičetov.³

Почетком овога века, Karel Štrekelj је у трећој књизи своје збирке словеначких народних песама навео и 18 бајаличких текстова које је дао у форми стиха.⁴ Највише је басама од уједа змије (8), а затим следе басме од разних болести, те против градоносних облака. Код Словенаца је врло раширен садржај о молби Мајке божје коју она упућује светом Шенпасу да спасе Исуса (односно уједеног човека) од змијског отрова. При томе је свети Шенпас приказан како лежи или седи у планини (гори) на великој стени или златном столу, а њега долази да моли Мајка божија. Свети Шенпас може бити именован и као: Ирмбас, св.Шенполај, свети Шенпав, св. Пас, итд. Ово име је, иначе, искварени облик латинског имена *Sanctus Passus*, а словеначко *Šenpas* настало је од немачког *Schönpass*. По свој прилици и цела басма је превод одговарајуће немачке басме која је присутна код немачког народа почев од средњег века и касније. Један карактеристичан облик поменутих басме, објављен 1847. године, а кога наводи и Štrekelj у својој збирци, гласи: „Tam stoji ena sveta gora, / Na ti gori stoji en zlat stol, / Na tem stolu sedi en svet mož, / Sveti Šenpas. / K njemu je prešla mati božja, / Je pernesla usmiljeniga Jezusa, / Je pa rekla trikrat eden za drugim: / Zakaj ti ne fertigješ tega človeka, / Od strupa pičeniga?“⁵ У Архиву Института за slovensko narodopisje SAZU у Љубљани чува се и једна рукописна књижица за бајање у којој се може препознати варијанта наведене басме: „Sa strv P. is Govorit / Stoi Stoi. Stoi. Shivna / Sivna Sivna Skala / Skala . Skala. na Skali / Gor Gor Gor. Spi Spi Spi / Svet Svet Svet Shem / Pas . Shem Pas Shem Pas / Pridi hnam . Sama mati / boshie . hpomozh“, итд.⁶ По истом моделу изграђене су и неке народне моливице код Словенаца, с тим што на небеском престолу седи Исус, а њега моли Мајка божија да спаси људске душе да не оду у пакао: „Stoj mi, stoji zlato nebo, / Na nebi mi stoji zlati stol. / Na njim sedi Jezuš, / Marija pred njim kleči, / Sini se moli: / Moj sinek, ne pusti dušic v pekli, / Naj dušico pridejo v sveti raj“, итд.⁷

Између два светска рата почиње делатност Vinka Möderndorfera на прикупљању и објављивању свих облика народне меди-

³ Milko Matičetov, *наведено дело*.

⁴ Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi iz tiskanih in pisanih virov*, III, „Slovenska matica“, Ljubljana 1904–1907, стр. 206–212.

⁵ Karel Štrekelj, *наведено дело*, стр. 207.

⁶ *Нитовцеве букве*, стр.113.

⁷ Karel Štrekelj, *наведено дело*, стр. 760 –br. 6634).

цине. Он је успео да пронађе и већи број рукописних збирки за лечење у којима је било и бајаличких текстова. Све те изворе, као и објављену грађу из словеначких периодичних публикација које су прикупили други аутори, V. Möderndorfer је објединио у књизи *Ljudska medicina pri Slovencih*, која је објављена у Љубљани 1964. године. То је значајна књига, јер на добар начин представља све облике народне медицине код Словенаца. Многобројни извори на којима је заснована омогућавају добар увид у словеначку грађу из области народних бајања.

У наведеној књизи објављено је преко 180 бајаличких текстова различитих структура. Приближно половина ових текстова има библијску или апокрифну основу, актери у њима су искључиво библијска лица. Најчешће је реч о поредбеним моделима: нешто се десило у библијско време („јакo време“ почетка) и пошто се тај догађај схвата као сакрални, свако његово ново препричавање је обнављање те првобитне снаге стварања и успостављања реда. Два модела која се овде срећу распротрањена су у Европи код многих народа. Један говори о сусрету божанства са демоном при којем демон открива да је пошао у људски род да људима чини недаће. Божанство га у томе спречава и тера га у дивљи простор заклинјући га да се више отуда не враћа. На пример: „Potem pride sam usmiljeni Jezus, katerega srečajo otroci hudobnih mater. Jezus jih vpraša: – Kam greste? Otroci mi odgovore: – Mi gremo krščanskemu človeku kosti lomit in kri pit...“⁸; „Devica Marija je na cerkvenem pragu klečala. / Hudi urak gre mimo in Devica Marija ga vpraša: / – Hudi urak, kam greš? / – Jaz grem tja, kjer je kaj bolno / bom tistemu vse kosti polomil / vso kri opil, da ga bom dol pripravil. / Devica Marija pa pravi: / – Hudi urak, jaz te zarotim v imenu Boga očeta ... itd. / ti tega ne smeš, ti idi na visoke planine, / kjer se noben zvon ne sliši, in tam ostani.“⁹ Други модел је заснован на причи о коњу свеца који се повредио на мосту (ишчашио ногу) при чему Бог открива начин како да се коњ излечи. На пример: „Sv. Florijan je konj'če pasu, / je čriz skal'co radu, nog'co si je zvinu, / klicov je Boga Očeta, Sina in sv. Duha: / Pomagajte, da bo moja nog'ca zdrava! / Viš je vstov, skoču je, nog'ca je b'va zdrava.“¹⁰

У басмама су највише распротрањена три мотива: 1) одбројавање, 2) истеривање демона набрајањем делова тела, 3) терање у дивљи простор. Сви наведени мотиви могу се срести и у

⁸ Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Inštitut za slovensko narodopisje SAZU, Gradivo za narodopisje Slovencev, Ljubljana 1964, стр.185–186.

⁹ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.361–362.

¹⁰ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.267.

једној басми, али су чешће присутни као основа посебних бајаличких текстова.

Мотив „одбројавања“ среће се у 13 басми. Најчешће се одбројавање врши од 9 до 0 (у 9 примера), затим од 8 до 0, од 70 до 0, од 77 до 0, од 99 до 0: „Koliko je uredov? Jih je *devet*? Ni jih *devet*, jih je *osem* ...“; „Sveti Blaž je imu *uosem* bratov, od 8 je pršlo 7, ...“; „Seč, seč, / vas je *sedemdeset*, / vas je ne *sedemdeset*, / vas je *šestdeset* ...“; „Protini, protini, či vas je *sedemdesetsedem*, naj vas bode *sedemdeset* ...“; „Če vas je 99, naj vas bo 90 ...“

Истеривање демона кроз набрајање делова људског тела познато је и у заклинањима на црквенословенском језику, као и у басмама многих народа. Обично се демон тера почев од *главе* па до *ногу* (глава се схвата као *почешиак* а ноге као *крај шела*), или пак од унутрашњости тела (кости, месо) до спољних делова (кожа, длака), што се може означити и као терање од *центра* ка *периферији* тела, а затим у спољни простор: „Ja vas *preganjam* ... *Vö z temena*, / *vö z čela*, / *vö z zimic*, / *vö z oči*, / *vö z lalok*, / *vö z zob*, / ...“; „Ti hud *pejd vn s tega mesa*, / *s tega mesa v tenko kožco*, / *s tenke kožce v tenko dlačco*, / *s tenke dlačce v tenko travco*, / ...“

Терање демона у дивљи простор најчешће се јавља у завршницама басми. Међутим, често се целе басме састоје једино од таквих терања: „*Bodi ramar*, ali *ramarka*, / *pojdi na javor*, / *žez javor na list*, / *čez list na planino*, / *kjer noben zvon ne zvon*i, / *nobena rit ne sedi*, / *noben ogenj ne kuha*, / *nobena usta ne jedo*. / *Tam ti prebivej*, / *tu nimaš kaj iskati!*“¹¹

V. Möderndorfer у својој збирци наводи и четири варијанте такозване „дијаложке басме“ која је присутна код свих јужнословенских народа, али и шире. Обично у оваквим бајањима осим болесника и бајалице учествује још једно лице, са којим бајалица води дијалог: „– *Kaj pšes?* – *Šen pšem!* – *Beži šen*, da *te v stopi opšem!*“¹²; „– *Franc*, *kaj sekaš?* – *Aslo!*“¹³; „– *Kaj delaš?* – *Žiladnik preganjam!* – *Le preženi ga*, da *ne bo več mučil!*“¹⁴; „– *Kaj delate?* – *Kuham živo meso!* – *Vog daj*, da *bi se dobro skuhalo!*“¹⁵

Веза између словеначких и јужнословенских бајања види се у још неким заједничким елементима. На пример, обраћање месецу да ослободи човека неке болести, мада је то и један од општих словенских мотива: „*Misec*, *misec!* / *Kade si mi bival?* / *Zad gore san slezene prebijal*. / *Prebij je i meni!*“¹⁶; „*Mladi mesec*, *po-*

¹¹ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.129.

¹² Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.43.

¹³ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.258.

¹⁴ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.342.

¹⁵ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.365.

¹⁶ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.166.

mladi me! / Kada tebe zmija ujela, mene glavica pobolela! “¹⁷ Jedno од заједничких (и општих) места јесте указивање на нека обележја болести – одакле је дошла, какве је боје и сл.: „...Odhajajte, odkodegodi ste prišli, / či ste prišli od vötrov, / letite na vtre, / či ste prišli od vode, / letite na vodo, / či ste prišli od ognja, / letite na ogen, či ste od smetišča, od prepelišča, / odhajajte na smetlišča i prepelišča, / či ste od čarnih logov, / letite na čarne loge, na zeleni grmič ... “¹⁸; „Mrena! / Če si ti ta bela, če si ti ta rdeča, / če si ti ta krvava, če si ti ta mesena, / če si ti ta steklena, / ... “¹⁹ итд.

У Белој крајини записане су басме које по свом садржају одуарају од примера који се срећу у другим словеначким крајевима. Њих су, по свој прилици, донели досељеници Срби. Оне показују сличности са басмама Срба граничара у Хрватској. О томе сведоче и ови примери: „Na polju so tri stezice, / po njih gredo tri device, / v rokah nosijo tri metlice, / z njimi izganjajo tri krvave poganice. / Prva bistri, druga čisti, / tretja poganja poganice iz N. N. očesa“²⁰; „Urošnjak je na pragu, / urošnjica pod pragom. / Ako si urošnjak, / izpal ti kriljačiček, / ako si uročica, / izpal ti venčiček! “²¹

У више варијаната код V. Möderndorfera јавља се и басма од уједа змије, са светим Шенпасом.

Такође у више варијаната заступљена је и басма против крвављења, са мотивом *pri vodеничара – dege, оца и сина*, који су успешно зауставили воду: „So b’li trije malnarji: / Oče malnar, sin malnar, sinov sin malnar. / Šo ustavili to tekočo vodo. / Tudi jest tebi ustavim to krvavo žilo ... “²² Ова басма се не јавља код других Јужних Словена, и могуће је да она потиче из немачког фолклора (као превод).

У књизи *Ljudska medicina pri Slovincih* V. Möderndorfer наводи и како се у разним словеначким крајевима назива *бајање (бајаши)*. Поред књижевне форме *zagovor*, као синоними се јављају: у Корушкој – *ventuanje, pananje, sarotenje, dovžebiranje, bolezen odmodliti*; у Белој крајини – *razgovarjanje*; у Прекомурју – *čtenje, zapretki*; у околини Кочевја – *izgovori, iztire*; у Фраделу – *zgovor, zagovor*; у Теру – *besidati*; у Будигоји – *zapretiti*, итд.²³

Осим бајаличких текстова поменута књига V. Möderndorfera садржи описе многобројних магијских поступака који се примењују у народном лечењу, као и преглед других средстава у

¹⁷ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.197.

¹⁸ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.183.

¹⁹ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.377.

²⁰ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.378.

²¹ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.362.

²² Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.243.

²³ Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр.285.

народној медицини. Она представља добру основу за свеобухватно сагледавање ове области културе код словеначког народа.

Корисну грађу о народним бајањима у Добрепољској долини између два рата објавио је Antun Mrkun²⁴, а седам басми из Боровнишке околине публиковао је J. Lokar.²⁵ Поред осталог, први аутор наводи који се свеци и од којих болести сматрају заштитницима човека: *Mater božjo* – за све болести, *sv. Roko* – за болести ногу, *sv. Anton Padovanski* – за болести људи и животиња, *sv. Lucija* – за очне болести, *sv. Polona* – за болести зуба, *sv. Ana* – за женске болести и да би жене добиле децу; *sv. Valentin* – „božjast“ код деце, *sv. Erazmo* – за болести трбуха, *sv. Blaž* – за болести грла, итд. Све ово говори о јакој хришћанизацији народне традиције бајања код Словенаца, а самим тим и на одговарајуће усмерење бајаличких текстова.

Запажене радове о историји и структури бајаличких текстова код Словенаца написао је Ivan Grafenauer. Нарочито је обратио пажњу на зборник бајања и молитви *Duhovna bramba*,²⁶ који је постао део народне традиције, јер је преписиван и мењан. Овај зборник, као и сличан спис под називом *Kolomonov žegen*, у великој мери је потиснуо изворне облике народних бајања код Словенаца.

Значајан рад I. Grafenauera односи се на истраживање везе најстаријих словеначких басми са древним немачким басмама, као и на утврђивање основних структурних облика бајаличког текста.²⁷ Он је поделио басме на два типа: *једночлане* и *двочлане*. Под једночланим подразумева магијске наредбе упућене демонској сили, а под двочланим, приповедање о неком догађају који се, по аналогiji, упоређује са тренутном ситуацијом. Затим је на компаративан начин приступио историји развика оба типа басме. Прво је анализирао пример басме *од ишчашења*, наводећи најстарије њене помене код више европских народа и упоређујући их са словеначким примерима. Сви примери су дати у оригиналу и у преводу на словеначки језик. Посебно је пажњу обратио на питање *народно* и *хришћанско*, то јест на однос структуре и њеног значења према променљивим елементима који је чине, као што су носиоци радње и сл. И једночлана басма је такође представљена у индоевропској перспективи.

²⁴ Anton Mrkun, *Ljudska medicina v Dobropoljski dolini*, Etnolog, X–XI, Ljubljana 1937–1939, стр.1–10.

²⁵ J. Lokar, *Nekaj zagovorov iz borovniške okolice*, Etnolog, XV, Ljubljana, 1942, стр.96.

²⁶ Ivan Grafenauer, *O „Duhovni brambi“ in nje postanku*, ČZN, IV, Maribor 1907, стр.1–70.

²⁷ Ivan Grafenauer, *Najstarejši slovenski zagovori*, ČZN, XXXII, 1937, стр.275–293.

Мада је писана пре више од пола века, научна студија Ivana Grafenauera *Najstarije slovenske basme* и данас је актуелна. Она је претеча истраживања која народну басму посматрају као значајан део индоевропске митско-поетске традиције. Ширина и документованост који одликују овај научни рад нису поновљени у јужнословенској научној литератури која има басму за предмет истраживања.

Кратак осврт на бајања, у оквиру своје књиге о словеначкој народној култури, дао је и Vilko Novak.²⁸

Последњих двадесетак година више аутора је својим радовима обогатило сазнања о словеначким басмама и бајањима. Бавећи се описом народних обичаја Словенаца у Корушкој, Pavle Zablatnik је изнео и неколико примера народних бајања. Тако се у једној басми, коју је он објавио, смењују *хришћански* и *иагански* елементи: а) „Pomaj, Bueh Uoča, ормај, Bueh Sin, pomaj, usmilani Ježeš in vaš svete krstni patron ...“; б) „Pojdi na ta visoke plaine, kjer nobena tica ne obleti, noben zvuen ne buči, ...“²⁹ У свом осврту на представе о уроку P. Zablatnik у поређењу користи податке о овој болести из других народа.³⁰

Једну варијанту басме од уједа змије објавио је Milko Matičetov.³¹ Реч је о древном апокрифном садржају, у коме се приповеда о сусрету Бога са демоном. Демон открива своје зле намере, а Бог га у томе спречава. У поменутој басми заједно путују „Gospobuk“, „svete Sampjere“ и „svete Sampawle“ а срећу „invalanjano kačo“. Три варијанте из овог круга басама објавио је и Pavle Merkù, у својој књизи о веровањима и фолклору Словенаца у Италији.³² У његовим примерима Бог и свети Петар на путу срећу змију, или, како је тамо наведено: „čeren muža“, „strahovitnega moža“, „ednaa hudega človeka z rogastim jezikon“. Змија открива своју моћ и каже: „Jast iman deviedesiet strupienih žil: kamer jest z mojim rogljen dotaknen, use muore strupieno postat.“³³

Pavle Merkù је у поменутој књизи објавио 20 бајаличких текстова, заједно са њиховим преводом на италијански језик. Поред хришћанизованих заклинања и поменутих апокрифних са-

²⁸ Vilko Novak, *Slovenska ljudska kultura*, Ljubljana 1960, стр.257, 266.

²⁹ Pavle Zablatnik, *Iz ljudske medicine pri koroških Slovencih*, Traditiones, I, Ljubljana 1972, стр.182.

³⁰ Pavle Zablatnik, *Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navade na Koroškem*, „Mohorjeva založba“, Celovec 1982, стр.17–25.

³¹ Milko Matičetov, *Rezijanski zagovor proti kačjemu strupu* – Traditiones, I, Ljubljana 1972, стр.186.

³² Pavle Merkù, *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji*, Trst 1976, стр.45, 71, 91, 106–107, 137, 149, 199, 256, 321, 367, 427, 428.

³³ Pavle Merkù, *наведено гело*, стр.106–107.

држаја, овде се среће и познати мотив „одбројавања“ од девет до нуле, као и истеривање болести именовањем делова тела.

Значајан допринос познавању магијских облика народне медицине дала је својим радовима и Марија Макарровић. Истражујући ова и слична питања код словеначког живља у Истри, она је записала и пет краћих басми, од којих се једна не уклапа у уобичајену слику која важи за бајаличке форме у Словенији.³⁴ Она гласи: „Sv. Lucija je zgodaj vstala, / belo se oblekla, / belo se umila, / bele vole oklenila, / belo drevo vzela, / črno žito vsejala, / belo zraslo. V imenu božjem in svete Lucije.“³⁵ Ова басма (од очне мрене) везује се за балканску традицију бајања и могуће је да је преузета од романског становништва у Истри.

У књизи *Strojna i Strojanci* Marija Makarovič наводи 10 басми од различитих болести које је записала у корушким планинским селима и 7 басми које је узела из једног рукописа – књижице.³⁶ И овде се јављају познати мотиви: „одбројавање“ од девет до нуле, или од три до нуле, затим апокрифни сиже о сусрету Бога и демона, итд.

Такође и у књигама *Predgrad i Predgrajci*³⁷ и *Črna i Črnjani*³⁸ Marija Makarovič описује више магијских поступака у лечењу и наводи кратке басме.

Мотив „одбројавања“ присутан је и у једној од три наведене басме у књизи *Zmage Kumer Od Dolan do Šmohora*.³⁹ Занимљиво је изједначавање атрибута болести са атрибутом простора у који се болест тера, што се види у следећем примеру који је записала Z. Kumer: „Ti čudna skrnina, / huda đavjina, / idi na strme skale, / na vsoke gore, / tam ti piskej, / tam ti griži, / pa mene na griža več!“⁴⁰

У своју књигу *Slovenske narodne molitve* Vilko Novak унео је и народне басме.⁴¹ Књига пружа могућност уочавања сличности и разлика између молитви и басми.

³⁴ Marija Makarovič, *Ljudsko zdravstvo – na primeru Podpeči v Istri*, Zdravstveni vestnik, 46, № 2, Ljubljana 1977, стр.125–128.

³⁵ Marija Makarovič, *наведено дело*, стр.127.

³⁶ Marija Makarovič, *Strojna in Strojanci. Narodopisna podoba koroške hribovske vasi, „Založba Mladinske knjige“* 1982, стр.398–406.

³⁷ Marija Makarovič, *Predgrad in Predgrajci. Narodopisna podoba belokranjske vasi, „Kresija“*, Ljubljana 1985, стр.435–438.

³⁸ Marija Makarovič, Ivan Modrej, *Črna in Črnjani. Narodopisna podoba koroškega delavskega naselja do druge svetovne vojne, Črna na Koroškem* 1986, стр. 400–402.

³⁹ Zmaga Kumer, *Od Dolan do Šmohora. Iz življenja Žiljanov po pripovedovanju domačinov, „Mohorjeva družba“*, Celje 1981, стр. 98–100.

⁴⁰ Zmaga Kumer, *наведено дело*, стр.99.

⁴¹ Vilko Novak, *Slovenske ljudske molitve, „Družina“*, Ljubljana 1983, стр.556.

Посебно занимљиво и драгоцено дело о народном лечењу у Прекомурју јесте књига Joža Zadavec.⁴² То је разноврсна и грађом богата књига, која садржи описе многих облика народног лечења, а такође и 34 басме. Највише је заступљено басама од урока („vörki“) и од главобоље („šüši“), по 10 за сваку од ове две болести, а затим од реуме („seči“) – 5, дечје болести која се назива „mraki“ (што би одговарало српском „ноћнице“) – 3, од црвеног ветра („šen“) – 2, од јечмичка („ješten“) – 3, и једна од костобоље („protin“).

Од мотива у басмама Прекомурја највише се јавља тзв. „одбројавање“ – чак 17 пута (од *девети* до нуле – 8 примера, од *деведесет девети* до нуле – 2 примера, од *десет* до нуле – два примера, од *седамдесет седам* до нуле – 2 примера, од *седамдесет* до нуле – 1 пример, од *йеи* до нуле – 1 пример, од *једанаесет* до нуле – 1 пример). Овде се срећу и други мотиви карактеристични за словеначки простор: истеривање болести пребројавањем делова тела; разврставање болести по месту одакле је болест дошла; терање болести у дивљи простор; вођење дијалога.

Историјом развоја бајаличке традиције код Словенаца, од првих писаних помена па до данас, бави се Милан Доленц. Он је пронашао и описао 227 словеначких лекаруша у којима се налазе и бајалички текстови.⁴³ Поред тога, Доленц је започео и састављање обимног зборника у коме се наводе басме и њихове варијанте код многих народа Европе. За многе словеначке басме пронашао је изворе у латинским или немачким примерима. За ову сврху он је прикупио око 700 бајаличких текстова који се односе на шездесетак болести код људи и стоке. Његов рукопис до 1990. није био објављен.⁴⁴

⁴² Joža Zadavec, *Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju*, „Pomurska založba“, Murska Sobota 1985.

⁴³ Milan Dolenc, *O dozdaj zbranih ljudskomedicinskih rokopisih*, – Traditiones, 4, Ljubljana 1977, стр. 248–258; *Bibliografija rokopisnih ljudsko-medicinskih bukev in zapisov s slovenskega etničnega območja*, Slovenski etnograf, XXXI (1983–1987), Ljubljana 1988, стр. 31–73.

⁴⁴ Milan Dolenc, *Vradžbine na slovenačkom etničkom području*, *Acta historica medicinae, stomatologiae, pharmaciae, veterinae*, XXV, 1–2, Beograd 1985, стр. 101–106.

Љубазношћу господина Милана Доленца имао сам прилику да се упознам с рукописом његове необјављене књиге, на чему му и овом приликом захваљујем.

Захвалан сам и колегама Института за словенско народописје SAZU за добар пријем и помоћ у раду.

ЗАВРШНА РЕЧ

I

1. Народна бајања су комуникативни систем посебне врсте који једино познаје бајалица. Она је у бајању носилац активности којом се супроставља демонској сили, или стоји насупрот њој.

Две су најважније групе бајалица: а) оне које наслеђују знање бајања од претходника по рођачкој линији; б) оне које су „одабране“ од неких сила – вила, светица и сл., којима је „наређено“ да бају.

Бајалице из прве групе демонску силу обично терају својом душом која излази из њих и бори се против те силе. Зато оне некад у басмама називају себе „лакодушнице“. Друге своју улогу често схватају као „преговарање“ и тражење милости од својих „посестрима“ самовила које се сматрају узрочницама неких болести код људи.

Цењене су старије жене-бајалице, које су „чисте“ и немају могућност рађања. Оне су на тај начин изашле из круга осталих жена, чиме су добиле додатно обележје, погодно за преузимање улоге медијатора између људи и не-људи.

2. Демонска или нечиста сила може се јавити у различитим облицима: као антропоморфно биће (а), као ветар (б), као црв (в), или као гневне самовиле (г); иначе се сва демонска бића деле на „ветровита“ и „црволика“. Уочава се да ова бића прелазе границу која постоји између дивљег и социјалног света, кад измакну чуварима – *вуковима*, с једне стране, и *исима* с друге, и улазе у људски род.

Постоји блиска веза између демонске силе и мртвих – неки демони потичу од умрле некрштене деце, од утопљеника и сл.

Посебно место има човек са „урокљивим очима“, што је, у ствари, демонска особина. Он може да поруши целокупност других бића и да тиме пружи могућност уроцима из туђег света да се населе у њих и да их муче.

3. Басма је језички инструмент чији је циљ да изазове промену – да врати нарушени поредак. Она то најчешће чини на симболичан начин, грађењем неког паралелног модела, којим се постојеће стање преводи у друго – жељено стање. Томе треба да допринесе и магијска процедура.

Басме се, по намени, деле на: медицинске (а), привредне (б) и басме за друштвени живот (в).

По структури, бајалички текстови могу бити: бајаличке фразе (а), бајаличке молитве (б), заклињања (в) и басме (г).

Постоје устаљени актери сижејног догађаја басме. То су: 1) човек који страда, 2) човеков демонски противник, 3) човеков чудесни помоћник, 4) човеков избавитељ, 5) помоћници избавитеља.

4. Уз басму се најчешће употребљавају и неки предмети у бајању. Они могу да буду део поруке исказане на другом, невербалном коду, или могу да илуструју (да покажу очигледним) намере бајалице.

У прву групу спадају предмети као што су: со, јаје, брашно, предмети везани за ватру и огњиште, „мртвачки предмети“, делови животиња и биљака, метали, предмети за „преокретање“ – кашике, за предење и ткање и сл. Другој групи припадају оштри предмети, предмети са запахом, за чишћење и сл. (црнокораст нож, секира, трн, бели лук, тамјан, итд.).

5. Бајања прати и посебан „гестовни језик“, то јест одређени видови понашања. Многи од тих видова имају супротан знак у односу на уобичајено понашање – ћутање, свлачење, пљување, псовање, облачење одела наопако. Многи поступци у бајању имају митолошко значење (*ћрвљачење* и *мерење*) или, пак, исказују став бајалице према нечистој сили (*ћрвљење* и *даривање*).

6. У народној култури балканских Словена време није неутрална категорија, већ живи организам који обухвата човека и сав видљиви свет и који утиче на исход свих догађаја. Тај „организам“ има своју меру трајања, после које се распада, да би се затим поново обновио. По том ритму обављане су најважније људске делатности и изграђена је социјална сфера.

Постоје посебни сегменти времена који су значајни за обављање обредне праксе и који су у односу на дужину трајања распоређени по следећем низу: годишњи круг или календарско време; време према положају месеца; дани у недељи; време дан – ноћ.

Најважнији годишњи празници који симболизују крупне промене јесу Божић, Ускрс и Ђурђевдан. За њих се везује „јак“ време почетка или „препорођено“ свето време. То је и време контакта живих и мртвих, па према томе и повољна прилика за „сазнање“ будућности путем гатања.

Обављање многих обреда везано је за положај месеца. Магијски поступци намењени изазивању неког рушења или уништавања обављају се у време пуног месеца, док се поступци за изазивање увећавања богатства и оздрављење врше у време младог месеца. За припрему неких магијских средстава бира се време помрачења месеца.

Постоји веровање да су неки дани у недељи срећни а неки несрећни. То зависи од положаја дана у седмици као целини: срећно је почетно (које расте) а несрећно је крајње (које нестаје). Такође, обично су срећни парни дани а несрећни непарни. Неки дани су персонификовани (среда, петак, недеља, а негде и субота). Важно је напоменути да се почетак дана није везивао за јутро, већ за вече претходног дана.

У јединици времена дан–ноћ, за обреде су од посебног значаја три сегмента времена: рана зора (пре сунца), вече (после заласка сунца) и ноћ (најчешће тзв. „глуво доба“). Они су сматрани повољним временом за контакт с демонима (ради њиховог терања или дозивања).

За бајања се бирају и посебно означена *месџа* која имају симболичку вредност. Она по правилу представљају границу између *своџ* и *џуђеџ* простора, почев од *оџњиџџа*, преко *џраџа*, *сџрехе*, *оџраде* до *џранице аџара*. Она може бити исказана и као граница између *којна* и *воде* (поред *бунара*, *реке*, *извора*, *воденице*, *на мосџу*). Та места могу бити бирана и по обележју „чисто“ и „нечисто“: *џубриџџе*, *свиџац*, *дрвљаник*, *џробље*, *џде кокошке слеђу са сегала*. Такође су погодна за бајање и места на којима је присутна нека вертикална оса: *димњак*, *сџоџер*, *дрво*, *камен*.

7. Без обзира на различите утицаје и порекло, народна бајања су постојан симболички систем који је најчешће изграђен уз помоћ неколико бинарних опозиција, као што су: почетно/крајње, затворено/отворено (унутра/споља), горње/доње, десно/лево, напред/назад, блиско/далеко, своје/туђе. На тај начин је пружена могућност „превођења“ једних кодова на друге. Тако у тај хармонични систем улазе *човек*, *време* и *џросџор*, *живоџиње*, *биљке*, *боје*, *бројеви* подвргавајући се логици разврставања и вредновања: човек је исто што и космос и обрну-

то, мери се категоријама времена и простора, а у исто време те категорије добијају снагу живих сила, он „размешта“ животиње и биљке, и у исто време цео тај (свој) ред може да искаже бојама и бројевима. У том систему посебно место заузимају *медијатори*, бечузи који спајају и раздвајају две супротности – чисто и нечисто, светло и тамно, људско и нељудско, своје и туђе. Медијатори не нарушавају бинарни систем, они га само предметљују, то је ничија земља. То већ значи да није ни људска, односно своја, па се медијаторски облици могу сврстати у други („негативни“) члан опозиције. Такви медијатори су – на плану *виђења човека* – *јојас*; на плану *времена* – зора, вече, среда, субота, мена месеца, свети Јован; на плану *просјора* – праг, огњиште, дрвљаник, на плану *живојиња* – пас, вук, квочка; на плану *биљака* – повијуше, конопља и лан; на плану *боја* – црвено и сиво; на плану *бројева* – три и девет.

8. Народна бајања пружају изванредну могућност за откривање логике стварања симболичких форми које леже у основи традицијске културе и које се остварују у њеним различитим видовима. Она су кључ за разумевање модела света што га је човек изградио и по којем се понаша а да при том не зна ни ко га је изградио ни да ли га је уопште изградио. Јер, градећи такву слику, човек непрекидно и себе у њу уграђује.

II

1. Вишегодишњим истраживањем овог питања прикупљена је грађа из писаних извора, објављених и необјављених, чији број прелази 550 јединица. У овој грађи налази се око 2 650 бајаличких текстова и неколико хиљада описа разних магијских поступака. Она није равномерно распоређена код свих јужнословенских народа, јер и бајања нису очувана код свих подједнако. Највише их је посведочено код Срба – у Србији око 1 540, а у целом српском народу око 1 680. У прегледаној бугарској грађи пронађено је око 350 бајаличких текстова, у Словенији – 310, Хрватској – 220 (од тога српских примера око 60), Босни и Херцеговини – 120 (највише код Срба), Македонији – 80, Црној Гори – 40.

2. Бајања су се најслабије сачувала код Хрвата. Поменути број од 160 примера (на који се могу додати двадесетак примера из Босне) чини и стотинак примера које је у Славонији за-

писао Ј. Ловретић, а који се не могу сматрати потпуно изворним. Под снажним утицајем Католичке цркве бајања су овде замењена другим облицима – апокрифним заклинањима, народним молитвицама и сл.

3. Од заједничке јужнословенске традиције бајања највише су се удаљили Словенци. Ако се изузме неколико примера препознатљивих јужнословенских облика, посведочених у Белој Крајини (које су донели Срби досељеници из времена војне границе), све остало су средњоевропске форме. Снажан утицај извршила је немачка „пучка“ књижевност. Тако је једна од најраспрострањенијих басми басма од уједа змије, у којој се као сижејни лик појављује, свети Шенпас. Без обзира на близину латинске културе, где овај светац носи име Sanctus Passus, у Словенаца је преовладала немачка форма овог имена – Schönpass.

4. Најшире гледано, народна бајања код Јужних Словена подељена су у две зоне: а) балканску и б) средњоевропско-хришћанску. Граница између ових зона је у Хрватској.

5. Два облика бајања распрострањена су у обе зоне. То је такозвано „одбројавање“ (најчешће од 9 до 0) и „дијалогска басма“. Оба облика су саставни део индоевропске традиције бајања.

6. Најраспрострањени облици за бајање у „балканској“ зони, а који се срећу код свих јужнословенских народа у овим крајевима јесу: „урок на прагу – урочица под прагом“, „у урока два ока – огњено и водено“, „три чувара болести – нем, глув, слеп“, „три сестре с метлама истерују болест“, „позивање квочке с пилићима као помоћника против болести“, итд.

7. Код Бугара се јављају исти облици бајања као код Срба. Већи део заједничких форми код Срба распрострањен је у источним и јужним крајевима Србије, Поморављу и Војводини.

8. Код Срба се могу уочити две зоне бајања: централна балканска и динарска. Прва је изузетно богата бајаличким формама и она је највише заступљена. Друга зона се може омеђити на основу двају прототипова бајаличких текстова – басме од уједа змије („земља земљу љуби“) и басме против градоносних облака – („девојка родила дете и пеленама покрила поље“). Ова два садржаја, у различитим варијантним облицима, срећу

се у Херцеговини, Босни, западној Србији, Шумадији, Црној Гори, Косову и Метохији и у уском појасу допиру до Ђустендила у Бугарској. У овој зони је распрострањен и култ тисовог дрвета као заштитника од демонске силе. За прву наведену зону карактеристичне су басме: „чудан човек иде у чудну гору, прави чудан тор, музе чудне овце, итд“, „човек се убо на глогово трње и змијине кости и плаче гласом до неба, сузом до земље“, „молитва Герману (Церману) да врати градоносне облаке“, итд.

9. На бајања код јужнословенских народа утицала је у различитом степену и писана магијска књижевност (апокрифне молитве, заклинања, магијски записи и формуле). Препознатљива су три правца утицаја: византијски (преко грчког језика), романско-германски (преко латинског и немачког) и исламско-оријентални (преко турског и арапског језика). Византијски утицај се поклапао са границама Православне цркве и те списе, који су имали магијски садржај, ширила су (и преводила) свештена лица. Овим путем су ушла три главна садржаја поставши саставни део народне традиције: „сусрет свеца са злим бићем – нежитом“, „светац хвата девојку (или више девојака) која је дошла из мора да мучи људски род и натера је да му открије своја имена“, „свети човек са светом секиром иде да сече свето дрво за цркву и секиром тера демона“. Компаративна грађа показује да су ово врло стари садржаји који су у византијску културу ушли из традиција блискоисточних народа, а преко касне антике.

Тип бајаличког текста „од нежита“ често се среће код Хрвата и Словенаца, али је овамо најчешће доспео преко латинских текстова, с тим што се уместо нежита јављају друга демонска бића. У „динарској“ зони и у Хрватској распрострањен је апокрифни садржај „о злој жени која није хтела да удостоји гостопримства Бога или свеца давши му за вечеру јечмен хлеб, а за спавање бобову сламу и камен место јастука“. Варијантама овог садржаја најчешће се бајало против уједа змије.

Преко Немаца у западније крајеве дошао је и апокрифни садржај „како се свецу повредио коњ на мосту“ са веома старом формулом која обично гласи: „да се састане месо с месом, крв с крвљу, жила са жилом“ и сл.

Муслиманска традиција бајања налази се у оквирима српско-бугарских образаца. Незнатне разлике потичу од оријенталних утицаја и оне су, углавном, лексичког карактера.

10. У народну традицију бајања ушле су и магијске формуле које су преписиване без познавања њиховог значења. Код њих је уочљива идеја „повратности“ – састављања почетка и краја, чиме се ствара слика „окретања“ и „прекидности“ – магијска формула личи на одапету стрелу која се више не враћа на лук. Тиме се бајач штити од демона, јер је комуникација између њих двоје једносмерна – демон свој гнев може исказати једино на самом себи.

ИЗАБРАНА БИБЛИОГРАФИЈА
НАРОДНИХ БАЈАЊА ЈУЖНОСЛОВЕНСКИХ
НАРОДА

БУГАРИ

Божов, СД., *Баяниѧ, врачуваниѧ и лекуваниѧ. Оѡ Неврокојско*, СБНУ, XII, 1895, стр.145–150.

Вълчинови, Ц. и В.Л., *Баяниѧ, врачуваниѧ и лекуваниѧ. Оѡ Софийско*, СБНУ, VIII, 1892, стр.153–156.

Гинчев, Ц., *Баилки. (Оѡ сборникъ-ѡъ на Ц. Гинчева. Слушани оѡ Велика Димовиѧ Гошева в Караѧач)*, Обшт труд. Повременно книжевно списание, II, Болград 1868, стр.69–72.

Гълъбов, С., *Баяниѧ, врачуваниѧ и лекуваниѧ. Оѡ Пловдивско*, СБНУ, IX, 1893, стр.137–140.

Дечева, Л., *Еѡноѧрафски маѡтериали оѡ с. Смедово (Преславско)*, Известия на семинара по славянска филологиѧ при Университета в София, VII, 1931, стр.424–428.

Димкова, Г., *Народни лечиѡелки – баячки*, Български фолклор, VI, св. 2, София 1980, стр. 53–63.

Димкова, Г., *Сѡрукѡура на българскиѡе еѡически баяниѧ*, Годишник на Висшиѧ педагогически институт в Шумен, Филологически факултет, т. ХІА, 1987, стр.81–105.

Захариев, И., *Камениѧ. Геоѧрафско-еѡноѧрафско изучаване*, СБНУ, XL, 1935, стр.412–416.

Илчева, М., *Баяниѧ, врачуваниѧ и лекуваниѧ. Оѡ Орхане*, СБНУ, IV, 1891, стр.95–97; V, 1891, стр. 114–116; VI, 1891, стр.98–100.

Каров, Д.С., *Народни умоѡворениѧ из Одринско и Родоѡиѡе. Народна баяниѧ оѡ с. Широка лѧка*, Родопски напредѧк, 1908, VI бр.1, стр.30–32; бр. 8–9, стр.220–225.

Кузманова В., Коцева И., *Българска народна ѡезиѧ и ѡроза в седем ѡома*, т. VII, София 1983, стр.423–451, 545–556.

Любенов П.Ц., *Баба Еѧа или сборник оѡ различни верованиѧ, народни лекуваниѧ, маѡии, баяниѧ и обичаи в Кюсѡендилско*, Търново 1887, стр. 37–59.

- Любенов, П. Ц., *Самовили и самогиви*, София, 1891, стр.4–14.
- Любенов, П. Ц., *Сборник с разни народни умотворения из Кюстендилско*, София, 1896, стр.1–3.
- Маджаров, П., *Баяния и заклинания в рейертоара на една носителки на фолклор от източния дял на Сиранджа*, Български фолклор, IV, кн.1, София 1978, стр.50–56.
- Мирчуски, С.С., *Баяния, врачувания, лекувания. От Широка-Лъка*, СБНУ, I, 1889, стр.90–91.
- Николова, П., *Народна баяния. Из с. Югово, Ситанимашка околия*, Родопски напредък, VIII, бр. 1, 1910, стр.28–30.
- Петрова, Л., *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей, Варна, 24 (39), 1988, стр.157–173.
- Попов, А., *Баяния, врачувания, гледания и лекувания. От Хаджиеллеската околия*, СБНУ, I, 1889, стр.78–90.
- Тенев, Т., *Баяния, врачувания и лекувания. От Чийоровци*, СБНУ, XVI–XVII, св. 2, 1900, стр.259–263.
- Тодорова, И., *Баяния и магии, От Тимок до Искър. Изследвания и материали*, София 1989, стр.61–77.
- Трифонов, Т., *Баяния, врачувания и лекувания. От Ловченско*, СБНУ, VII, 1892, стр.144; VIII, 1892, стр.156–159.
- Хайтов, Н., *Село Яврово (асеновградско)*, БАН, Етнографски институт с музей, София 1958, стр.172–175.
- Шишков, С. Н., *Баяния, врачувания и лекувания. От Ахър-Челебийско*, СБНУ, IV, 1890, стр.102–104.
- Conrad, J.L., *Bulgarian Magic Charms: Ritual, Form, and Content*, Slavic and East European Journal, vol. 31, № 4, 1987, 548–562.

МАКЕДОНЦИ

- Крстева, А., *Народната медицина во Железник*, Македонски фолклор, XX, бр. 39–40, Скопје 1987, стр.103–132.
- Матов, Д., *Баяния, врачувания и лекувания. От Велешко*, СБНУ, XI, 1894, стр.86–87.
- Никодиновски, Т., *Елементарните невогоди и болестите во народното творчество во Дебарца – Охридско*, Македонски фолклор, XVII, бр. 33, стр.229–233.
- Симић, С., *Дечије болести и нивно лечење. Прилог народној медицини из Крайова*, Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ, Загреб 1955, Н.З. 64, стр.1–21.
- Simić, S., *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ, knj. 42, Zagreb 1964, str.309–443.

Симић, С., *Чување живоџа. Прилоџ народној медицини у Крајџову*, Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ, Загреб 1954, Н.З. 51, стр.1–24.

Тановић, С., *Срџски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗБ, XL, 1927, стр.122–129, 226–246.

Тановић, С., *Урок, уручовајне*. (Из околине Ђевђелије), ГЕМ, IX, 1934, стр.31–45.

Цепенков, М.К., *Народни веровања. Деџски иџри*. Македонски народни умотворби во десет книги, кн. IX, Скопје, 1980, стр.139–146, 271–317.

МУСЛИМАНИ

Алић, А., *О бајанју код муслиманског џенскиња у Босни*, Одбор за народни џивот ЈАЗУ, Загреб № 216, стр.1–7.

Аземовић, З., и др. *У ријечима лијека има*. Зборник записа народних умотворина из Роџаја и околине, Роџаје 1987, стр.119–124.

Драгичевић, Т., *Гаџке босанске млађарије*, ГЗМ, XIX, 1907, стр.31–52.

Ђорђевић, Т.Р. *Зле очи у веровању Муслимана у Охридугу*, ГЕМ, IX, 1934, стр.1–29.

Кулиновић, М.Ф., *Нешто о народном празновјерју и лијеченју у Мухамедовца у Босни и Херцеговини*, ГЗМ, X, 1898, бр. 2, стр.503–530.

Филповић-Фабјанић, Р., *Народна медицина и народна веровања*, ГЗМ, Етнологија, XIX, 1964, стр.209–234.

Хаџи, А., *Живот и обичаји Муслимана у Босни и Херцеговини*, „Свјетлост“, Сарајево 1990, стр.108–112.

Њодџић, М.Н., *Нешто из дјевојачког свијета или: гатке и бајанја*, Бећар, IX, бр.13, 1908, стр.197–208.

СЛОВЕНЦИ

Барле, Ј., *Аест словенских заговора из године 1720*, Народна старина, XII, Загреб, 1933, стр.72–75.

Конрад, Ј.Л., *Slovene Oral Incantations: Topics, Texts, and Rituals*, Slovene Studies 12/1, 1990, 55–66.

Доленц, М., *Библиографија рукописних џудско-медицинских букев из записов с словенског етничнега обмоћја*, Slovenski etnograf, XXXI, 1983–1987, Вубљана, 1988, стр.31–73.

Доленц, М., *О доздај збраних џудско-медицинских рукописих*, Traditiones, 4, Вубљана 1977, стр.248–258.

Grafenauer, I., *Najstarejši slovenski zagovori*, ČZN, XXXII, 1937, str.275–293.

Kumer, Z., *Od Dolan do Šmohora. Iz življenja Ziljanov po pripovedovanju domačinov*, „Mohorjeva družba“ (Zbirka Naši kraji 4), Celje 1981, str. 98–100.

Lokar, J., *Nekaj zagovorov iz borovniške okolice*, Etnolog, XV (1942), Ljubljana 1943, str.96.

Makarovič, M., *Ljudsko zdravstvo – na primeru Podpeči v Istri*, Zdravstveni vestnik, 46, № 2, Ljubljana 1977, str.125–128.

Makarovič, M., *Strojna in Strojanji. Narodopisna podoba koroške hribovske vasi*, Založba Mladinske knjige, 1982, str.398–406.

Merku, P., *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji zbrano v letih 1965–1974*, Trst 1976, str. 45, 71, 91, 106–107, 137, 149, 199, 256, 321, 367, 427–428.

Matičetov, M., *Zagovarjanje pri dveh slovenskih književnikih*, Slovenski etnograf, III–IV, Ljubljana 1951, str.331–342.

Möderndorfer, V., *Ljudska medicina pri Slovencih*, SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana 1964.

Navratil, J., *Slovenske narodne vraže in prazne vere*, Letopis Matice Slovenske za leto 1885, str.117–183; 1886, str.62–106; 1887, str.88–167; 1892, str.121–177; 1894, str.138–201; 1896, str.1–46; itd.

Štrekelj, K., *Slovenske narodne pesmi iz tiskanih in pisanih virov*, zv. III, Ljubljana 1904–1907, str. 206–212.

Zabltnik, P., *Od zibelke do groba. Ljudska verovanja, šege in navede na Koroškem*, „Mohorjeva založba“, Celovec 1982, str.17–25.

Zdravec, J., *Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju*, „Pomurska založba“, Murska Sobota 1985.

СРБИ

Антонијевић, Д., *Алексиначко Поморавље*, СЕЗБ, LXXXIII, 1971, стр. 247–251.

Ardalić, V., *Vasme. Iz Bukovice u Dalmaciji*, ZNŽ, XVII, 1912, str. 357–364.

Беговић, Н., *Живот Срба граничара*, „Просвета“, Београд 1986, стр. 200, 255–297. (Прво издање 1887).

Бован В., *Народна књижевност Срба на Косову*, књ. 9. Говорне народне творевине, „Јединство“, Приштина 1980, стр. 63–72.

Vukanović, T., *Srbi na Kosovu II*, „Nova Jugoslavija“, Vranje 1986, str. 437–499.

Вукова браћа, СЕЗБ, L, 1934, стр. 9–48.

Грбић, С., *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗБ, XIV, 1909, стр.110, 122–134, 217–241, 346–352.

Грђић Бјелокосић, Л., *Из народа и о народу*, „Просвета“, Београд, б.г. стр. 205–281. (Први пут објављено у Мостару, прва и друга књига 1896–1897, трећа књига у Новом Саду 1898.)

Ђорђевић, В., *Народна медицина у Срба*, Српски летопис за годину 1872, књ. 114, Српска матица, у Новом Саду 1872, стр. 1–77 (Посебан отисак).

Ђорђевић, Д., *Живош и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗБ, LXX, 1958, стр.430, 558–559, 573–582, 688–704.

Ђорђевић, Д., *Живош и обичаји народни у Лесковачком крају*, Библиотека Народног музеја у Лесковцу, књ. 35, Лесковац 1985, стр.145–164, 219–246.

Ђорђевић, Т. Р., *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗБ, LIII, 1938.

Живковић, Г., *Народна медицина у околини Зајечара у XX веку*, ГЕМ, 48, 1978, стр. 469–497.

Златановић, М., *Народна бајања из јужне Србије*, Расковник, IX, бр. 33, 1982, стр. 221–258.

Златановић, М., *Ковчежић народног блага, Басме из Криве реке*, Наше стварање, XXV, св. 1–2, Лесковац 1988, стр.158–166.

Ивић, Д., *Басме записане између два рајша*, Расковник, XIII, бр. 50, 1987, стр. 62–67, XIV, бр. 51–52, 1988, стр. 27–34.

Јовић, Ј., *Српске народне бајалице (у источном крају Краљевине Србије)*, Босанска вила, XXIII, бр. 7, 1908, стр. 108–109, бр. 8, стр. 124–125.

Јуришић, Ј., *Неколико народних лекова, бајања и веровања из Бајточине (крагујевачке)*, ГЕМ, VI, 1931, стр. 35–42.

Кнежевић, С., *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ, 27, 1964, стр. 459–502.

Кнежевић, С., Јовановић, М., *Јарменовци*, СЕЗБ, LXXIII, 1958, стр.126–133.

Кошутић, В., *Чудан миш и змијине кости*, Књижевне новине, бр. 579, од 24. 3. 1979.

Крстић, Б., *Код Белог Брешка и око њега*, „Критерион“, Букурешт 1987, стр. 194–204.

Лазаревић, В., *Урок, урочи, урочица одрочи. Басме из Сјајног Левча*, Расковник, VIII, бр. 28, 1981, стр. 22–27.

Маринковић, Р., *Борба против грџа у Драгачеву*, Зборник радова Народног музеја у Чачку, V, 1974, стр. 145–175.

Марчетић, М., *Народна медицина и ветерина*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 314–325.

Мечанин, Р., *Нагазнице, наменице, неједнице. Басме из Драгачева*, Расковник, IX, бр. 32, 1982, стр. 8–10.

Мијатовић, С., *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗБ, XIII, 1909, стр. 264–460.

Милићевић, М., *Живой Срба сељака*, Београд 1867, стр. 71–127; друго издање 1894, стр. 261–333.

Милосављевић, С., *Обичаји српског народа из среза хомољског*, СЕЗБ, XIX, 1913, стр. 99, 106–112, 164, 214–237, 347–348, 397–401.

Мишковић, Ј., *Нешто из лекарства Рудничана*, Српски архив за целокупно лекарство, II, 1875, стр. 211–226.

Момировић, П., *Бајање у нашем народу*, ГЕМ, XIII, 1938, стр. 76–85.

Момировић, П., *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901–1951, Београд 1953, стр. 255–260.

М(ушицки), Б., *Српске народне басме. У Срему их скупио и описао*, Матица, V, бр. 13, 1870, стр. 310–311, бр. 14, стр. 333–335, бр. 15, стр. 358–359, бр. 16, стр. 382–383.

Николић, В., *Из Лужнице и Нишаве*, СЕЗБ, XVI, 1910, стр. 172–174, 273–278, 420–435.

Опачић–Ђаница, С., *Народне њесме, њословице и слике из живота и обичаја Срба на Кордуну*, књ. II, „Просвјета“, Загреб 1987, стр. 107–128.

Павловић, Ј., *Живой и обичаји народни у крајујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗБ, XXII, 1921, стр. 137–146.

Пауновић, П., *Сѣу, гѣушѣре, зелени гѣушѣре*. (О надрилекарству у селима Тимока) *Развитак*, X, бр. 1, 1970, стр. 58–67, бр. 2, стр. 87–95.

Петровић, А., *Народно бајање у неким селима у крајујевачкој Јасеници*, ГЕМ, VIII, 1933, стр. 84–90.

Пешић, М. С., *Ни ѣправе нису ко што некад беху*, Расковник, VII, бр. 26, 1980, стр. 61–74.

Раденковић, Љ., *Народне басме и бајања*, „Градина“, Ниш, „Јединство“, Приштина, „Светлост“, Крагујевац, 1982.

Раденковић, Љ., *Урок иде уз њоље. Народна бајања*, „Градина“, Ниш 1973.

Радовановић, Г., *Басме из сокобањског краја*. (Рукопис у својини аутора), Сокобања

Рајковић, Љ., *Здравац миришљавац. Народне њесме и бајалице из Тимочке крајине*, Зајечар 1978, стр. 260–286, 324–326.

Станимировић, В., *Басме из околине Књажевица*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325/13.

Тешић, М., *Народни живои и обичаји Пожешког краја*, Развигор, Пожега 1988, стр. 158–179.

Толстые, Н. И., и С. М., *Заметики њо славянскому язычеству*. 5. *Защита ои града в Драгачеве и других сербских зонах*, Славянский и балканский фольклор, Москва 1981, стр. 44–120.

Туцаков, Ј., *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљшког Тимока*, Посебна издања САНУ, књ. CCCLXXX, Београд 1965.

Foley, J. M., *Epic and Charm in Old English and Serbo-Croatian Oral Tradition*, Comparative Criticism, vol. 2, ed. E.S. Shaffer, Cambridge, 1981, 71–92.

Шкарић, М., *Живои и обичаји „Планинаца“ њод Фрушком гѡром*, СЕЗБ, LIV, 1939, стр. 138–142.

ХРВАТИ

Andrić, J., *Jedan pristup pitanjima uz slavenski pojam „nežit“*, „Croatica“, XXIII/XXIV, 1993, sv. 37–39, str. 9–37.

Bonifačić-Rožin, N., *Folklorna građa iz Imotskog i okolice* (1967), Rukopis Zavoda za istraživanje folklora u Zagrebu (ZIF), № – 933, str. 34–38.

Bonifačić-Rožin, N., *Folklorna građa Mračaja i okolice* (1960), Rukopis ZIF-a, № 345, str. 104–109.

Bonifačić-Rožin, N., *Folklorna građa iz okoline Zadra* (1954), Rukopis ZIF-a, № 260, str. 33–34.

Bonifačić-Rožin, N., *Folklorna građa iz Senja i sjeverne Dalmacije* (1954), Rukopis ZIF-a, № 274, str. 54–61.

Bošković-Stulli, M., *Usmena književnost*, Povijest hrvatske književnosti, knj. 1, Zagreb 1978, str. 146–149.

Bošković-Stulli, M., *Folklorna građa iz okolice Kostajnice* (1960), Rukopis ZIF-a, № 385, str. 152–154.

Čulinović-Konstantinović, V., *Aždajkinja iz manite drage*, „Logos“, Split 1989, str. 31–89.

Fortunić, V., *Iz narodne folklore o morama i vješticama te o urocima i vukodlacima*, Rukopis ZIF-a, № 192, str. 14.

Hovorka, O. Z., *Narodna medicina na poluotoku Pelješcu u Dalmaciji*, GZM, XII, 1900, str. 119–154.

Ivandić, Lj., *Pučko praznovjerje*, „Domovina“, Madrid 1965, str. 59–69.

Ivanišević, F., *Poljica. Narodni život i običaji*, ZNŽ, X, 1905, str. 287–295.

Ivić, D., *Bajanja i bajalice kao dio etnoveterine u Brotnju*, Hercegovina, 5, Mostar 1986, str. 139–165.

Ivić, D., *Običaji i vjerovanja u vezi sa zdravljem i bolestima stoke u Brotnju*, Hercegovina, 3, 1983, str. 263–267.

Kraüsel, N., *Folklorna građa iz okolice Metka* (1955), Rukopis ZIF-a, № 218, str. 111–135.

Kotarski, J. Lohor, *Narodni život i običaji*, ZNŽ, XXIII, 1918, str. 55–57.

Lang, M., *Samobor. Narodni život i običaji*, ZNŽ, XVI, 1911, str. 188–189; XIX, 1914, str. 206–212.

Lovretić, J., *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ, VII, 1902, str. 150–195.

Narodne drame, poslovice i zagonetke, Pet stoljeća hrvatske književnosti, knj. 27, MH–Zora, Zagreb 1963, str. 323–330.

Šetka, J., *Hrvatska pučka religiozna poezija*, Zbornik Kačić, III, Split 1970, str. 245–246.

ЦРНОГОРЦИ

Врчевић, В., *Народно сујевјерије или врачање, слушња и бајање*, Србадија, II, Беч 1876, св. 1, стр. 11–14, св. 2, стр. 25–27, св. 3–4, стр. 46–54, св. 5, стр. 70–76, св. 6, стр. 87–91; III, 1877, св. 1, стр. 15–19.

Дучић, С., *Живоӣ и обичаји ѿлемена Куча*, СЕЗБ, XLVIII, 1931, стр. 535–543.

Јововић, М., *Црногорски ѿрилози. (Из Бара и барске околице у ѿриморској нахији)*, ЗНЖ, I, 1896, стр. 99, 104–105.

Павићевић, М., *Народно благо из Црне Горе*, Вјесник Етнографског музеја у Загребу, III, 1937, стр. 168–174.

Радуловић, И., *Из народне медицине у околини Подгорице*, ГЕМ, VIII, 1933, стр. 52–58.

Ровинский, П., *Черногория в ея ѿрошлом и насѿоящем*, т. II СПб, 1901, ч. 2, стр. 517–518.

СКРАЋЕНИЦЕ ПЕРИОДИЧНИХ ПУБЛИКАЦИЈА

- ГЕИ – Гласник Етнографског института САНУ, Београд
ГЕМ – Гласник Етнографског музеја у Београду, Београд
ГЗМ – Гласник Земаљског музеја у Босни и Херцеговини,
Сарајево
ZNŽ – Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena, Zagreb
СБНУ – Сборник за народни умотворения и народопис, Со-
фия
СЕЗБ – Српски етнографски зборник, САНУ, Београд
ČZN – Časopis za zgodovino in narodopisje, Maribor

SUMMARY

Ljubinko Radenković

SOUTH SLAVIC FOLK INCANTATIONS

1.

The subject of this book is to illuminate folk incantations among South Slavs as an integral part of oral folk culture. One of the reasons why the problem has not been investigated sufficiently is because of the ban on disclosing the secrets of incantation to foreign persons. In addition to this, the problem was often examined within the framework of folk medicine or merely as oral creativity.

The basis of this investigation consists of published and unpublished ethnographic material from over 550 sources in all of the South Slavic languages. The material contains some 2650 incantatory texts and several thousand descriptions of various magic rites. In order to present a full picture of the problem, the most renowned sources in the Slavic languages were used, and, for the same purpose, during the many years of research on the subject, the author has been, besides Belgrade, to Ljubljana, Zagreb, Sarajevo, Sofia, Moscow, Warsaw, Lublin and Bratislava. In addition to this, the author uses his own fieldwork from eastern and central Serbia.

2.

Folk incantations are a specific form of the system of communication, comprising the following elements: a) conjurer – as the transmitter and b) demonic beings – as receivers of information. Also inclusive are three forms of transmitting information, which have been analyzed as three mutually linked symbolical languages: c) a permanently established verbal formula for incantation d) objects for incanting and e) established ritual behaviour. Another element of this system f) is a demand for

abiding by specific spacial and temporal conditions of incantation. All of these elements have been described and analyzed as separate chapters in the book.

There are two types of conjurer: 1) those who learn the craft from predecessors by line of kin (usually daughter from mother), 2) those who believe they were „chosen“ by some nonhuman beings (fairy or holy woman) who „order“ them to incant. Conjurers from the first group, when pronouncing certain incantations, often „pursue“ demonic beings with their soul. Therefore, in charms they are sometimes referred to as „lakodušnica“ (literally, one with a nimble soul) and their soul is compared to a hound who tears asunder a wild animal. Conjurers from the latter group perform their incantations by „negotiating“ with fairies or holy women, whom they consider as the agents of illness among humans.

Demonic beings are pictured as a) anthropomorphic, b) a wind and c) a worm. It is believed that these beings, for some unknown reason, cross the boundary dividing the wild from the social world and, having passed unseen by the guards – wolves on one side and dogs on the other – they enter the human genus and attack people.

There is a close connection between demonic beings and the dead – some demons originate from dead unbaptized children, from drowned persons etc.

The person with the power of the Evil Eye has a special place among the agents of illness.

An incantation is a linguistic instrument aimed at causing a desired change – most frequently restoring a disrupted order. This is usually done symbolically, by building a parallel model, desiring one condition to be transmitted to another.

By purpose, incantations are divided into a) medicinal (for healing various illnesses; b) economic (for hunting, against pests) and c) for social life (evoking love or hate, for a favorable court proceeding, etc.).

Structurally, incantatory texts can be divided into a) incantatory phrases (shortest forms of banishing illness or making threats); b) incantatory motifs (addressed to God, saints or other higher beings, as well as to demons); c) entreaties (requests to demons to move away from man, by calling for the power of God or a saint); d) charms (building a linguistic model of change).

The pronouncing of charms is accompanied by the use of some objects. They may serve two purposes: as part of a message expressed in another, non-verbal code or, to stress the intention of the conjurer. The first group includes salt, egg, flour, objects linked to fire, „objects of the dead“, parts of animals and plants, metal, objects linked to weaving and

spinning, etc. The other group contains sharp objects and those with a strong smell (knife in a black case, ax, thorn, garlic, incense etc.).

Special aspects of behaviour, which also have their own symbolics, form an integral part of incantation. Some of those forms present opposite behaviour compared to the usual, for instance, silence, expectoration, cursing, removing clothes, putting on clothes the other way around and so on.).

In early forms of culture, where folk incantations belong, time and space were seen differently from today.

Space in folk incantations is most often expressed by selecting a place to perform them, taking into account certain spacial standards in arranging the participants (for instance, facing the East, walking around a stone or church, crawling under a vine etc.).

As a rule, the places selected for incantation are those that present a boundary between one's own and another's space, starting from the hearth in the house, over the threshold, eaves, fence, to the boundary of the village. The boundary may be expressed as one between land and water: near a well, river, spring, watermill, on a bridge. Or places selected according to the standard „pure“ and „impure“: rubbish-heap, hog pen, woodpile, cemetery. Places with a vertical axis are also suitable for incantation: chimney, door-hinge, tree, stone. Some magic rites are performed near a church, or by the remains of a church in ruins. Every illness „requires“ a suitable place for incantation.

All of the aforementioned segments of incantation contain a consistent symbolical system which was most often built with the assistance of several binary oppositions, such as: beginning/end, closed/open, above/below, right/left, front/behind, near/far, one's own/another's. The system enables the „transposition“ of oppositions one into another. Thus folk incantations help in the discovery of logic in creating symbolic forms which lie at the basis of traditionary culture, i.e. they are the key to comprehending the archaic model of the world.

3.

According to the range of individual forms, folk incantations among the South Slavs are grouped into two zones: a) Balkan and b) mid-European. The boundary between these two zones extends through Croatia, where mixed forms are found. Almost a complete correspondence of incantatory texts exists among the Serbs, Bulgarians, Macedonians, Montenegrins and Moslems (Balkan zone), while the Slovenes departed the furthest from the common South Slavic tradition.

Two forms of incantation are widespread in both zones. The so-called „reverse counting“ (usually from nine to zero) and the „dialogue incan-

tation“. Both forms are an integral part of the Indo-European tradition of incantation.

The most widespread charms in the Balkan zone are recognizable by their motifs: 1) „urok (male demon) on the threshold – uročica (female demon) under the threshold“; 2) „two eyes in the Evil Eye – fiery and watery“; 3) „three guardians of illness – the mute, deaf and blind“; 4) „three sisters with brooms banishing illness“; 5) „calling a hen with chickens as an assistant against illness“; 6) „the man who was injured cries with a voice to the sky and tears to the ground“ etc.

Two zones of incantation are noticeable among the Serbs: the central-Balkan and Dinaric. The former has preserved diverse forms of incantation very well. The latter is characterized by two types of incantatory texts: the charm against snakebite – „earth kisses earth“ and the charm against haily clouds „maiden bore a child and covered the field with diapers“. The cult of yew-wood is widespread in this zone as a protector against demons.

Written magic literature influenced folk incantation: apocryphal pleas, entreaties, magic formulas. Three directions of influence are recognizable: Byzantine from the east (through the translation of Greek texts), Romanic-German from the southwest and west (through Latin, Italian and German texts) and the Islamic-Oriental from the east (through Turkish and Arab texts). Christian-magic literature wielded the most influence in Croatian regions (Dalmatia and islands in the Adriatic). German influence is recognizable in Slovenia. Turkish influence is most noticeable in Bosnia, among the Moslem population.

The second part of the book contains, according to the territorial principle, the most important sources for investigating folk incantations among South Slavs, with citations and comments. The oldest documents date from the late 19th century, to those from 1990.

The book contains a bibliography of the most important papers (material and research) significant for knowing folk incantations among South Slavs.

ИМЕНСКИ РЕГИСТАР

А

- Адамек, Карел (Adamek, Karel) 117.
Аземовић, Заим 259, 307.
Алауповић Гјелдум, Динка 131.
Аличић, Ахмет 266, 307.
Андрић, Јасна 311.
Антонијевић, Драгослав 80, 81, 84,
173, 174, 223, 243, 308.
Акимова, Т. М. 72.
Ангелов, В. 172, 219.
Ардалић, Владимир 19, 115, 279,
280, 308.
Арнауод, М. 131. 172, 193.
Архангелскаја В. А. (Архангельская
В. А.) 72.
Астахова А. М. 16, 19, 68, 71, 72.
Атанасов П. 207.
Афанасјев А. (Афанасьев, А.) 68, 69.

Б

- Бабовић, Глиша 136, 149.
Базала, Владимир 272.
Бајбурин, А. К. (Байбурин, А. К.)
100, 105, 154.
Бајер Владимир (Bayar, Vladimir)
281.
Бајрактаров, Г. (Байрактаров, Г.) 211.
Бакалов, И. 207.
Баларин, Нике 285.
Барле, Ј. 307.
Бахтина, В. А. 72.
Беговић, Никола 50, 65, 66, 115,
129, 173, 183, 275-278, 285, 308.
Белобрђанин, Живадин 246.

- Бигелајзен, Хенрик (Biegeleisen, He-
нрук) 122.
Бисер, Узеир 272.
Бован, Владимир 123, 251, 252, 308.
Богишић, Валтазар 130.
Божев, С.Д. 207, 219, 305.
Божовић, Крста173, 242.
Бонифачић, Рожин Никола 20, 66,
282, 283, 311.
Бончев, И. 214.
Борко (бајач) 23, 237.
Бошковић-Стули, Маја (Bošković-
-Stulli, Маја) 55, 68, 282-284, 311.
Бојациев, З. (Бояджиев, З.) 207.
Бојацијева, И. (Бояджиева, И.) 214.
Братић, Тома 40, 178, 266, 267, 272.
Бубало Кордунаш, Манојло 264,
281.
Бутовски, Јованка 123, 221.
Бурмов, А. 213.
Буслаев, Ф. И. 68.
Бућан, Бошко 286.
Буцоњић, Никола 268.
Бушетић, Тодор 15, 16, 35, 49, 75,
79, 80, 83, 85, 107, 110, 118, 121,
122, 131, 132, 134, 138-140, 151,
153, 160, 177, 181, 185-187, 192,
193, 242.

В

- Вакарелски, Христо 36, 38-40, 42,
120, 214.
Вана (бајалица) 14.
Василева, Маргарита 122.

- Васиљевић, Хаџи Јован, в. Хаџи-Васиљевић, Јован
 Васиљевић-Михаиловић, Нада 245.
 Ватев, С. 211.
 Векова-Талбузова, М. 180, 215.
 Вељић, Мих. М. 123, 163, 219, 235.
 Верковић, Стефан (Верковић, Стефан) 92.
 Веселовски, А. Н. (Веселовский, А.Н.) 68, 69.
 Ветугов, А. 68, 69.
 Вида (бајалица) 28.
 Виноградова, Л. Н. 106, 150, 164.
 Властелица, Јеротије 90.
 Влаховић, Бреда 239.
 Влаховић, В. М. 109, 111, 119, 127.
 Влаховић, Петар 252.
 Војиновић, Јован 43.
 Врчевић, Вук 225, 226, 257, 272, 312.
 Вујовић, Десимир 118, 193.
 Вукадинов, Д. 167.
 Вукановић, Татомир 23, 44, 81, 95-97, 117, 128, 130, 131, 133, 137, 139, 163, 177-179, 187, 192, 194, 251, 258, 308.
 Вукасовић, В. 232.
 Вукмановић, Јован 109, 259.
 Вуковић, Војин 146, 195.
 Вулетић-Вукасовић, Вид 88, 89, 175.
 Влчинови Ц. и В. (Вълчинови Ц и В.) 207, 305.
- Г
- Гацалова, Јорданка (Гаджалова, Јорданка) 91, 215, 216.
 Гајић, М. Ј. 219.
 Гамкрелидзе, Т. В. 85.
 Гаон, Александар 192.
 Гарчевић, Мухамед 269.
 Гацовић, Славољуб 240.
 Генчев, С. 215.
 Георгиев, М. 38, 41, 216.
 Георгиева-Стојкова, С. (Георгиева-Стойкова С.) 177.
 Геров, Н. 211, 215.
 Герчев, В. 214.
 Гинчев, Ц. 124, 125, 184, 203, 204, 305.
 Глбов, С. (Гълбов, С.) 207, 305.
 Глик, Леополд (Gluck, Leopold) 86, 109, 262.
 Гоев, А. 216.
 Големанов, Г. 172, 211.
 Гончаров, Б. П. 72.
 Гоца (бајалица) 210.
 Графенауер, Иван 68, 122, 193, 308.
 Грбић, Саватије 37, 39, 81, 83, 112, 141, 152, 178, 182, 186, 187, 190, 196, 232, 234, 309.
 Грђић-Бјелокосић, Лука 65, 113, 148, 173, 175, 264, 265, 272, 309.
 Грнев, Г. (Гърнев, Г.) 213.
 Гурјевич, А. Ј. (Гуревич, А. Я.) 160.
 Гусјев Виктор Ј. (Гусев, В. Е.) 228.
- Д
- Далъ, Владимир (Далъ, Владимир) 56, 57, 65, 116.
 Даничић, Н. 232.
 Даскалов, Хр.Н. 123.
 Дебељковић, Дена 187, 250.
 Делић, Ст. Р. 42, 263.
 Денка (бајалица) 28, 146.
 Дердемез, Хусеин 248.
 Дечева, Ј. 214, 305.
 Дечев, В. 89.
 Дивљановић, Драгољуб 80, 111, 118, 120, 125, 127, 143, 148, 163, 165, 238, 248.
 Дивна (бајалица) 27.
 Димитријевић, Сергије 236.

Димитров, М. 207.
 Димкова, Гинка 13, 15, 16, 18, 19,
 21, 22, 24, 25, 29, 42, 50, 58, 65,
 117, 133, 138, 171, 190, 215, 305.

Дичев, С. 215.

Дјувернуа, Г. А. (Дювернуа, Г. А.)
 211.

Доленц, Милан (Dolenc, Milan) 296,
 307.

Драгић, Милорад 81, 87, 238, 250.

Драгићевић, Ристо 113.

Драгичевић, Томо 39, 79, 80, 85, 94,
 150, 189, 228, 266, 268, 307.

Дрљача, Душан 239.

Дробњаковић, Боривоје 246.

Дуић, А. 277.

Дукић, Душан 271.

Дунђерски, Јован 118.

Дурлић, Паун 240.

Дучић, Стеван 37, 39, 51, 119, 120,
 125, 126, 258, 260, 312.

Ђ

Бокић, Даница 239.

Бокић, Томислав 243.

Борђевић, Владан 25, 163, 224, 244,
 309.

Борђевић, Драгутин 16, 21, 22, 48,
 50, 60, 80-84, 86, 87, 89, 90-94, 96,
 97, 99, 113, 119, 120, 122, 125,
 126, 130, 132, 134, 139, 142-144,
 146, 149, 151-153, 163, 164, 166,
 168, 169, 172, 173, 178, 180-185,
 187, 189, 190, 192, 193, 195, 236,
 309.

Борђевић, Јанко 138, 171, 187.

Борђевић, Милентије 28, 243.

Борђевић, Радисав 173.

Борђевић, Тихомир Д. 37.

Борђевић, Тихомир Р. 28, 36, 39,
 53, 58, 59, 79, 90-94, 108, 110, 124,

127, 130, 143, 145, 147, 148, 153,
 177-179, 190, 220, 226, 232, 255,
 307, 309.

Бурђа (бајалица) 25.

Е

Елезовић, Глиша 25, 250.

Елеонскаја, Е. (Елеонская, Е.) 46,
 68.

Елиаде, Мирча (Eliade, Mircea) 111,
 113, 116, 160, 197.

Елизаренкова, Т. Ј. (Елизаренкова,
 Т. Я.) 122.

Ефименко, П. 68.

Ешић, Шимо 271.

Ж

Живадиновић, Новица 238.

Живковић, Гордана 25, 109, 173,
 238, 309.

Жижа, Стјепан 279.

Жиц, Иван 74, 278, 279.

З

Забилин, М. (Забылин, М.) 165.

Заблатник, Павле 294, 308.

Задравец, Јожа 296, 308.

Затарац, М. 258.

Захаријев, Јордан (Захаријев, Јордан)
 48, 133, 165, 211, 213, 305.

Здерас, О. Ховорка, в. Ховорка
 Здерас, О.

Здравковић, Адам 197, 239.

Зелињски, Ф. Ј. (Зелињски, Ф. Я.) 68.

Зечевић, Слободан 146, 239.

Златановић, Момчило 14, 18, 19,
 65, 152, 239, 240, 252, 309.

Златаров, С. 207.
 Златиборски, Т. К. 246.
 Зовко, Иван 263, 264.
 Зорић, М. 14.

И

Ибрахим-паша 58.
 Ивандић, Људевит 90, 180, 273, 311.
 Иванић, Душан 286.
 Иванишевић, Франо 279, 311.
 Иванов В. В. 85, 160.
 Ивановић, Богосав 83.
 Ивић, Данка 14, 273, 274, 309, 311,
 312.
 Иконија (бајалица) 28.
 Икономов, В. 219, 204.
 Илиев, А. 204, 205.
 Илчева, М. 76, 207, 305.

Ј

Јагар, Анте 278.
 Јагић, Ватрослав 151.
 Јагодиц, Марија, в. Макарович, М.
 Јадрас, Иво 122.
 Јанакијева, Жечка. (Јнакиева, Жеч-
 ка) 91, 215, 216.
 Јајљенко, В. П. (Јяленко, В. П.) 116.
 Јанковић, Благоје 80, 111, 125, 148,
 163, 165, 248.
 Јанчук, Н (Јнчук, Н) 39.
 Јањић, Стојан 230, 231-232.
 Јастребов, В. Н. (Јястребов, ВН) 110,
 165, 249.
 Јеремић, Ристо 270.
 Јефтић, Милан 248.
 Јовановић, З. А. 173.
 Јовановић, М. 232.
 Јовановић, Милка 132, 245, 309.
 Јовић, Јов. Л. 25, 233, 309.

К

Јовић, Лука 84, 109, 257.
 Јововић, Милош 130, 257, 312.
 Јоксимовић, М. 232.
 Јосифовић, Стеван 193.
 Јуришић, Живојин 244.
 Јуришић, Јован 244, 309.
 Кадчић, Петар 275.
 Казимировић, Радован 185, 235,
 241, 255.
 Кајмаковић, Радмила 193, 267, 273.
 Калина (бајалица) 25.
 Калчић, Сергије 14, 239.
 Кант, Имануел (Kant, Immanuel) 159.
 Карааланова, Фанко 91.
 Карановић, Милан 248.
 Качановскиј, Владимир 172.
 Крачић, Вук С. 56, 65, 67, 89, 118,
 168, 171, 224-229, 253, 257, 308.
 Караџић, Димитрије 228.
 Каров, Д. 212, 305.
 Касирер, Ернст (Cassirer, Ernst) 159.
 Ката - Кагица (бајалица) 22, 169,
 236.
 Качармазова, Б. И. 38.
 Кепов, И. 212.
 Кларић, Иван 115, 264.
 Кнежевић, Милан Б. 24, 239.
 Кнежевић, Миљивоје 246, 256.
 Кнежевић, Сребрица 17, 18, 20, 22,
 40, 46, 51, 65, 80, 81, 98, 99, 114,
 132, 133, 140, 145, 149, 163, 170,
 171, 173, 175, 180, 188, 194, 221,
 227, 239, 245, 248, 250, 254, 259,
 309.
 Ковачев, Јордан (Ковачев, Ђордан)
 84, 173, 211.
 Ковачевић, К. 262.
 Ковачевић, Љубомир 147.
 Колева, Татјана А. (Колева,

Татјана А.) 110.
 Комадинић, Гроздана 174.
 Комосар, Остоја 266.
 Конрад, Џосеф (Conrad, Joseph) 217, 306, 307.
 Кондратјева, Т. М. (Кондратјева, Т. М.) 168.
 Коренић, Стјепан 87.
 Коринфски, А. А. (Коринфский, А. А.) 89.
 Котарски, Јосип 281, 312.
 Котник, Ф. 115.
 Костић, Н. 232.
 Костић, Слободан 251.
 Котула, Францишек (Kotula, Franciszek) 55.
 Коцева, Јорданка (Коцева, Йорданка) 216, 217, 305.
 Кошов, С. 178, 215.
 Кошуткић, Владета 22, 28, 36, 41, 179, 235, 239, 240, 271, 272, 309.
 Красић, Владимир 169.
 Краусел Нада (Krausel, Nada) 173, 285, 312.
 Крстева, Ангелина 15, 18, 22, 27, 49, 79, 80, 92, 97, 117, 125, 133, 147, 164, 170, 180, 222, 306.
 Криже, Марица 286.
 Крстанов, В. (Кърстанов, В.) 207.
 Крстић, Аугустин 51, 272.
 Крстић, Борислав 19, 240, 309.
 Крушевски, Н. (Крушевский, Н.) 68, 69, 71.
 Кузманова, В. 216, 305.
 Кулијер, Мато 264.
 Кулиновић, Мухамед Фејзи-бег 265, 266, 307.
 Кулишић, Шпиро 98, 108, 162, 256.
 Кумер, Змага 295, 308.
 Курјаковић, М. 277.
 Куцурац, Милица 253.

Л

Лазаревић, Велибор 14, 99, 133, 242, 243, 309.
 Ланг, Милан 281, 312.
 Лекше, Јоже 95.
 Лилек, Емилиан 263, 272.
 Ловренчевић, Звонко 92, 195.
 Ловретић, Јосип 21, 29, 37, 49, 81, 93, 97, 112, 128, 133, 139, 148, 149, 164, 165, 169, 173, 186, 280, 301, 312.
 Локар, Ј. 293, 308.
 Лотман, Ј. М. (Лотман, Ю. М.) 167.
 Лутовац, Милицав 194, 238, 249.

Љ

Љубенов, П. Ц. (Любенов, П. Ц.) 38, 44, 49, 91, 95, 205, 206, 207, 305, 306.
 Љубица (бајалица) 21, 25.
 Љубоја, Гордана 181, 249.

М

Маджаров, П. 45, 215, 306.
 Мажуранић, Владимир 15, 31, 281.
 Мајков, Л. (Майков, Л.) 68, 72.
 Мајсигер, Ј. 111.
 Макаренко, А. 124.
 Макарович, Марија 80, 87, 92, 96, 118, 295, 308.
 Максимов, С. В. 165.
 Манкова, Јорданка (Манкова, Йорданка) 111.
 Манова, Ц. 216.
 Мансветов, И. Д. 68, 69.
 Мансика В. (Mansikka, W.) 68, 69.
 Мара (бајалица) 24, 25.

- Маринковић, Радован 130, 247, 248, 309.
- Маринов, Д. 38, 41, 47, 124, 165, 172, 173, 191, 211.
- Маркичевић, Петар 81.
- Марковић, Благоје 142.
- Марковић, Милисав 232, 246.
- Марковић, Станојка 244.
- Маргинов, А. 215.
- Маргиновић, Нико 130, 258.
- Марчетић, Милорад 22, 40, 49, 128, 132, 184, 253, 309.
- Матичетов, Милко 288, 289, 294, 308.
- Магов, Д. 306.
- Магов, Х. 40, 174, 219.
- Мацан, Томислав 279.
- Медаковић, В.М. Г. 259.
- Медерндорфер, Винко (Möderndorfer, Vinko) 7, 41, 66, 74, 109, 111, 147, 164, 289-292, 308.
- Медић, Мојо 78.
- Медникарова, П. 212.
- Међумурац, М. 86, 277, 278.
- Мерку, Павле (Merkù, Pavle) 294, 308.
- Мечанин, Радмила 248, 310.
- Мијатовић, Станоје 16, 44, 48, 74, 75, 79, 80, 83, 98, 99, 108, 112-114, 119, 122, 131, 134, 138, 143, 144, 147, 162, 163, 166, 167, 170-172, 181, 186, 189, 190, 198, 232, 241, 242, 310.
- Мијушковић, Милисав 98, 112, 174, 180, 182, 228.
- Миков, Љубомир (Миков, Любомир) 31.
- Миковић, Дионисије 257, 263.
- Милева (бајалица) 66.
- Милена (бајалица) 24.
- Милићевић, Јосип 14, 115, 178, 286.
- Милићевић, Милан 22, 47, 151, 224, 229, 230, 310.
- Милић, Новица 243.
- Милица (бајалица) 25.
- Миллер, В. 68, 174.
- Миловановић, Челица 122.
- Милојевић, Д. 244.
- Милојковић, Т. 232.
- Милосављевић, Сава 39, 43, 76, 79, 82, 92, 93, 95, 96, 139-141, 163, 167, 168, 181, 187, 194, 234, 310.
- Милошевић, Милорад 248.
- Милчетић, Ј. 137.
- Миодраговић, Јован 177, 194, 254.
- Мирчуски, С. 207, 306.
- Митошевић, Душан 80, 81.
- Митровић, Владимир 254.
- Михаиловић, Н. 232.
- Михајлов, Милена 118, 120, 127, 139, 143, 238.
- Михајловић, Радмила (бајалица) 17, 24, 154.
- Мићић, Божидар 195.
- Мићовић, Љубо 23, 44, 82, 87, 113, 143, 176, 270-272.
- Мицева, Евгенија 217.
- Мишковић, Јован 244, 310.
- Младенов, М. 216.
- Молерови, Д. и К. 214.
- Момировић, Петар 17, 29, 40, 42, 46, 48, 90, 112, 134, 146, 147, 154, 162, 173, 185, 197, 220, 243, 310.
- Мркун, Антон 293.
- Мушицки Б. М. 29, 53, 253, 310.

Н

- Навратил, Ј. 288, 308.
- Назор, Анте 92, 286.
- Недић, Владан 226.
- Никодиновски, Трајан 222, 306.
- Николић-Стојанчевић, Видосава 23, 81, 82, 89, 110, 114, 120, 121,

127, 131, 132, 133, 153, 172, 180,
182, 184, 189, 190, 250.
Николић, Владимир 30, 234, 310.
Николић, Илија 230, 231.
Николић, Ј. 219.
Николова, П. 212, 306.
Новак, Вилко 294, 295.
Новаковић, Стојан 168.
Ножинић, Дражен 286.
Нуић, фра Анђео 266.
Нурмурадов, К. 259.
Нушић, Бранислав 249.

О

Опачић-Лекић, Вукосава 284.
Опачић-Ћаница, Станко 65, 282,
284, 285, 310.
Орел Б. 122, 164.
Остојић Т. 232.

П

Павић, Б. 269.
Павићевић, Мићун 258, 312.
Павловић, Јеремија 40, 66, 76, 143,
151, 166, 169, 172, 194, 219, 232,
244, 310.
Павловић -Левчанин, Добросав 259.
Палавестра, Влајко 91.
Палашев, Г. 94, 211.
Памучина, Јоаникије 257.
Пантелић, Никола 58, 162, 256.
Пангић, Златимир 240.
Пауновић, Петар 238, 240, 310.
Пауновска-Стевчевска, Бранислава
31, 179.
Пач, К. (Patsch К.) 184.
Пашев, Г. 212.
Пејкић, Јован 239.
Петканова-Тотева, Д. 216.

Петков, Георги 223.
Петрија Горинка (бајалица) 21.
Петрова, Лидија (Петрова, Лидија) 38,
44, 74, 133, 153, 171, 172, 181,
216, 306.
Петрова, Радосвета 216.
Петровић, Александар 17, 24, 35,
37, 45, 47, 82, 124, 164, 175, 190,
244, 310.
Петровић, Атанасије 15, 219.
Петровић, Петар 24, 58, 82, 94, 109,
130, 132, 134, 162, 163, 172, 189,
192, 245, 256.
Петровић, С. 232.
Петровић, Сретен 193.
Пећо, Љубомир 166.
Пешић, Милосав Славко 27, 132,
143, 243, 310.
Пешић, Надежда 250.
Познански, Н. (Познанский, Н.) 68,
70, 71.
Попа, Васко 256.
Попов, А. 143, 170, 181, 195, 207,
306.
Поповић, Лазар 263.
Поповић, Љубиша 114, 243.
Поповић, Милан 112.
Потебња, А. А. (Потебня, А. А.) 68,
69.
Потепан Шкерљев, Јосип 275.
Првановић, Светислав 46, 66, 239.
Првуловић, Борислав 46, 66, 124,
239.
Прица, Дан. 275.

Р

Радева, Ј. 217.
Раденковић, Љубинко 14, 19, 26, 28,
29, 45, 51, 67, 110, 111, 119, 121,
134-136, 143, 146, 149, 197, 198,
231, 256, 310.

- Радивојевић, Г. 232.
 Радовановић, Борисав 171.
 Радовановић, Голуб 239, 240.
 Радојић, Спасена (бајалица) 26.
 Радулов, П. 207.
 Радуловић, Илија 113, 244, 245, 258, 312.
 Радумовић, Милорад 23, 71, 145, 171, 176, 252.
 Раичевић, Светозар 109, 187, 258.
 Рајковић, Зорица 129.
 Рајковић, Љубиша 14, 48, 90, 239, 240, 310.
 Ракита, Раде 45, 271.
 Ракић, Слободан 239.
 Рибачков, Б. А. (Рѣбачков, Б. А.) 71.
 Ристић, Стојна 220.
 Ровински, П. (Ровинский, П.) 257, 312.
 Рожић, Ватрослав 14.
 Розанов, С. 279.
 Розвадовски, Ј. (Rozwadowski J.) 41.
 Романов, Е. Р. 22, 68, 90.
 Рорић, Ивица Вања 271.
 Рубић, Стојан 266.
 Русакиев, С. 214.
 Русев, С. 42.
 Русески, Г. 211.
 Славејков, Р. (Славейков, Р.) 42, 212.
 Слијепчевић, Милош 87, 91.
 Совја (бајалица) 66.
 Софрић, Павле 205.
 Спространов, Е. 42, 219.
 Сталијски, Ц. (Сталийски, Ц.) 207.
 Стаматов, П. 215.
 Стамболиев, С. 119, 211.
 Станимировић, Властимир 14, 24, 25, 29, 43, 45-47, 53, 75, 78, 147, 154, 197, 230-233, 310.
 Станојевић, Маринко 119, 126, 234, 235.
 Станчев, Н. 207.
 Стевановић, Г. 232.
 Стоилов, А. П. 76, 219.
 Стојадиновић, Милица 228, 229, 253.
 Стојановић, Љубомир 228.
 Стојановић, Мијат 119, 275.
 Стојановић, С. 232.
 Стојић, Никола-Ника 109, 247.
 Стојков, Д. (Стойков, Д.) 149, 165, 185, 207.
 Стојковић, Маријан 130, 145, 172, 173.
 Субић, Миша 183.
 Судник, Т. М. 71.

С

- Савов, В. 214.
 Саранов, Н. 207.
 Сахаров, И. П. 165.
 Свешникова, Т. Н. 71.
 Сиелски, Станко 117, 121, 269.
 Симић, Стеван 7, 20, 23, 37, 40, 42, 46, 50, 74, 79, 81, 85, 92, 94, 96, 98, 119, 120, 122, 126, 127, 133, 134, 152, 165, 169, 173, 175, 178, 179, 183, 187-189, 191, 192, 194, 220, 306, 307.

Т

- Тановић, Стеван 37, 39, 80, 81, 86, 97, 163, 168, 172, 175, 219, 220, 307.
 Ташев, Г. 215.
 Телбузов, К. 180, 215.
 Тенев, Т. 211, 306.
 Тешић, Момчило 38, 80, 85, 17, 108, 129, 174, 247, 311.
 Тимотијевић, Божићар 256.
 Тодорова, Ивета 43, 170, 171, 216, 306.

Тодоров, Ц. 213.
 Толстаја, С. М. (Толстая С. М.) 106,
 150, 167, 168, 247, 311.
 Толстој, Н. И. (Толстой Н. И.) 26,
 71, 87, 192, 247, 311.
 Томић, Персида 43, 91, 124, 126,
 142.
 Томов, А. 42.
 Топорков, А. Л. 105.
 Топоров, В. Н. 71, 113, 160.
 Трејланд, Ф. Ј. (Трейланд Ф. Я.) 91.
 Трифковић, Стево 112, 261, 262.
 Трифунов, Т. 185, 207, 306.
 Тројановић, Сима 24, 100, 254, 255.
 Трухелка, Ђиро 46, 262, 263.
 Туфегчић, Д. 232, 246.
 Туцаков, Јован 14, 17, 18, 20, 22, 29,
 43, 47, 48, 65, 72, 99, 111, 118,
 120, 127, 138, 139, 143, 151, 154,
 166, 171, 237, 238, 254, 311.

Ђ

Ђернелић, Милана 120, 138, 188.
 Ђоровић, Владимир 132.

У

Угљен, Садик 263.
 Ујевић, Ј. 85, 277.
 Урошевић, Југослав 41, 240.
 Успенски, Б. А. (Успенский, Б. А.)
 45, 71, 116, 167.

Ф

Фазлагвић, Х. 264.
 Фасмер, М. 42, 56.
 Филиповић, Миленко 14-16, 23, 26,
 28, 37, 42-44, 79-82, 86, 87, 89-91,

93, 109, 110, 115, 117, 120, 121,
 123, 124, 126, 130, 131, 133, 134,
 142, 153, 168, 169, 171, 172, 184,
 187-189, 192, 194, 195, 219, 221,
 245, 250, 251, 253, 259, 269, 270,
 272.

Филиповић-Фабијанић, Радмила 16,
 30, 37, 44, 80, 84, 87, 113, 177,
 272, 273, 307.

Фоли, Ц. (Foley J. M.) 311.

Фортунић, Влахо 66, 151, 286, 311.

Франковић, Ђуро 179.

Фрејденберг, О. М. (Фрейденберг О. М.)
 160.

Х

Хаџи-Васиљевић, Јован 51, 166,
 171, 219.

Хајтов, Н. (Хайтов Н.) 215, 306.

Ханги, Антон 56, 74, 87, 120, 267,
 268, 307.

Хасанбеговић, Рабија 123.

Хирц, Драгутин 23, 121.

Ховорка Здерас, О. 75, 278, 311.

Хорват, Рудолф 164.

Хоџић, Мухамед Хилми 228, 266,
 307.

Ц

Царић, Антун Илија 39, 278.

Цвета (бајалица) 24.

Цветковић, М. 232.

Цветковски, Владимир 222.

Цепенков, Марко 39, 42, 96, 107,
 133, 154, 164, 168, 185, 187, 191,
 194, 218, 307.

Цивјан, Т. В. (Цивьян Т. В.) 160.

Цицов, Н. 207.

Цонев, Б. 30.

Ч

- Чајкановић, Веселин 57, 118, 131,
228, 253, 256.
Чаракчиев 207.
Чачаров, А. 175.
Черепанова, О. А. 115.
Чернов, И. 71.
Чечегка, Ф. Ј. 117.
Чичов, И. И. 164.
Чубелић, Твртко 286.
Чулиновић-Константиновић, Весна
286, 311.
Чурчић, Вејсил 110.

Ш

- Шапкарев, К. 40, 219.
Шетка, Јероним 74, 286, 312.
Шишков, С. Н. 181, 207, 212, 306.
Шкарић, Милош 128, 133, 147, 149,
165, 253, 281, 311.
Штајнер, Карл (Steiner, Karl) 268.
Штрекељ, Карел 289, 308.
Шуберт, Габриела (Schubert Gabriel-
la) 87, 221.
Шуљагић, Љубомир 144.

РЕГИСТАР ГЕОГРАФСКИХ НАЗИВА

А

Алексинац 230, 232.
Алексиначко Поморавље 80, 81, 84,
173, 174, 243.
Аршањ 21.
Асеновградско 215.
Ахар-Челебијско (Ахър-Челебийско)
181, 207.

Б

Балкан 234.
Банат 22, 26, 49, 94, 114, 115, 128,
131, 180, 183, 184, 215, 233, 253.
Банија 283, 286.
Бања Лука 90.
Бар 122, 130, 257.
Баточина 244.
Бела крајина 73, 288, 292, 301.
Бела Паланка 8.
Бела Черква 213.
Белец 31.
Блато 279.
Белорусија 90.
Белобрешка 240.
Белослатински крај 21.
Бељаница 238.
Београд 7, 8, 230, 233 265.
Берковско 211.
Бијело Поље 110.
Битољ (Битола), 81, 123, 154, 187,
218, 219, 221.
Битољски крај 42.

Бјелина (Бјељина) 39.
Бјеловар 92, 195.
Бобошево 212.
Болград 203.
Бољевачки крај 37, 39, 81, 83, 112,
141, 152, 178, 179, 182, 186, 190,
196, 233-234.
Боровнишка околина 293.
Босанска крајина 171.
Босна 36, 44, 45, 73, 74, 79, 86, 90,
91, 108, 110, 115, 117, 120, 121,
124, 133, 166, 180, 184, 189, 223;
в. Босна и Херцеговина.
Босна и Херцеговина 24, 112, **261-**
-274, 300, 302; в. Босна, в. Херце-
говина.
Братислава 8.
Браћевац 76, 198, 239.
Брач 39, 278, 283, 284.
Бреза 273.
Бротањ 14, 273.
Бугарска 13, 15, 16, 18, 20, 21, 24,
29, 36-40, 42, 44, 45, 47, 49, 58,
72, 73, 84, 91, 94, 95, 110, 119-126,
131, 133, 142, 146, 150, 165, 170-
173, 175, 180, 181, 185, 193, **203-**
217, 226, 280, 285.
Будигоја 292.
Буковица 279.
Бураново 31.

В

Ваљево 80, 125, 165, 248.
Ваљевске планине 111, 163, 148.

Варшава 8.
 Велес 42, 174, 175, 219.
 Велика Морава 73, 243.
 Велики Извор 239.
 В. Трново (В. Търново) 204.
 Византија 69.
 Вирзбург (Würzburg) 31.
 Височки крај (нахија) 37, 44, 82, 86,
 110, 120, 121, 133, 172, 269.
 Војводина 20, 22, 171, 253-254, 301.
 Врака 142.
 Врање 123, 127.
 Врањско Поморавље 81, 89, 120,
 131, 132, 163, 172, 182, 190.
 Врбова 277.
 Врњачка Бања 233.
 Врхогорац 85, 277.

Г

Габрово 165, 207.
 Гацко 178.
 Гјумјурџинско (Гюмюрджинско) 215.
 Глина 282, 285.
 Глухи Дол 84, 109, 257.
 Гњилане 120, 138, 188.
 Гора 131.
 Горина 169.
 Горња Крајина 264
 Горњо-Ореховско (Горњо-Ореховско)
 172, 211.
 Горњо-Цумајско (Горњо-Джумайско)
 76, 219.
 Горски Котар 277.
 Госпић 285.
 Граово 215.
 Грбаљ 41.
 Гружа 24, 82, 83, 94, 109, 130, 132,
 134, 163, 166, 172, 189, 192, 245.

Д

Далмација 14, 75, 85, 92, 115, 131,
 226, 284.
 Дебар 219.
 Демир-Хисарско 207, 219.
 Дервента 90, 273.
 Дивостин 189.
 Добрепољска долина 293.
 Добричко 207.
 Добруца (Добруджа) 122, 215.
 Долењско 87
 Доња Локошница 21.
 Доње Штипље 143.
 Драгачево 130, 174, 247, 248.
 Драгоцвет 24, 142, 154.
 Дрвар 271.
 Дубашничка површ 240.
 Дубовец 286.
 Дубровник 285-287.
 Дувно 266.
 Дунавска клисура 240.
 Дупнишко 212.

Ђ

Ђевђелија 37, 39, 80, 81, 86, 97, 163,
 168, 172, 175, 219, 220.
 Ђуринци 23.

Ж

Жабари 239, 244.
 Железник 26, 27, 49, 79, 80, 92, 97,
 117, 125, 133, 147, 164, 170, 180,
 222.
 Жепа 272.
 Жупа дубровачка 88.
 Жупче 273.
 Жур 80.

З

Заглавак 235.
 Загорска жупа 31.
 Загреб 7, 8, 87, 220, 266, 275, 277.
 Задар 275, 282.
 Зајечар 25, 109, 173, 235, 238.
 Западна Европа 122.
 Звездан 233.
 Земон 275.
 Зларин 129.
 Златибор 112, 246.
 Зрењанин 254.
 Зубетинац 239

И

Ивањица 8, 18, 117, 119, 127, 133,
 142.
 Илирска Бистрица 109.
 Имотско, Имотска крајина 131,
 282, 283, 286.
 Индија 122.
 Искр (Искър) 43, 170.
 Истра 14, 115, 178, 279, 283, 284,
 286, 295.
 Италија 294.

Ј

Јаврово (Јаврово) 215.
 Јагодина 8, 14, 24, 114, 135, 139,
 142, 143.
 Јадар 65, 80, 97, 98, 140, 144, 145,
 149, 163, 170, 173, 173, 175, 180,
 248.
 Јајце 265.
 Јањ 45.
 Јарменовци 132, 245.
 Јасјуг (Јасјуг) 215.
 Јовац 123.

Јужна Морава 73.

К

Казанлк (Казанлък) 207.
 Кална 239.
 Каменица 213.
 Кјустендил, Кјустендилско
 (Кюстендил, Кюстендилско) 48, 133,
 165, 205-207, 211, 214.
 Кључ 239.
 Књажевац 154, 230-232.
 Кожељ 239.
 Колашин 258.
 Конуш 214.
 Копривница 163, 277.
 Корбевац 173.
 Кордун 65, 281, 284, 285, 287.
 Корушка 118, 294, 292.
 Космај 244.
 Косово 14, 25, 44, 65, 73, 96, 97,
 114, 117, 120, 122, 128, 131, 133,
 143, 171, 178-180, 187, 189, 192,
 194, 206, 207, 281; в. Косово и
 Метохија.
 Косово и Метохија 23, 87, 145, 249-
 -252, 302; в. Косово, в. Метохија.
 Котари 14.
 Костајница 284
 Котлановска бања 89, 184.
 Котленско 207.
 Кочевје 292.
 Крагујевац 113, 240.
 Крагујевачка Јасеница 24, 47, 66,
 166, 194, 244.
 Кратово 20, 23, 37, 40, 42, 50, 81,
 85, 91, 92, 94, 96, 98, 119, 122,
 133, 134, 152, 153, 165, 169, 173,
 175, 178, 179, 183, 189, 191-194,
 220.
 Крива река 14.
 Криворечје 251.

Крижевац 286.
 Крк 121, 278.
 Крушевац 14, 28, 173, 242, 243,
 Кучај 118, 120, 139, 143, 238.
 Кушићи 119, 127.

Л

Лавелско 212.
 Лалинац 19.
 Левач 35, 48, 49, 75, 79, 80, 83, 98,
 99, 107, 108, 110, 113, 114, 118,
 119, 121, 122, 131, 133, 134, 138-
 140, 143, 144, 147, 151, 162, 166,
 171, 172, 181, 186, 189, 190, 192,
 193, 198, **241-242**.
 Лесковачки крај, Лесковачка
 Морава 16, 21, 22, 48, 50, 59, 60,
 80, 81, 83, 86, 89-94, 97, 99, 113,
 118, 119, 124, 126, 130, 132, 134,
 139, 142-144, 146, 151, 152, 166,
 168, 172, 173, 178, 180, 181-185,
 187, 189, 192, 236.
 Летонија 91.
 Либјахово (Либяхово) 213.
 Ливно 115.
 Лица 150, 281, 286.
 Липово поље 281.
 Лобор 281.
 Ловинац 282.
 Ловченски крај (Ловченско) 185,
 207.
 Ломско 207.
 Лужница 234, 238.

Љ

Љубљана 8, 290.

М

Маглај 270.
 Мађарска 288.
 Мајевица 270.
 Макарска 275.
 Македонија 7, 15, 16, 18, 20, 22, 26,
 31, 37, 39, 40, 42, 49, 72, 79, 80,
 92-94, 97, 107, 110, 117, 126, 127,
 133, 146, 147, 151, 163-165, 170,
 172, 175, 179, 180, 187, 191, 207,
218-223, 300.
 Малешево 143, 151, 166, 169, 172,
 219.
 Манастир 215.
 Марибор 111.
 Мачва 232, 246.
 Медак 285.
 Метохија 79, 171, 176; в. Косово и
 Метохија.
 Минска губернија 39.
 Михајловградски округ
 (Михајловградски окръг) 216.
 Мљет 279.
 Мојковац 115.
 Мокронози 108.
 Москва 8, 237.
 Мрачај 282, 283.

Н

Невесиње 178.
 Неврокопско 207.
 Неготинска крајина 239.
 Ниш 233.
 Нишава 234.
 Нови Пазар 248.
 Новопазарско 214.

О

Овче поље 195
 Одринско 212.
 Олово 121.
 Ореовица 239.
 Оролик 136, 149.
 Орхание 76, 207.
 Оток 21, 29, 37, 49, 81, 82, 97, 112,
 128, 133, 139, 149, 169, 173, 186.
 Оточац 173.
 Охрид 40, 93, 127, 219, 220, 222.

П

Париз 237.
 Пељешац 75, 278.
 Пернишко 216.
 Петково 215.
 Пештерска висораван 8, 181, 249.
 Пињегга 71
 Пирдопско 207.
 Пишман-кој (Пишман-коџ) 212.
 Пловдив, Пловдивско 207, 212.
 Плужина 26.
 Подгорица 258.
 Подпеч 295.
 Подрим 23, 82, 110, 114, 121, 133,
 153, 180, 184, 189, 250.
 Полимље 109, 187.
 Пожаревачки крај 243.
 Пожега 241.
 Пожешки крај 38, 80, 85, 97, 108,
 129, 174.
 Пољаница 138, 188, 120, 238, 239.
 Пољесје 247.
 Пољице 92, 124, 130, 279.
 Пољска 54, 55, 67, 122.
 Поморавље 8, 14, 19, 29, 46, 48, 90,
 109, 112, 114, 118, 120, 146, 147,
 173, 177, 197, 242-243, 301.

Поповац 23, 44, 82, 87, 113, 176,
 270.

Пореч 240.
 Поцерина 43, 248.
 Предград 80, 96, 295.
 Прекомурје 41, 292, 296.
 Преспанско 214.
 Прешевска област 219.
 Пригорје 14.
 Призрен 249.
 Призренско поље 250.
 Приједор 266.
 Пријеполје 92, 144, 153.
 Прилеп 42, 92, 96, 164, 168, 185,
 194, 218.
 Проклетије 194, 249.
 Пчиња 14, 43, 91, 124, 142.

Р

Радилово 205.
 Ражањ 28, 243.
 Разгојна 163.
 Разложко (Разлошки крај) 178,
 214, 215.
 Рама 115.
 Рача 233.
 Ресава 167, 170, 181.
 Рехово, Реховски крај 204.
 Ријечка нахија 57.
 Родопи, Родопски крај 172, 193,
 212.
 Рожаје 41, 259.
 Ртањ 238.
 Рудник 244.
 Румунија 240.
 Рупчос, Рупчоско 164, 207, 212.
 Русија 16, 46, 112, 115, 116, 124, 165.

С

Самобор 87, 91, 281.
 Санџак 23, 110, 123, 133, 153.
 Сарајево 7, 8, 81, 112, 228, 261,
 Свилајнац 240.
 Сврљиг, Сврљишки крај 8, 19,
 20, 22, 23, 26, 43, 47, 65, 99, 130,
 138, 151, 154, 166, 237, 238.
 Семберија 193.
 Сењ 66, 282.
 Сиринићка жупа 46, 114, 133, 138,
 171, 188, 194, 250.
 Сјенички крај 248.
 Силистренски крај 24.
 Скопље, Скопска котлина 28, 37,
 42, 51, 81, 89, 93, 109, 123, 134,
 143, 166, 168, 171, 172, 184, 189,
 194, 218, 220.
 Скопска Црна гора 169, 219.
 Скорица 243.
 Славонија 21, 28, 37, 49, 81, 82, 97,
 112, 119, 133, 139, 148, 149, 164,
 165, 169, 173, 275.
 Слепче 42, 220.
 Сливенски крај (Сливенския край) 91,
 216.
 Словачка 67, 117.
 Словенија 7, 41, 66, 72-74, 76, 80,
 87, 92, 95, 96, 109, 111, 115, 146,
 147, 164, **288-296**, 300.
 Словенска Бистрица 275.
 Смедерево 243.
 Смедово 214.
 Смољанско (Смолянско) 215.
 Сокобањски крај 22, 215.
 Софија, Софијско (София, Софийско)
 8, 149, 167, 185, 203, 206, 207,
 214.
 Србија 14, 15, 19-21, 35, 37, 39, 45,
 47, 65, 72, 80, 108, 109, 110, 112,
 118, 126, 127, 129, 130, 135, 137,
 146, 147, 150, 163, 175, 180, 185,

208-210, 223, **224-260**, 276, 300-
 302;
 источна С. 8, 14, 25, 26, 40-42, 53,
 99, 143, 173, 207, **229-240**, 285;
 јужна С. 14, 43, 94, 120, 124, 142,
 206, 207, **229-240**;
 западна С. 8, 18, 73, 85, 112, 133,
 206, **246-249**, 281.

Средец 204.
 Срем 29, 53, 119, 136, 228, 229, 253,
 275.
 Сретечка жупа 23.
 Станимака 212.
 Стара Загора 211.
 Стара планина 50.
 Стари Влах 37, 108, 112.
 Стиг 171.
 Странджа 45, 215.
 Стројна 92, 118, 295.
 Струга 40, 219.
 Ступник 87.

Т

Таково 245.
 Теарец 31.
 Темнић 44, 48, 75, 79, 83, 98, 113,
 131, 134, 138, 144, 147, 162, 166,
 171, 172, 186, 189, 190, 198, 233,
 241-242.
 Тер 292.
 Тетовски крај 31.
 Тимок 43, 170, 216.
 Тимочка крајина 90, 119, 126, 233-
 235, 238, 240.
 Топуско 286.
 Травнички крај 189.
 Трново, Трновски округ (Търново)
 90, 189, 204, 205, 213.
 Тројан (Троян) 207.

Ѓ

Ѓићевац 114, 243.
Ѓуприја 243.
Ѓустендил; в. Кјустендил.

Хрватска 14, 66, 72, 74, 76, 94, 115,
163, 209, **275-287**, 288, 300-302.
Хрватско загорје 57.
Хрватско приморје 151, 278.

У

Ужице, Ужички крај 195, 232, 233,
246.
Украјина 110, 121, 168.

Ф

Флоријан 95.
Фојница 264.
Фоча 92.
Фрадел 292.
Француска 31.
Фрушка гора 128, 133, 147, 165, 253.

Х

Хасковско 214.
Хаџиелески крај (Хаџиеллеската
околия) 207.
Хвар 39, 127, 278.
Херцеговина 14, 37, 41, 44, 65, 80,
84, 86, 87, 91, 115, 123, 130, 148,
169, 173, 175-177, 281; в. Босна и
Херцеговина.
Хлебине 85, 86, 277, 278.
Хомоље, Хомољски крај 35, 39, 43,
76, 81, 91, 93, 96, 139, 140, 163,
167, 168, 179, 181, 187, 194, 234,
239.

Ц

Цариград 210.
Црмничка нахија 84, 257.
Црна Гора 15, 23, 37, 38, 41, 57, 84,
108, 11, 112, 115, 119, 125, 126,
130, 153, 159, 169, 188, 226, **257-**
-260, 281, 300, 302.
Црногорско приморје 130.
Црно море 116; в. Черно море.

Ч

Чајниче 92.
Чачак 233.
Чепеларе 207.
Черно море 41; в. Црно море.
Чешка 67, 117.
Чипоровци 211.
Чрна 295.

Ш

Шејтаново (Шейтаново) 214.
Широка Лка (Широка-Лџка) 207, 212.
Шмохор 295.
Штајерска 111.
Штип 81, 175.
Шумадија 73, 86, 117, 132, **244-246**,
302.

ПРЕДМЕТНИ РЕГИСТАР

А

аба 191.
авале 40.
ајдаме 35.
ала 45.
андре 43.
антипонашање 88-95.
антропоморфна бића 36-43.
апокрифна литература 74, 273, 276,
278, 279, 280, 294, 302.
апокрифне молитве 31, 213.
атар 86, **182-183**.

Б

баба 37.
баба шарка 39.
бабице 39, 81, 83, 86, 96, 163, 181,
182, 237.
баге (шкрофуле) 130.
бадњак 138.
Бадње вече 129, 163.
Бадњи дан 138.
бајалица **13-31**, 142, 297.
бајаличке молитве 74.
бајаличке фразе 74.
бакарна ђуприја 254.
балега 191.
басма 7, **65-76**, 298.
безсоничата 40.
Бела субота 169.
бели лук 125, 193.
бели петкови 184.

беснило 262.
бик 170, 241.
биљке 135.
бинарне опозиције 299.
Благовести 83.
близанци 38, 83, 84.
бобова слама 264.
Бог 22.
Богородица 22, 29, 78, 87, 243, 253,
254, 285.
Божих 138, 162, 251.
божићна свећа 82; в. свећа.
божићњар 139.
боје 106, 119, 148, 152, 205, 223, 277,
282.
босиљак 100, 135.
брадавице 263.
брашно 97, **126-127**, 141, 186.
бреза 86.
бригва **140-141**; в. нож.
бројанице 82.
бројање 57, 84, 85; в. одбројавање.
буба (болест) 143.
бува 122, 151.
буква 80.
"буква" 289.
бунар 161, **183-184**.

В

вамфир 91, 115, 142, 172.
ватра 82, 98, 123, 130, 131, 193, 254,
269.
ватраљ 132.

Велика Госпојина 166.
 Велика Мајка 13, 29, 108.
 Велика субота 20.
 велики кашаљ 79, 175.
 Велики петак 164.
 Велики четвртак 164, 165.
 венац 165.
 венчана хаљина 139, 176.
 вериге 81, 98, 122, 125, **129-132**, 177-179.
 ветар **43-47**, 175, 245.
 вече 175.
 вештица 15, 16, 21, 28, 31, 39, 41, 76, 79, 91, 95, 124, 130, 169, 172, 203, 258, 262, 263.
 вија 23.
 вила (самовила) 14, 20, 21, 22, 25, 38, 48-50, 76, 89, 93, 99, 206, 207, 297.
 вилењак 99.
 вилина кашика 143.
 вилни коњи 236.
 вилонџак 21, 206.
 вино 85, 99, 100, 152.
 винова лоза 79-80, 85.
 вириште, ветриште 93.
 влакно 93.
 власац 19, 47, 143, 285.
 вода 18, 28, 79, 96, 97, 99, **107-111**, 118, 119, 122, 133, 141, 149, 163, 184, 187, 262.
 водена болест 97.
 воденица 109, 110, 145, 154, **185-188**.
 воденичар 292.
 воденични камен 187.
 волови 84, 90, 94.
 Волос 116.
 восак 243.
 вотиви 99, 192.
 врабац 93.
 врата 94, 98.
 вратика 92.
 "врачке" 82.
 врба 17, 18, 80, 185.
 време 106, 138, **159-176**, 298.
 в. дан-ноћ **174-175**.

врпца 94.
 вук 29, 35, 81, 95.
 вукодлак 28.
 вуна 38, 95, 179.
 вучји зев 81.

Г

габар 80.
 гајдаш 206.
 гатање 97, 127.
 гатњик 119.
 гвожђе 131, 137, 147.
 гвоздени обруч 87.
 Герман 150; в. Џерман.
 гестовни језик 298.
 главобоља 253, 296.
 глас 88, 111, 208, 222, 242, 244, 271.
 глог 99.
 глуво доба 94, 175, 187.
 гљива 135, 143.
 гнездо 96.
 говеда 73.
 годишњи празници 299.
 голема болест 40
 гора Тилилејска 204.
 Горјанин 276.
 горска мајка 40.
 горун 80.
 госпојински пост 166.
 град 23, 90, 95, 128, 131, 136, 149, 164, 169, 185, 205, 206, 245, 248, 250, 269, 286.
 град 98, 210.
 гребенци 97.
 гроб 126.
 гробље 97, 113, 175, **189-190**.
 гробница 36.
 грозница 39, 80, 92, 97, 98, 115, 126, 147, 170, 176, 182, 203, 249.
 Громовник 118, 131.
 громовни камен; в. камен.
 грубе цоприје 276.
 гунтураћ (болест коња) 163.
 гусеница 91.

Д

даире 269.
далак 79, 262.
дана 23.
дани **167-174**;
д. у недељи 299.
Даница 41.
дар 99, 100.
даривање **98-100**, 206.
девет 109, 163, 261.
девојачка гатања 265, 268.
девојачке басме 265.
девојка 206.
делови животиња **134-135**.
демони 124; в. нечиста сила.
дете 82, 93, 96, 97, 119, 124, 127,
150, 172, 183, 190, 267.
дивљи простор 290, 291; в. простор.
дивљи свет 9.
дијалoшка басма 26, 270, 291, 301.
дим **177-178**.
димњак **177-180**.
доњоземци 230.
дрвљаник 190.
дрво 79, 86, 91, 97, 133, 222.
дрен 80.
друге (виле) 25.
дукат 139.
дуња 180.
"Духовна брамба" 293.
душа 18, 24, 28, 29, 78, 93, 297.

Ђ

ђаво 31, 119, 185, 258.
ђубриште **59-60**, 129, 100.
Ђурђа самовила 218.
Ђурђевдан 17, 23, 24, 98, 110, 139,
163, 165, 265.

Е

ексер 97, 99.
Енјовден 165.
Ерменке 204.

Ж

желудац 108.
жена у белом 28.
жива 137, 154.
жива ватра 82, 89, 265; в. ватра.
живак **47-48**.
животиње **23-24**.
жмуриње **94-95**.
жутица 87.

З

заговор 66.
заклињање 66, 70, 73, 74, 96, 273,
279.
запад 194.
застава 38.
заход 191.
заушке 181.
звезде 122.
звоно **136-137**.
зевање 78.
зелен 107.
земља 13, 98, **111-113**, 117, 141, 249.
земљани суд 107, 116.
зец 163.
злато 89, 137; в. дукат.
зле очи **53-61**; в. урок.
змај 45, 204.
змија 23, 24, 90, 95, 112, 113, 119,
121, 165, 171, 209, 246-249, 252,
258, 263, 264, 266, 270-273, 281,
284-286, 288, 289, 292, 294, 301.
змијска круна 121.
зоне бајања 301-302.
зора 174.
зуби 20.

И

Иван Крститељ 39.
Ивањдан 139, 165.
ивањски венац 80.
ивер 97.

игла 97, 108.
 избавител 76.
 извор 7, 88, 99, 184.
 издат 46.
 икона 96.
 име 84.
 имена нечисте силе **50-53**.
 ињирок; в. камен.
 Ирод 204.
 Ирудица 39, 283, 284.
 исток 98, 194.
 Исус 264, 271, 289.

J

јабука 132, 164, 176.
 јаз 185.
 јаје 94, **128-129**, 164.
 Јана **40-41**, 251.
 јарам 81.
 јарац 151.
 јаречија кожа 37.
 јасле 96.
 јаштерица 178, 281.
 јело 152.
 јечмичак 143.
 југ 195.
 јуде 49.

K

кађење **95-96**.
 калем 134.
 календарско време **162-166**.
 камен 21, 86, 97, 106, **113-122**, 181,
 214, 244, 264, 272, 276, 281.
 кантар 87.
 канташи; в. камен.
 капа 112.
 караконцули 40.
 катран 180.
 каца 82, 97.
 кашика 19, 85, 97, 98, **141-144**.
 квочка 29, 47, 76, 253, 301; в.
 кокошка.

кијабетац, кијабито свето 66, 282,
 286.
 кикимора 115.
 киша 110.
 клен 99.
 клинови (болест) 86, 97, 185.
 ковач 87, 111.
 кодирање 9.
 кокошарник 109, 116.
 кокошка 23, 134; в. квочка.
 кола 194.
 колера 38, 258.
 "Коломонов жеген" 293.
 кољиво 133.
 комуникација 8.
 конац 85, 86, 87, 128, 133, 152, 221.
 конопац 133.
 конопља 94.
 коњ 84, 290, 302.
 коњска узда 81.
 коса 174, 181.
 кост 98.
 котао (бакрач) 20, 81.
 кошуља 97.
 крава 31, 60, 91, 209.
 красте 20.
 кров 123.
 кроф (гушобоља) 92.
 крст 97, 265.
 кртичњак 113.
 круг 98, 116.
 крупа, крупица (болест) 29, 122,
 205.

крушка 80.
 куга 99; в. чума.
 култура 160-161.
 културна зона 9.
 кум 94.
 кумство 131.
 купање 181, 204.
 купина 124, 270.
 кучине 84, 180.

Л

лакат 214.
 ласица 122, 135.

лепиња 99.
леска 85.
липа 80.
лишај 245, 252, 269, 278, 279, 281,
282.
лук 92.

Љ

љубавна магија 74.
људско тело **135-136**.
љуљашка 94.

М

магарица 175, 180.
мајијска формула 44, 268, 303.
мађије 91.
Мајка Божија 283, 289, 293.
Мајка Буна 40.
Мајка Дука 40.
мачка 37, 82.
мера 86.
мердевине 109.
мерење **84-87**, 262, 278.
мерница (болест) 85.
месец 31, 140-141, 166-167, 170, 291,
299.
место 106; в. простор.
метали 137, **150-151**, 277.
мечка 95.
милостиве (виле) 22.
мицина (болест) 128, 225; в.
ницина.
миш 121-122.
младенци 46, 92.
млеко **54-55**, 94, 125, 149, 166, 203,
209, 241, 272.
млински камен 90.
модел света 9, 300.
мокраћа 180.
мокрење 94.
молитва 68.
мора 92, 131, 147, 151, 225, 257, 262,
284.

море 20, 41.
мост 18, 188.
мотив 71.
мотика 92.
мраки (болест) 296.
мртвачка кошуља 81.
мртвачки предмети **132-134**.

Н

нави, навјаци 42.
наречница 151.
народна медицина 224, 288.
народна недеља 167.
наступ (болест) 23.
натрашке 89.
небо 111, 117.
невербални текст 77.
невеста 94, 124, 130, 143.
недеља 97.
нежит 47, 258, 302.
незнани гроб 81, 189.
некрштенци, некрштена деца 42,
182.
некрштени дани 164.
неосебине 35.
нероткиња 79.
нечиста сила 26, 28, **35-61**, 220, 297.
ницина 35, 244; в. мицина.
новац 13, 27, 97, 98, 184.
нога 98.
нож 85, 131, 278; в. бритва.
ноћници 36.

О

облачење одела наопако **91-92**.
облик 106.
оборавање села 83.
обредна песма 72.
обрнути говор **89-90**.
обруч 80, 97.
обућа 116.
ован 148.
огледало 153.

огњиште 123, 151, **177-188**.
 ограда 182.
 ограма (болест) 230, 267.
 огњица, огницата 40, 96.
 ограци 50.
 одбројавање 72, 212, 222, 233, 241,
 244, 247, 248, 254, 267, 276, 284,
 290, 295, 296, 301.
 одећа 97, 99, 133, 184.
 одузимање трагова 167.
 оклагија 153.
 око 209.
 окретање ствари наопако **92-93**.
 олово 137, 163.
 олтари 276.
 опанак 147.
 опасивање 87.
 орао 29.
 орах 79, 166, 193.
 орач 89.
 осмакиња 37.

П

падавица 79, 85, 97, 151, 172, 182,
 218, 262, 268.
 палац 20.
 пануклата 40.
 паралелизам 71.
 Параскева 168; в. св. Петка.
 пас 28, 35, 38, 55, 56, 81, 115, 127, 205;
 п. суботник 172.
 паук 94.
 паучина 96.
 пепелиште 49.
 пепео 93, 115.
 перо 152.
 песма 26.
 петак 97, 98, 108.
 петао, кокот 111, 129, 130, 179.
 пећина 194.
 пијук 97.
 пиле, пилетина 83, 99, 100.
 пиће 152.
 плач 267.
 плот 128.

плуг 153.
 пљување **93-94**.
 поганац 262.
 поганица 39, 44, 265, 270, 278, 284,
 285, 292.
 погача 99, 100, 152.
 подљуге 204, 208, 209, 213.
 подне 98.
 поетика 72.
 појас 19, 124, 136.
 покојник 127, 153, 184.
 полни органи 206.
 поље 99.
 понашање **77-100**.
 понедељак 171.
 понедоба 175.
 поноћ 89, 97, 175.
 порука 105.
 породила 96.
 потковица 99.
 почудиште **53-61**; в. урок.
 праг 115, 180, 181.
 предмети **105-154**, 298.
 пришт 112, 234.
 провлачење 77, 78-83, 174, 182, 194,
 195.
 промена имена 83.
 просад, санција 93.
 простор **176-198**, 299.
 прстен 134, 170.
 псовање 95.
 птица 23, 203, 209, 241.
 пуж 23, 24, 154.
 паук 261.
 пустињски конач 85.
 пустоловица 88.
 пут 97.
 пучка књижевност 301.
 пушка 83, 163.
 пчела 91, 134.
 пшеница 20.

Р

разбој 125.
 ракија 99.

радња 106.
 рас (болест) 111.
 расковник 154.
 раскрсница, раскршће 85, 98, 118,
 193-194.
 река 18, 94, 99, 184-185.
 Ресма 41-42.
 реума 296.
 решето 145.
 риба 89, 93.
 ритам 72.
 ритуално понашање 77-100.
 рог 23, 147.
 рогобор 258.
 рогожа 98.
 родно дрво 18.
 роса 110.
 Рудица 278.
 Ружа (вила) 21.
 рука 24, 78, 86, 142.
 руса (болест) 40, 75.

С

сабља, мач 110, 148.
 саљевање страве 262; в. страх,
 трава.
 самовила 21; в. вила.
 сан 20, 22.
 сатор формула 257.
 свадба 17, 139-140, 176.
 св. Ана 286.
 св. Евдокија 165.
 св. Катарина 46, 96.
 св. Луција 163, 293, 295.
 св. Недеља 168, 169.
 св. Петка 20, 21, 168, 169; в.
 Параскева.
 св. Среда 168.
 св. Субота 168.
 св. Гаудијенције 121.
 св. Георгије 211.
 св. Дамјан 215.
 св. Иван Биљобер 165.
 св. Јован 139.
 св. Кузман 215.

св. Макивеј 166.
 св. Никола 45.
 св. Петар 131, 280.
 св. Сава 46, 131, 132, 248.
 св. Стеван Ветровити 46.
 св. Шемпас 289.
 светац 21, 198, 216, 264.
 свето кијабито 278; в. кијабетац.
 свећа 84-86, 97, 99, 124, 154, 184,
 265.
 свештеник 127, 193, 206.
 свиња 151.
 свињац 91, 191.
 свлачење 89, 90-91.
 север 195.
 секира 97, 148-150.
 сијерма 41.
 сипаница 39.
 сир 99.
 сито 92, 93, 99, 145.
 сихир 267.
 скрата (болест) 87.
 слама 138, 163.
 сланик 124.
 слепи миш 153.
 смоква 86.
 со 84, 99, 122-126, 143-144.
 Соломуново слово 147, 165, 226,
 265; в. С. узло.
 Соломуново узло 136; в. С. слово.
 Спасовдан 262.
 споменик 110.
 сребро 84, 137, 181.
 среда 97, 99.
 стакло 98.
 станац камен; в. камен.
 становита имена 84.
 старац 19, 22.
 стих 72.
 сто 93.
 стожер 97, 191-192.
 стока 125, 130.
 страх, трава 29, 86, 93, 95, 96, 112,
 179, 210, 227, 247, 262, 269, 271.
 "стребрено тавче" 154.
 стреха 98, 118, 131, 181-182.
 сџурницата 40.

субота 58, 98, 167, 171.
сугреби 91, 133.
Сунце 41, 82, 122, 140, 141.
сунцокрет 97.

Т

тамјан 154.
тепсија 17.
тесла 97.
тесто 82.
тетка (куга) 100.
тетке (виле) 99.
тинтјава 204.
типови акција 77.
тиса 259.
точак 82.
трава самовила 99.
требник 279.
треска (болест) 39.
трешња 79.
три 98, 203, 214, 258, 282, 284, 292,
301.
трице 163, 187.
трн 98, 182.
тројичко венче 154.
Тројан 108.
троножац 181.
трпија (болест) 128.

Ђ

ђерамида 98.
ђутање 86, 88-89, 108.

У

убојни камен; в. камен.
ударац (болест) 263.
удвајање имена 51.
удовица 83.
умивање-купање 96-98.
урежњаци 152.

урок, урицање 53-61, 73, 76, 91-94,
98, 119, 121, 124, 125, 142, 190,
207, 214, 248,
250, 255, 262, 265, 267-269, 273-275,
280, 283, 286, 292, 296, 301.
Ускрс 23, 24, 139.
ускршња недеља 164.
усов (болест) 197.
уста 18, 94.
уостављак; в. камен.
устрел 43.
уторак 163, 169, 172, 173.

Ф

формула 70.
функција 106.

Х

хамајлија 163, 226, 269.
хлеб 108, 124-128, 140, 147; в.
погача, в. лепиња.
хрт 29.
хтонски свет 98.

Ц

цвеће 80, 98, 99, 100.
цигански демони 268.
црв 47, 268.
црвени ветар 43, 96, 131, 252, 263,
296.
црвено јаје 98; в. јаје.
црква 13, 18, 21, 31, 81, 85, 86, 87,
99, 109, 124, 192, 206, 235.
црквена недеља 167.
црна магија 167, 276.
црни во 83; в. волови.
црни кашаљ 180.
црни пришт 282.
црнокораст нож 97, 112, 146-148; в.
бритва, в. нож.

Ч

чафран, в. камен.
 червенка 40.
 чесма 98, 222.
 четвртак 98, 171.
 четрдесет 86, 262.
 чешаљ 97, 100.
 чивице, чивчики (болест) 92, 98.
 чини 15, 87, 125, 276.
 чињарице 166.
 чобанин 90, 130.
 чудан 208.
 чума 36-38, 143, 151, 168, 170, 172,
 222.
 чумотрн 38.

Ц

Церман 205, 207; в. Герман.
 цини 127, 266.

џиновски ветар 270.
 џин-хоџа 269.

Ш

шаманизам 27-29.
 шап 185.
 шапутање 78.
 шарка (болест) 38.
 шећер 99.
 шипак 80, 85, 163.
 шишано кумство 193.
 шкрофуле 165, 172.
 штап 23, 95, 151.
 шуга 165.
 шупљи камен 80; в. камен.
 шупљи предмет 97; в. камен.

ИЛУСТРАЦИЈЕ

1. Бајалица Радмила Михајловић из с. Драгоцвет код Јагодине - Србија (1987).
2. Бајалица Џемила Лакота из с. Понорац (Пештер) - Србија (1994).
3. Бајалица из Прекомурја у Словенији (J. Zadavec, *Ljudsko zdravlilstvo v prekmurju*, Murska Sobota 1985).
4. Бајалица Амира Рожајац из с. Понорац (Пештер) - Србија (1994).
5. Бајалица Милунка Зарић из с. Кушићи код Ивањице - Србија (1994).
6. Слика на зиду цркве Св. пророк Илија из с. Бураново, Дупнишко - Бугарска. Уступио Љубомир Миков.
7. Слика на стубу цркве Св. Георгија у с. Гољамо Белово, Пазарцишко - Бугарска. Уступио Љубомир Миков из Софије.
8. Из фонда Етнографског музеја у Београду.
9. Бајалица Вукосава Миливојевић из с. Ресник код Сокобање - Србија. Уступио Голуб Радовановић из Сокобање.
10. Бајалица Живка Новковић из с. Кушићи код Ивањице - Србија (1994).
11. Исто као и бр. 10.
12. Протурање болесног детета кроз венац у Бугарској (*Етнографски проблеми на народнаиша духовна култура*, БАН, Софија 1989).
13. Пролажење испод венца на Ењовдан у Бугарској (извор као и бр. 12).
14. Бајање од страха превртањем детета у Бугарској (извор као и бр. 12).
15. Бајалица Винка Петровић из с. Сеселац код Сокобање баје од пестице. Уступио Голуб Радовановић из Сокобање.
16. Вотивни предмет. Из фонда Етнографског музеја у Београду.
17. Вотивни предмет (извор бр. 16).

18. Вотивни предмет (извор бр. 16).
19. Шупљи камен за бајање од отока вимена код стоке. Из с. Доње Штипље код Јагодине - Србија (1988).
20. Громовни камен ("стрелица"). Из фонда Етнографског музеја у Београду.
21. Лобања од лисице која се употребљавала у бајању „од сваке болести“. Из с. Доње Штипље код Јагодине - Србија (1988).
22. Лобања од лисца за бајање. Из с. Доње Штипље код Јагодине - Србија (1988).
23. Хамајлија. Из фонда Етнографског музеја у Београду.
24. Хамајлија (извор као у бр. 23).
25. Дрвене кашике за бајање (извор као у бр. 23).
26. Метална кашика за топљење олова у бајању „од страве“ (извор као у бр. 23).
27. Бајалица Радојка Петровић из с. Драгобраће у Грузи (П.Ж. Петровић, *Живойи и обичаји народни у Грузи*, СЕЗБ, LVIII, 1948).
28. Бајалица из Прекомурја у Словенији (J. Zadavec, *Ljudsko zdravlstvo v prekmurju*, Murska Sobota 1985).
29. Воденица у Кушићу код Ивањице - Србија (1994).
30. Улаз у воденицу. Кушићи код Ивањице - Србија (1994).

* * *

Предмете из Етнографског музеја у Београду и илустрације из књига снимио Ђорђе Одановић.

Фотографије 6. и 7. снимио Л. Донков из Софије.

Фотографије 9. и 15. снимио Голуб Радовановић из Сокобање.

Остале фотографије снимио аутор књиге.

БЕЛЕШКА О АУТОРУ

Др Љубинко Раденковић, виши научни сарадник Балканолошког института САНУ, рођен је 1951. године у Плужини (Србија). Гимназију и Вишу педагошку школу завршио је у Нишу. Дипломирао је на Групи за српскохрватски језик и југословенске књижевности на Филолошком факултету у Београду 1974. На истом факултету магистрирао је на језичком смеру. Студирао је и етнологију на Филозофском факултету у Београду, где је и докторирао 1990. Био је асистент за лингвистику у Институту за педагошка истраживања у Београду. Две године је био наставник на Универзитету у Москви (МГУ). Од 1985. запослен је на истраживачким пословима у Балканолошком институту Српске академије наука и уметности у Београду. Од 1982. год. је главни и одговорни уредник *Расковника* (часописа за књижевност и културу). Један је од оснивача и први председник Научног друштва за словенску митологију и фолклор. Бави се фолклором, митологијом и етнолингвистиком. Објавио је око стотину научних радова из тих области. Неки од тих радова преведени су и објављени у научним публикацијама Русије, Пољске, Бугарске и Немачке. Од његових радова најзапаженија је књига *Народне басме и бајања* (1982). У штампи му је књига *Симболика светиња у народној мађији Јужних Словена*. Са рефератима и саопштењима учествовао је на више десетина научних скупова у земљи и иностранству.

Књига *Народна бајања код Јужних Словена* резултат је вишегодишњег истраживачког рада, који је обављен у свим словенским земљама. То је и прва послератна компаративна монографија код нас, која расветљава једну област народне културе Јужних Словена.

Љубинко Раденковић
НАРОДНА БАЈАЊА КОД ЈУЖНИХ СЛОВЕНА

Уредник
МИЛКА ЈАНКОВИЋ

Рецензенти
Проф. др ПЕТАР ВЛАХОВИЋ
Проф. др МИЛОРАД РАДОВАНОВИЋ

Ликовни уредник
РАТОМИР ДИМИТРИЈЕВИЋ

Графички уредник
МИОЉУБ ПОПОВИЋ

Лектори
ДИВНА КЛАНЧНИК
МИРЈАНА МИЛОСАВЉЕВИЋ

Превод резимеа на енглески
ДРАГАНА ВУЛИЋЕВИЋ

Коректори
КОРЕКТОРСКО ОДЕЉЕЊЕ *ПРОСВЕТЕ*

Издавачи
Издавачко предузеће *ПРОСВЕТА* д.д.
Београд, Чика Љубина 1

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ – САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35

За издаваче
ЧЕДОМИР МИРКОВИЋ, генерални директор
Проф. др НИКОЛА ТАСИЋ, директор

Компјутерски слог
СЛОБОДАН ТАСИЋ

Штампа
ВОЈНА ШТАМПАРИЈА
Београд, Генерал Жданова 4

Штампано у 1 000 примерака

1996.

ISBN 86-07-00959-1

Љубинко Раденковић
НАРОДНА БАЈАЊА КОД ЈУЖНИХ СЛОВЕНА

Уредник
МИЛКА ЈАНКОВИЋ

Рецензенти
Проф. др ПЕТАР ВЛАХОВИЋ
Проф. др МИЛОРАД РАДОВАНОВИЋ

Ликовни уредник
РАТОМИР ДИМИТРИЈЕВИЋ

Графички уредник
МИОЉУБ ПОПОВИЋ

Лектори
ДИВНА КЛАНЧНИК
МИРЈАНА МИЛОСАВЉЕВИЋ

Превод резимеа на енглески
ДРАГАНА ВУЛИЋЕВИЋ

Коректори
КОРЕКТОРСКО ОДЕЉЕЊЕ *ПРОСВЕТЕ*

Издавачи
Издавачко предузеће *ПРОСВЕТА* д.д.
Београд, Чика Љубина 1

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ – САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35

За издаваче
ЧЕДОМИР МИРКОВИЋ, генерални директор
Проф. др НИКОЛА ТАСИЋ, директор

Компјутерски слог
СЛОБОДАН ТАСИЋ

Штампа
ВОЈНА ШТАМПАРИЈА
Београд, Генерал Жданова 4

Штампано у 1 000 примерака

1996.

ISBN 86-07-00959-1

Ова књига приближава читаоцу једну област народне културе Лужних Словена, за коју се зна да постоји, али која је за многе људе до данашњег дана остала обавијена велом тајне. Реч је о бајању, односно о магијском понашању, чији је циљ да се изврши нека промена у жељеном правцу. По правилу, основу тог понашања чини говорни део – посебна језичка формула, која се код Срба најчешће назива басма и коју прате правила изговарања (начин, време и место).

Навођење обимне грађе о предмету истраживања треба да омогући читаоцу што шире сазнање о народној магији, док се тумачењем симболичког смисла елемената бајања упућује на језик културе, односно религијско-митолошку слику света.

