ЉУБИНКО РАДЕНКОВИЋ

СИМБОЛИКА СВЕТА У НАРОДНОЈ МАГИЈИ ЈУЖНИХ СЛОВЕНА

ПРОСВЕТА НИШ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ САНУ, БЕОГРАД

БИБЛИОТЕКА СЛОВЕНСКИ СВЕТ

Уредник

Др Веселин Илић

Ниш 1996

ЉУБИНКО РАДЕНКОВИЋ

СИМБОЛИКА СВЕТА У НАРОДНОЈ МАГИЈИ ЈУЖНИХ СЛОВЕНА

» ПРОСВЕТА НИШ

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ САНУ, БЕОГРАД

Посебна издања књ. 67

УВОДНА РЕЧ

Ова књига је покушај да се на примерима народних бајања и других магијских радњи код словенских народа објасни кодни систем *магијског и митског мишљења.* Намера је била да се покаже како се разнородни магијски поступци, остварени средствима народне културе, могу тумачити преко једноставног кључа. Пошло се од тога да су они системског карактера, да нису произвољни и да их чини ограничени број битних елемената који се могу описати у оквиру неколико подсистема.

Овде је разматрано седам таквих подсистема, који су и кључни делови модела света. У центру тог модела налази се *човек*, који на основу симболичке слике о свом *телу* класификује *простор*, а затим према себи разврстава *животиње, биљке* и *метале* - неке ближе а неке даље. Претварајући стварни свет у свет симбола човек дефинише себе и своје место, одређује растојање према свему што је за њега опасно и корисно.

Важна симболичка средства, која су уједно и градивни елемент модела света и која су овде анализирана, јесу *боје* и *бројеви.* Пошто се материјал и облици мењају, та средства имају важну улогу у народној култури, јер чувају смисао симбола. Синтетички конац данас може заменити вунени у неком магијском ритуалу, али се не може без нарушавања система заменити *бели* за *црвени.* Тако исто може се употребити пластично лонче уместо глиненог за прављење кругова у пепелу, али се мора отиснути укупно *девет* кругова.

Пошто се магијски ритуали не смеју мењати, они су погодна грађа за тумачење симболичког језика културе. Будући да их познају и њима се служе само појединци, на посебан начин уведени у тајну њиховог извођења, они чувају већу старину од већине других облика културе. Међутим, у осветљавању смисла неког симбола у овој књизи често је тражен и шири контекст од магијских обреда То је било потребно због тога што је симбол по правилу старији од текста у коме се јавља, и он, како и Лотман истиче, повезује различите нивое културе и омогућава јој да памти саму себе.

Када се сложе одређене представе о свету у неком људском колективу, више за њега није важно какав је тај свет по себи и какве су његове праве границе - он је онакав каквог га култура преко својих средстава - предања, веровања, ритуала, песама, прича итд. усађује у свест човека. Као што дете не размишља о значењу речи језика који усваја и не подвргава их промени, тако исто оно несазнајно усваја и језик културе и њоме се служи. Да би се што објективније сагледао тај језик, било је потребно скупити што већи број података, његових значењских елемената, како би се јасније назрела матрица по којој су они некад слагани. Управо позивање на велики број етнографских и фолклористичких извора често је учинило да излагање у овој књизи буде разуђеније него у другим приликама и оптерећено фактографијом.

Присталица сам опредељења да је најпогодније један културни феномен изучити посматрајући га као *текст*, који је на одређеном простору и код одређеног народа посведочен у једном од својих остварења - вербалном, предметном или акционалном. Темељни елементи текста јесу *носиоци радње (јунаци, ликови)* и *тип радње*. Везивни елементи текста јесу *средства* (вербална и невербална) којима се носиоци радње служе да би остварили свој циљ, као и *простор и време*. Овај последњи елемент схвата се као задата "мрежа" у којој се све смешта и траје и која може да утиче на повољан или неповољан ток догађаја. Може се говорити о још једној се-

мантичкој категорији која текстове везује по вертикали и омогућује нам да их препознамо као варијантне облике и да их без обзира на њихову међусобну временску или просторну удаљеност можемо уврстити у исте парадигме. Она је везана за симболички концепт света и у тексту има *атрибутивну* улогу - одређује припадност јунака сферама добра или зла, указује на значење магијске радње итд. Пошто сам у књизи *Народна бајања код Јужних Словена* разматрао *вршиоце радњи (бајаче и нечисту силу)*, *типове ритуалних радњи*, симболичко значење *предмета* за бајање, као и неке аспекте *простора и времена*, тема ове књиге јесте откривање и тумачење симболике света као саставног дела језика симболичке комуникације у народној магији.

Слику света човек је градио почев од ближег ка даљем, односно од *себе* па до неосвојеног и непознатог простора, где је по веровању било боравиште душа умрлих и разних митолошких бића. Створена симболичка слика сопственог *тела*, човеку је послужила као мерило за разумевање васељене. Он је према себи разврстао *животиње* и *биљке*, водећи рачуна да оне припадају и *његовом* и оном *другом* простору. Да би се избегао неконтролисани продор *другог* у његов свет, поставио је животиње и биљке на различито растојање од себе и изградио забране (табуе) за додир с њима.

У теоријско-методолошком погледу трудио сам се да ово истраживање вежем за погледе руске семиотичке и етнолингвистичке школе. Од посебног значаја су ми били радови, предавања или посебни сусрети с Никитом Толстојем, Владимиром Топоровим, Вјачеславом Ивановим, Борисом Успенским, као и изванредна сарадња с њиховим сарадницима и ученицима. Зато им се свима и овом приликом захваљујем на пажњи, а колегама из других словенских земаља на предусретљивости и помоћи у литератури.

Београд, јун 1996.

ЧОВЕК

ПРЕДСТАВЕ О ЉУДСКОМ ТЕЛУ

Пада у очи да се у бајањима, као и у другим обредима, често исказују захтеви којим *делом тела* треба извршити одређену радњу: *пљунути на домали прст леве руке, додирнути петом леве ноге, острићи длаке са задњег дела главе* итд. То показује да постоји принцип *системности*, који својим дискретним правилима дозвољава или не дозвољава одређену комуникацију. Тиме се ова правила издижу изнад воље појединца и функционишу као и правила употребе вербалног језика.

У магијско-религијским текстовима телу се не придаје значење као биолошкој организацији, коју сачињавају органи с одређеним функцијама, већ превасходно као *просторно* организованој целини чији делови, по том параметру или другим параметрима, добијају одређена симболичка значења. Тако поједини делови тела постају *ознаке* помоћу којих се исказују митски садржаји.

Представе о човеку засноване на поменутом параметру простора омогућиле су стварање аналогија између људског тела и других облика реалног света. Тако је човек у стварању модела света који га окружује своје тело ставио као мерило васељене. Довођењем у везу телесног бића човека и васељене дало је основа за стварање космогонијских митова, у којима рађање васељене настаје из тела митског јунака - првочовека. Тако у Упанишадама космос се ствара

из делова тела Пуруше: из његових *уста* изашла је *реч*, из речи *ватра*, из *ноздрва дисање*, из дисања *ветар*, из *очију светлост*, из светлости се ствара *сунце*, из *ушију слух*, из слуха *стране света*, из *коже* - длака, из длаке *растиње*, из *срца* дух, из духа *месец*, из *пупка* - апана, из апане *смрт*, из *фалуса* сперма, из сперме *вода*.[1] Сем имена митског јунака Пуруше, у староиндијским веровањима јавља се и назив *пуруша*, у значењу "човек". У десетој књизи Риг-веде стоји: "Пуруша је цео свет, он је то што је било и што ће бити, он је владалац бесмртности, које се (тако) храни".[2]

Византинци су тумачили име праоца Адама као скраћеницу (АДАМ), насталу од првих слова грчких ознака за Исток, Запад, Север и Југ, изводећи из овога закључак да је човек мала васељена.[3] У једној рукописној књизи, из Босне под називом "Сказаније попа Илије Илића", која вероватно води порекло од неког византијског апокрифа, постанак човека се тумачи као божје дело, настало од делова васељене. *Тело* му је Бог створио од *земље*, *очи* од *мора*, *крв* од *росе*, *ум* од *облака*, *снагу* од *ветра*, *кости* од *камена*, *косу* од *траве*, *дух* од *светог духа*.[4]

Слични космогонијски митови посведочени су и у другим културама.

Формирање симболичке слике људског тела, као што ће у даљем тексту бити показано, заснива се на низу *бинарних опозиција*, које су, иначе, присутне у текстовима традицијске културе као оперативни вид митског мишљења.

---

[1] И. Франк-Каменецкий, *Адам и Пуруша. Макрокосм и микрокосм в иудейской и индийской космогонии*, Памяти академика Н. Ј. Марра (1864-1934), АН СССР, Москва-Ленинград 1938, стр. 462-463.

[2] *Претходно наведено дело*, стр. 462.

[3] С. С. Аверинцев, *Поетика рановизантијске књижевности*, СКЗ, Београд 1982, стр. 228.

[4] Душан С. Поповић, *Трагови богомилске јереси у српском народном предању*, Караџић IV, 1903, бр. 3, стр. 178.

Голо - одевено

Непосредно по рођењу дете се сматра да је на граници између природе и културе и зато га раније нису *облачили*, већ *повијали*. За прво повијање обично су коришћене изношене кошуље оца или мајке, чиме је истицан периферни положај детета у односу на породицу којој припада. Повијено дете није исто што и обучено, јер платно пелена обавија тело, чинећи од њега нерасчлањену целину, док се одећа кроји и шије према мери тела. До крштења дете су у Бугарској и источној Србији и називали *гољча, голчо, кушља* и сл., чиме је истицано његово разликовно обележје у односу на остале људе. На крштењу дете је добијало од кума *име* а од куме *кошуљу*, и на тај начин је из природе превођено у свет културе.[5] Име и одећа схватани су као мера људског бића и зато су скривани, у случајевима када му је претила опасност од нечисте силе.

Пошто се супротност људског света према дивљем може исказати и као супротност одевеног према неодевеном (голом), у условима магијске комуникације, где се захтева непосредни контакт човека с демонским бићима, он мора бити неодевен.Тако су у Бугарској мушкарци који су "прогонили" змаја из села били голи, или, приликом заоравања села од чуме, некад и они који су "вадили" тзв. "живу ватру" у обредима изазивања кише.[6] Код Срба се помиње прављење мајушног оружја и оруђа, у посебним условима и на посебан начин, које је имало функцију магијске заштите. Правили су га ћутећи, од гвожђа, *голи* ковач и његова жена у глуво доба ноћи.

---

[5] Ива Станоева, *Тялото - голо и облечено*, Български фолклор 2, София 1994, стр. 76-77.
[6] Ива Станоева, *наведено дело*, стр. 74.

Тело - душа

У словенској, а и у многим другим културама, присутно је схватање да човека чини *тело и душа.* После његове смрти душа напушта тело и иде у други свет, а тело се распада. "Опако чељаде умрло, растало се тијело и душа. Душа изазивала своје тијело: - Изађиде, тијело моје, да те видим, како ти је? Кад си са мном друговало, нијеси на ме ни мислило: рано јело, не умивало се; под катански цркви ишло, и друге оговарало."[7] Однос између душе и тела може се исказати дихотомијама: *унутра/споља, трајно/променљиво, невидљиво/видљиво.*

Код јужнословенских народа развијено је и веровање да душа појединих људи може да напушта тело и да се у њега поново враћа. По правилу, такво напуштање остварује се ноћу, и то у одређени час. Ти људи обично имају демонске особине и противници су људског рода (нпр. *вештица, мора* итд), али могу да раде и у корист човека, као што су *здухачи*, који се боре против предводника градоносних облака. Народно схватање да су код појединих људи с демонским обележјима, раздвојени душа и тело, сведочи веровање из Мачве како се може зауставити жена-вештица. У току дана, ако се сумња да је жена вештица, треба забости иглу с црвеним концем у њену *сенку* у пределу главе. Уколико је она заиста вештица, веровало се, неће се моћи померити с тог места све до заласка сунца.[8]

Постоји још један мање познати облик традицијских представа о излажењу душе из свога тела. У српско-македонско-бугарској традицији бајања задржао се један архаични вид магијског понашања у коме бајалица *душом* гони демонску силу. Отуда и раширени поступак да бајалица у току извођења ритуала лечења непрекидно зева. Уколико се

---

[7] Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, "Просвета", Београд 1986, стр. 265.
[8] Сава Мајсторовић, *Чарања у Мачви*, Расковник X, 1983, бр.35, стр. 19.

бајалици не зева, то значи да није пронашла болест од које болесник страда. Оваква представа нашла је свој одраз и у бајаличким текстовима који често препричавају оно што бајалица чини. О томе сведоче овакви примери: "... Чим га баја, чим га убаја;/ чим га стукну, чим га устукну?/ Стденом водицом, / зеленом травицом, / катрањивицом и *целом душицом*."[9] "... С руку ће отури, / с *душу ће одува*,/ од тебе ће растурити."[10] У неким примерима бајалица упоређује своју душу са *хртом*: "Беште уроци низ потоци/ (...) На (Виде) *душа ртица*,/ стиза уроци па дави."[11]

У неким бајањима намењеним деци бајалица прети нечистој сили *душом дететове мајке*: "Бежи, крупица, ето *мајчина душица*."[12] "Па не видо нигде никог,/ само видо сури вуци/ куси пси и *мајчину душицу*,/ где се с дететову страву гњави."[13]

Очигледно је да се овде ради о неким видовима шаманских лечења, који се у литератури везују за ваневропска друштва.

Подела тела по вертикали

По верикали тело је опажано као *тростепено* - глава, груди, ноге. О таквом опажању тела сведоче поједини облици магијског лечења.Тако су у Македонији (Железник) лечили страх код деце приносећи им, једну за другом, распаљених девет коњских или магарећих плоча, и то у висини *чела*, затим *груди*, па до *колена*. Тај поступак је пратила басма:

---

[9] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 317.
[10] Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр.325/13, басма бр.209.
[11] *Претходно наведено дело*, басма бр.209.
[12] Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 156.
[13] Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ XIII, 1938, стр. 85.

"Ристос на чело,/ Богородица на гради,/ уплав под нозе!"[14] У Левчу и Темнићу посведочено је троделно "замењивање" човека за петла, као облик магијског лечења од падавице. Када такав болесник заспи кидали су главу црног петлића који још није пропевао над његовим појасом, а затим је закопавали изнад његове главе, док су труп с крилима закопавали испод његовог паса, а ноге испод ногу.[15] Често у бајањима *груди* може замењивати *срце*: "Стра на главу,/ анђел на срце,/ вук на ноге,/ стра у земљу/ ..."[16] Та замена се види и у једном народном веровању из лесковачког краја, где се каже како је неко убацио "пустињске нитке"(конац који је остао после умрле жене) човеку у кућу и од тога му је "дете добило тугу у срце и умрло".[17]

ПОЈАС

Симболичка представа човека обично се заснива на *одевеном* човеку. А управо у одевању, у традицијској култури важну улогу има *појас*, који људско тело дели на две половине - *горњу* (чисту) и *доњу* (нечисту) половину. При томе сам појас добија посебно значење; он постаје медијални елеменат, беочуг, који спаја две супротности. Отуда његова велика улога у извођењу магијских радњи.

Културолошки знак *опасивања* постао је кључни елеменат космогонијског мита, о коме се може судити и по овом запису: "Народ верује, да има света *над нама* и *испод нас*. Они *над нама* опасују се *под пазухе*, а они *испод нас* по

---

[14] Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник*, Македонски фолклор XX, Скопје 1987, бр.39-40, стр. 127.
[15] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 364.
[16] Властимир Станимировић, *наведено дело, басма бр.288*.
[17] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 149.

*бедрима.*Ми пак, пошто смо у *средини*, и опасујемо се *преко средине.*"[18]

Код простог народа у Русији у 19. веку појас је сматран светим предметом, јер га је свако добијао на *кштењу.* Сматрало се непристојним да се човек моли Богу без појаса, да руча без појаса, да спава без појаса. Постојало је веровање да се *бес* боји опасаног човека.[19] У Херцеговини, покојника нису опасивали, већ су преко њега пребацивали појас изрезан од платна у које је увијен.[20] То, међутим није било правило за све етничке заједнице, па у истом крају влада и супротно правило: "Кад умре чељаде, не ваља га распаса закопати. На ономе свијету не би могло ништа убрати, ни метнути у њедра".[21]

Пошто је појас граница двају супротних начела, добио је значајну улогу у магијској пракси. У источној Србији, да би човек у рату био заштићен од метка, гађали су пушком *имелу* на дрвету и њену гранчицу ушивали у *појас*;[22] или су ушивали савијену иглу којој је врх провучен кроз уши;[23] у Босни су пак у детињи појас, као хамајлију, ушивали комадић ужета којим је неко обешен, ноге од кртице итд.[24] Такође у Босни опасивали су плачљиво дете (за које се веровало да је уречено) *црвеном врпцом*, на којој је била обешена кесица од црвеног платна с ушивеним комадићем *тисовог* дрвета, или је пак сама врпца била исплетена од четворобојне

---

[18] Станоје М. Мијатовић, *наведено дело*, стр. 450-451.
[19] Н. И. Толстой, *Из славянских этнокультурных древностей. Оползание и опоясывание храма*, Труды по знаковым системам XXI, Тарту 1987, стр. 75.
[20] Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina i narodna verovanja*, GZM, n.s. XIX, 1964, стр. 229.
[21] Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, стр. 265.
[22] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, 1938, стр. 203.
[23] Тихомир Р. Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 181.
[24] Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 303.

пређе - црне, жуте, црвене, наранџасте.[25] Са овог простора посведочено је и прављење појаса од коре самониклог *белог глога* ради лечења падавице. Према упутству, од овог дрвета, треба огулити кору као каиш и на њој пришити чешњеве белог лука, а затим све ушити у платно у облику појаса и тиме се болесник опасује до голе коже.[26] У Србији, на Ђурђевдан, после купања и облачења чистог одела опасивали су се ради здравља *врбом* и *дреном* (Левач),[27] или "да буду дебели" лозом од *дебелице* (Косово).[28]

У Славонији и Метохији, као заштита од ноћног демона *море*, пребациван је преко детета или човека ноћу појас.[29]

Према запису са почетка овога века, појасевима су се у источној Србији штитили од чуме. Када се у селу појави чума домаћин је наређивао да сви укућани поскидају са себе *појасеве* (тканице), да их све заједно вежу један за други и да споља *опашу* кућу.[30] У Македонији пак, да би село било заштићено од чуме, два брата близанца ралом и са два вола близанца три пута су заоравали село, а затим су село обилазили *пустињским појасевима* (од умрлих лица).[31] Појасеви се користе у магијским радњама за заштиту стоке - да се чарањем не одузме млеко и од болести. У Србији (Левач) уочи Ђурђевдана везивали су појасеве на улазу у тор, тако да су их овце прескакале;[32] или брат и сестра распашу своје појасеве, завежу их, а крајеве држе у рукама и нагнају стоку

---

[25] Stanko Sielski, *Hamajlija*, Etnografska istraživanja i građa III, Zagreb 1941, стр. 24; Radmila Filipović-Fabijanić, Narodna medicina i narodna verovanja, стр. 220.
[26] Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, ГЗМ XXI, 1909, стр. 469.
[27] Станоје М. Мијатовић, *Обичаји српског народа из Левча и Темнића*, СЕЗб VII, 1907, стр. 106.
[28] Дена Дебељковић, *Обичаји српског народа на Косову пољу*, СЕЗб VII, 1907, стр. 268.
[29] Josip Lovretić, *Otok*, стр. 186.
[30] Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 239.
[31] Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник*, стр. 131.
[32] Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗб XIV, 1911, стр. 576.

да прескаче њихове појасеве. При томе су говорили: "Кад се сестра и брат узели, онда се и млеко одузело (украло) од моје стоке" (Шумадија).[33] У Бугарској су протеривали стоку испод појаса жене која је родила тројке.[34] У Македонији (Ђевђелија) болешљиво дете су опасивали *сребрним појасом*, док је рањаво дете опасивано појасом од свеже *калинове гране*.[35]

Развезивањем појаса неутралише се опозиција *горе/доле, чисто/нечисто, људско/нељудско*, и таквим поступком се отклања могућност сукоба с нечистом силом. Зато су Црногорци - према једном запису из прошлог века - пролазећи поред гробља развезивали појас и пуштали га да се вуче по земљи, да им се што не привиди.[36] У Србији, Босни и Македонији постојало је веровање да човек, ако сретне вука, сигурно ће се спасити ако распаше појас и пусти га да се вуче за њим.[37] Осим неутрализације поменутих супротности, на овај начин човек од себе чини зооморфно биће, јер му појас служи као реп, чиме се истиче отсуство разлике људског и нељудског.

Појас је и *попречна* оса и на тај начин може преузети атрибуте из парадигме *женско, доле, лево* итд. Он са *уздужном осом*, односно висином човека, чини *крст* чија је тачка пресека на *пупку*. Зато се појас употребљава у магијским радњама везаним за рађање. Код Срба постоји веровање: ако млада при поласку на венчање прелази реку, колико прста

---

[33] Јеремија М. Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗб XXII,1921, стр. 140.

[34] П. Ц. Любенов, *Баба Ега или Сборник от различни верования*, Търново 1887, стр. 44.

[35] Стеван Тановић, *Јавне мађије у околини Ђевђелије*, Етнологија I, св.3, Скопље 1940, стр. 167-168.

[36] В. М. Г. Медаковић, *Живот и обичаји Црногораца*, Нови Сад 1860, стр. 180; Марко К. Цепенков, *Народни верувања*, Македонски народни умотворби књ. IX, Скопје 1980, стр. 16.

[37] Ljub. Kovačević, *Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti*, Starine X, JAZU, Zagreb 1878, стр. 279.

метне под појас, за толико година неће имати деце.[38] У лесковачком крају када је свекрва улазила у ложницу да види да ли је њена будућа снаја "поштена" (невина), стављала је руке под појас, и тек када би се уверила да она то јесте, давала јој руку да је пољуби.[39] Овај поступак се може тумачити као облик симболичког везивања младе за нови род.То потврђују и свадбени обичаји у Бугарској, где свекар скида младу с коња својим појасом, или младенце уводе у кућу појасом.[40] Супротно од овога, односно отпуштање из рода, означено је као "прекидање појаса", што је посведочено и одговарајућим изразом у Црној Гори: "Стеван кад види, каква ти је кћи, *прекинуће пас*, пак ће ти распуштеницом доћи на огњиште".[41] Такође ова симболика се види и из веровања, ако се неожењеном човеку распасује појас, да је то знак да му неко вереницу премамљује.[42]

Обухватајући човека, појас је и његова *мера*, а у архаичним текстовима мера човека се прихвата за његову замену. Код Срба постоји устаљени израз за момка који је спреман за самостални живот - каже се "опасао се снагом". По једном сведочанству, православни Срби у Босни у неким црквеним церемонијама бацали су се на тле да преко њих пређе свештеник. Касније је тај обичај замењен на тај начин што су стављали *појасеве* уместо себе.[43] Појас у функцији замене за човека среће се у више ритуалних радњи: нероткиње, да би могле да роде узимају *попов појас* и стављају га

---

38 Станоје М. Мијатовић, *наведено дело*, стр. 285.

39 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 104.

40 *Българска митология. Енциклопедичен речник*, съставител Анани Стойнев, София 1994, стр. 277.

41 *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, knj. IX, стр. 663.

42 Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLVIII, 1931, стр. 318-319.

43 Миленко С Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, стр. 188.

под главу па спавају на њему;[44] кад се девојка прстенује, опасује се по голом телу мушким појасом да би рађала мушку децу;[45] ако човек коме су суђенице напратиле болест не може да оде код бајалице, он шаље свој појас, на коме она изводи одређене магијске радње;[46] да би град престао да пада, постојао је обичај да се прво зрно које падне *поједе* или да се стави у појас;[47] да би се пре удала, девојка је везивала појас (гатњик) на голом телу оног човека који се женио девојком три пута.[48] Снага сакралног времена (или јаког времена почетка), које се везује за Божић, преноси се магијским путем тако што мајка своју децу, ујутру рано на овај празник, *опасује веригама*, које иначе остварују симболичку функцију космичке осе.[49]

Да је појас граница између чистог и нечистог (људског и нељудског), сведочи и веровање из Црне Горе, по коме убијену змију не ваља дићи *изнад појаса*, јер би човек могао умрети ако је она сеновита.[50] На Косову су *дугу* називали "појас", и тамо је постојало веровање да онај ко се провуче испод дуге, промениће пол: мушко ће постати женско, а женско - мушко.[51]

НОГЕ

Симболичка функција *ногу*, углавном се заснива на њиховом додиру са земљом. Важан елемент је и то, што се оне схватају и као завршетак тела, пошто је глава његов

---

[44] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, 1958, стр. 406.
[45] Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу*, "Просвета", Београд б.г., стр. 207.
[46] Петар Момировић, *Народна бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду (1901-1951), Београд 1953, стр. 257.
[47] Миленко С. Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXX, 1972, стр. 221.
[48] Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, стр. 266.
[49] Станоје М. Мијатовић, *наведено дело*, стр. 404.
[50] Miloš M. Jovović, *Crnogorski prilozi. Iz Bara i barske okolice u Primorskoj nahiji*, ZNŽ I, 1896, стр. 102.
[51] Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, Vranje 1986, стр. 457.

почетак. Из тог разлога при бајању се најчешће почиње од главе, да би се на тај начин болест поступно отерала у ноге, а одатле - напоље, као нпр.: "Бежи урок из *главе* на *прса*,/ из прса на *трбу*,/ из трбуа на *бедра*,/ из бедра на *табане*..."[52] Постоји веровање да човеку на самрти изнад главе стоји анђео чувар, а крај ногу ђаво и зову његову душу свако себи.[53] Напад појединих злих бића на човека почиње с ногу. Тако се у Херцеговини напад ноћног демона - море овако описује: "Најпре почне с палца леве ноге, човек осећа да га нешто тегљи, вуче за палац па се пење уз ногу, као да на ногу падне тешка стена. С ногу пређе на трбух, па на груди."[54]

У Црној Гори се пазило да млада, када излази са сватовима из куће, не повуче ногом преко прага, јер би, по веровању, у нови дом пренела сваку срећу из свога рода.[55]

Као значајни за извођење магијских поступака помињу се *колено* и *пета*, а такође *чарапе* и *обућа*.

Кад се дигне вихор, за који се сматра да су га изазвали ђаволи, да не би нашкодио човеку, каже се: "Под лево колено!"[56] или му се упућује псовка, такође под лево колено.[57] Постоји веровање у Босни да се за време ускршњег поста могу видети вештице ако се за време вечере први залогај метне у уста а потом стави под лево колено, где се држи за време вечере. Када се тај залогај узме у руку и погледа се око себе, могу се видети вештице како "пршу и светле као зажарени угарак".[58]

---

[52] Josip Lovretić, *Otok*, стр. 153.
[53] Josip Lovretić, *Otok*, стр. 199.
[54] Александар Петровић, *Мора*, ГЕМ XI, 1936, стр. 97.
[55] Luka Jović, *Crnogorski prilozi. Iz Gluhog dola u Crmničkoj nahiji*, ZNŽ I, 1896, стр. 67.
[56] Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, СЕЗб LVIII, 1948, стр. 334.
[57] Александар Петровић, *Народно схватање болести*, Miscellanea 3, Београд 1940, стр. 44.
[58] Татомир Вукановић, *Вјештице*, стр. 956.

У једном бајању од урока које је намењено крави ритуални поступак се изводи *десним скутом кошуље*, која је провучена испод левог колена.[59] У Славонији је забележено веровање: ако нека баба падне, да ју је *вештац* ударио под колено.[60]

Постоји више бајања у којима се приликом изговарања бајаличке формуле оболело место на човеку додирује *петом*. Најчешће се петом баје од болести стомака која се у народу назива *наступ*.[61] Сматра се делотворном она пета којом је бајалица убила *змију*. У народној медицини Срба (Левач) као предохрана од болести препоручује се да сваки човек окуси по мало од своје пете.[62]

Осим опозиције *горе/доле*, за *колено* се везују још и опозиције *изнад/испод* и *десно/лево*. Магијске радње везују се за други члан ових опозиција.А за пету још и опозиције *напред/назад* и *десно/лево*.

Значајну улогу у бајањима има *обућа* (најчешће *опанак*), а делом *чарапе* и *обојци*. Симболика ових предмета највећим делом се заснива на параметрима који важе за *ноге*, али од значаја је и материјал од кога су они начињени. Тако код Руса најчешће се помињу *опанци од лике (лапти)*, док су чарапе и обојци по правилу од *вуне*.

Веза обуће са плодношћу земље види се и из божићних обичаја: на Бадње вече пред спавање сви изувају обућу да би, по веровању, усеви подједнако никли.[63]

У Славонији од чирева бају *опанком* који је донет са ђубришта,[64] у Босни штитили су краву од урока тако што су

---

[59] Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 251.
[60] Josip Lovretić, *Otok*, стр. 143.
[61] Б. У. М. *Српске народне басме. У Срему их скупио и описао...*, Матица V, бр. 14,Нови Сад 1870, стр. 333-334.
[62] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 381.
[63] Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, стр. 227-228.
[64] Josip Lovretić, *Otok*, стр. 155.

јој везивали *стари опанак* за реп.[65] Да би муж заволео своју жену, по веровању из источне Србије, она треба да скува у бакарном котлу, у први сумрак или у поноћ, његов опанак[66] итд. Широко је распрострањено веровање да жена која се мучи при порођају треба да попије воде из *опанка* свога мужа, да би се лакше породила.

Да и *чарапе* играју одређену улогу у бајањима, показују и ови примери: у Македонији (Кратово) болеснику од падавице изују *десну чарапу*, напуне је земљом и баце преко куће, и где падне, ту је закопају;[67] у Србији (Левач) тзв. живу рану (рак) лечили су пепелом од *сагореле чарапе*, која је остала незавршена жени која је умрла;[68] у истом крају болесника од великог кашља запајали су водом из *десне чарапице* мушког детета које се прво родило;[69] на сличан начин су лечили и стоку од *шапа*, при чему се сагоревала половина чарапице прворођеног детата и пепео и гар се метао воловима у трице да поједу;[70] познато је и веровање да треба као заштиту од урока носити разнобојне чарапе. У Метохији је записано да једна треба да буде *црвена* а друга *зелена*.[71]

Обојак из опанка стављао се детету у колевку ради заштите од вештица.[72] У српском и хрватском језику постоје изрази за онога који није при здравој памети *ошинут блатним обојком*[73] или *ударен мокром чарапом*.

---

[65] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 126.
[66] Никола Пантелић, *Етнолошка грађа из Буџака*, ГЕМ 37, 1974, стр. 225.
[67] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 386.
[68] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 358.
[69] Станоје М. Мијатовић, *наведено дело*, стр. 342.
[70] Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, стр. 580.
[71] Милорад Радуновић, *Остала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 324.
[72] Татомир Вукановић, *Вјештице*, стр. 975.
[73] Marijan Stojković, *Obuća*, ZNŽ XXX, sv.2, 1936, str.24.

ПОДЕЛА ТЕЛА ПО ХОРИЗОНТАЛИ

Десно - лево

Од свих опозиција које се тичу људског тела најчешће је уочавана она која се тиче његове *десне* и *леве* стране. Десно се, по правилу, поима као добро, повољно, позитивно, и то је *мушка* страна, док је лево означено као лоше, неповољно, негативно, и то је *женска* страна. Због комуникације с нечистом силом, која иде у исту парадигму као и лево, обично се баје *левом руком.* Чест је израз у басмама "лева рука крста нема". Да би бајање било успешно када бајалица у пролеће наиђе на првог пужа у пољу, додирне га *домалим прстом леве руке* по роговима и каже:"Усту, што си да си, натраг!"[74] Домали прст леве руке може се схватити и као *девети* прст руку, а најраспрострањенији број у словенској магији јесте *девет.* Ако човеку изађе пришт на језику с *десне* стране, каже се да га је оговарало *мушко*, а на *левој - женско.*[75] Ако човека или животињу уједе змија, бајалица му шапуће басму на лево уво,[76] и *мора*, како је напред наведено, напада човека почевши од леве ноге итд.

Предња - задња страна тела

У бајању и гатању предња страна тела има атрибуте: *свој, људски, повољан* итд, док се за задњу страну везују супротни атрибути - *туђ, нељудски, неповољан* итд.

О томе сведоче и ови записи: "Ако неко седи, а други му седне за леђа, онај предњи се одмах помиче и каже - Што

---

[74] *Сопствена грађа из Србије - с. Доње Штипље код Јагодине (Радмила Филиповић).*
[75] Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, стр. 284.
[76] *Сопствена грађа из Србије - с. Доње Штипље код Јагодине (Душанка Алексић).*

си ми сео за леђа, да те носим на ономе свету."[77] У гатању, ако човеку заигра који део на глави *спреда* чуће *добар* глас, а одстрага - *рђав*.[78] Зло митолошко биће - чума, по народном веровању, може гледати само напред, а никако са стране и позади, пошто ју је Бог погодио муњом и укочио јој главу.[79] Такође, чума, као и вештице, пребацују своје груди преко рамена.[80]

Ради успешније комуникације с нечистом силом у бајањима се користе елементи *задњег дела тела*: болесника бришу *стражњим полом кошуље*, говорећи: "Какав кум, онаки му пешкир";[81] у љубавној магији припремали су колачић који је умешен водом која се сливала *низ леђа* и при томе је хватана на *задњици*;[82] у прављењу амајлије од урока коришћена је коса са *задњег дела главе*.[83] Опозиција *предња / задња* страна тела преводива је у ширу опозицију *напред / назад*. Овде би ишли магијски поступци *ходања натрашке* (кад девојка гата за кога ће се удати, она, поред других поступака, иде *натрашке* од дрвљаника сејући просо),[84] као и пљување *преко левог рамена*.[85]

---

[77] Глиша Бабовић, *Оролик*, СЕЗб LXXVI, 1963, стр. 89.
[78] Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу*, стр. 235.
[79] В. Кузманова, Й. Коцева, Българска народна поезия и проза VII, София 1983, стр. 238.
[80] Станоје М. Мијатовић, *наведено дело*, стр. 448.
[81] Б. У. М., *Српске народне басме*, стр. 383.
[82] Радисав М. Ђорђевић, *Да човек иде као слеп за женом*, Кића III, бр.1, Ниш 1907.
[83] А. Попов, Баяния, врачувания, гледания и лекувания. От Хаджиеллеската околия, СбНУ I, 1889, стр. 80.
[84] Ђорђе Марковић, *Врачање уочи Нове године*, Кића I, 1905, бр.37.
[85] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 310.

Центар - периферија тела

КОСА И НОКТИ

У народној магији често се употребљавају *нокти* и *коса*, а понекад и длаке из *браде* и *трепавице*. Сви ови елементи могу се сврстати у опозицију *периферно*.

Поред тога, нокти и коса симболизирају непрестано рађање и умирање (које се остварује кроз *рашћење и сечење*), а тиме се остварује и симбол непрекидне *промене*, што се и бајаличким поступцима жели изазвати.

Коса се асоцира са негативним начелом и хтонским светом. Отуда постоји веровање да не треба бацати косу у воду, јер ће од ње постати змије.[86] Такође и болест по имену власац (руско *волосень*) доводи се у везу с косом. Жене чињарице, које чарањима одузимају млеко од туђе стоке, магијске радње изводе гологлаве.[87] Код Срба је обичај да мушкарци иду гологлави све док се не сахрани покојник.[88] После тога се одређени број дана не бријају. Мушкарцима се, иначе, забрањује да скидају косу са чешља, већ то чини жена, јер се верује, ако би то чинили они, неби им се држао пород.[89]

Коса, као и нокти, по принципу pars pro toto, могу бити замена за човека.Тако се у једном магијском поступку који се намењује неком човеку да умре узима мало његове *косе*, три нокта с ноге и три с руке, парче од хаљине, и све се завије у крпу од мртвачке хаљине и закопа у незнани гроб.[90] Коса се

---

[86] Милорад Радуновић, *Остала је реч*, стр. 330.
[87] Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, стр. 547.
[88] Глиша Бабовић, *Оролик*, стр. 78.
[89] Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, стр. 584.
[90] Станоје М. Мијатовић, *наведено дело*, стр. 292.

користи и у магијским поступцима који су намењени да се учини штета туђој стоци[91] итд.

Постоји забрана бацања *ноктију*, јер се у једном веровању каже: "Када умреш, онда душа купи нокте гдје си их бацао".[92]

У источној Србији (Пожаревац) људи су се могли лажно заклети на суду ако јеванђеље додирију само *ноктима* које после тога срежу.[93] Детету нису резали нокте до девет месеци, да му *мора* не би наудила.[94]

У бајаличким формулама, када се болест враћа злом човеку који ју је послао, каже се да га она удари прво у *нокте*, затим у *зглобове, тело и главу* (од *периферије према центру)*, а када се болест истерује из човека, онда се каже да изађе из *мозга у кости, из кости у месо, из меса на кожу, из коже на длаку, а са длаке на траву* (из *центра* према *периферији*).[95]

Треба поменути и присуство осталих опозитивних парова, који, са напред поменутим дихотомијама, чине параметре за стварање симболичке слике човека. То су *откривено/покривено, право/криво (симетрично/несиметрично), лако/тешко, суво/мокро* и друге.

Слика света који окружује човека стварана је истим мисаоним поступцима који су примењени за опажање сопственог тела и положаја у том свету. По свему судећи, кључ разумевања света у митско-поетским текстовима стваран је на основу опажања људског тела и његовог положаја у простору. Тело је постало хеуристички модел за разумевање космоса.

---

91 Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, стр. 252.
92 Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, стр. 283.
93 М. Пурковић, *Резање ноктију после кривоклетства*, Етнологија I, св.3, 1940, стр. 185-186.
94 Лука Грђић Бјелокосић, *Из народа и о народу*, стр. 215.
95 Vladimir Ardalić, *Basme. Iz Bukovice u Dalmaciji*, ZNŽ XVII, 1912, стр. 359-360.

ГЛАС

Глас и светлост

Глас је у историји културе имао важну функцију. У космогонијским митовима он је на почетку стварања космоса, јер светлост и глас стоје насупрот мраку и тишини. Први весник да је новорођенче дошло на свет јесте његов глас; и први звук који оно чује такође је његов глас. Он га одваја од мрачне утробе, али и уводи у хладноћу света и ризик. И касније, као човека, када га тај свет угрози у било ком његовом раздобљу живота, када га учини немоћним да савлада тешкоћу, он се опет оглашава - криком, плачем, молбом. Бајањем се (тј. уз помоћ гласа, односно речи) успоставља нарушени поредак, који угрожава човеково место на земљи.

Код балканских Словена вербални део бајања назива се "басма", "басан" итд. Ова реч, као и основни назив "бајати", прасловенског су порекла и изводе се из ие. корена *bha-, који формира две главне групе лексема - једна са значењем "говорити", а друга "светлети". Независно од хипотезе о семантичкој повезаности ова два глагола, у бајањима се уочавају две међусобно супротстављене парадигме - једну чине *светлост и говор (звук)* а другу *мрак* и *ћутање*. Прва парадигма је обележје људског или овог света, а друга - дивљег и хтонског света. Код хрватских приморских писаца 17. и 18. века, синоним за Исуса је "ријеч": "*Vječnoga oca vječna riječi, ka si umrlu put uzela, da se od smrti svijet izliječi*[96] (Вечнога оца вечна речи, која си узела пут смрти, да би се од смрти свет излечио); "*Otac, i riječ i duh sveti*", итд.

У формулама терања нечисте силе у бајањима места у којима се она шаље описују се као *мрачна*, и до њих не допире никакав *глас*, а пре свега глас петла, звона и одјек

---

[96] *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* JAZU, knj.XIV, стр. 2.

ударца секире. У контакту с таквим бићима, случајним или намерним, човек је дужан да *ћути*, у противном, може бити од њих сурово кажњен. У једној српској приповеци јунак добија упутство како ће се опходити у далекој гори, на извору реке, с чудесним помоћником: "Немој ријечи проговорити, јер ако проговориш, затравиће те и претвориће те у рибу или што друго, пак ће те изјести".[97] У Црној Гори и у околини Дубровника постојало је вероваље да митолошко биће "пустоловица" може човеку *одузети глас* ако јој се човек одазове у ноћи.[98] Опет, у сусрету с вуком, како се веровало у западној Србији, да не би човек остао нем, дужан је да се први огласи,[99] као да је тиме омеђивао људски простор у коме је поштеђен од вучјег демонског утицаја.

Нечиста сила, као што је *ала, вукодлак, вештица, ђаво*, како се веровало код Срба, повремено угрожава и главне изворе светлости - Сунце и Месец. Тада настају помрачења ових небеских тела. Да не би завладао потпуни мрак, људи су их бранили *виком, звоњањем у звона, лупањем у разне предмете.*[100]

Шапутање и певање

Бајања се код словенских народа у највећем броју случаја реализују у говорном облику и, по правилу, на посебан гласовни начин. Најчешће је то шапутање, по чему су у неким крајевима Украјине називана *шептание*, а врач - *шептун*. Код Белоруса за бајалице су увек говорили да оне *на-*

---

[97] Вук Стеф. Караџић, *Српске народне приповијетке*, Београд 1987, стр. 165.
[98] Вид, Вулетић-Вукасовић, *Призријевање*, СЕЗб L, 1934, стр. 183.
[99] Ljub. Kovačević, *Nekoliko priloga staroj srpskoj književnosti*, Starine X, Zagreb 1878, стр. 279.
[100] Ненад Ђ. Јанковић, *Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба*, СЕЗб LXIII, 1951, стр. 111-112.

шаптавају.[101] Код Пољака бајалица је сагињала главу и тихо шапутала басму.[102] Овакав начин извођења посведочен је још код старих Асираца,[103] али и код многих других народа (нпр. код Јевреја).[104] У околини Мостара у Херцеговини за бајалицу код које се није могла разабрати ниједна реч док баје говорили су "тврда баба".[105] Овакав облик бајања представљао их је у очима других људи као одабране у чију делатност могу ући само појединци које оне саме изаберу. Шапутање има и своју симболичку функцију. Оно се може тумачити и као *туђи* говор, односно да је бајалица "инструмент", преносилац туђег говора. Другим речима, она је "капија" преко које путем говора пролази јача снага од људске. Довољно је да она успостави контакт с моћним помагачем и да означи циљ деловања. Отуда у многим бајањима она описује постојећу ситуацију, именује болести, понављајући "заговариваю, замавляю" то и то. Код Белорусса сама бајалица истиче везу с Богом: "Не я шапчу, а сам Господ Бог",[106] а код Пољака "Nie moja to moc,/ Pana Jezusa moc!"[107] Новије су форме именовање помоћника као Бога. Код Срба се задржало старије стање, па се као заштитници јављају, осим Богородице, још и *самовиле*, са којима бајалица одржава "посестримске" односе.

Посведочени су и неки други, локални начини бајања. Тако у јужној Србији, неке бајалице су бајале отегнутим и једноличним гласом, који је више личио на песму него на говор. Оне су падале у стање занесености (транса) и кроз

---

[101] Е. Ф. Карский, Белорусы, Очерки словесности белорусского племени, т. III, Москва 1916, стр. 64.
[102] F. Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa, 1976, стр. 288.
[103] В. Миллер, *Ассирийския* заклинания и русские народные заговоры, Русская мысль VII, Москва 1896, стр. 80.
[104] М. Берлин, *Очерк этнографии еврейского* народонаселения в России, Этнографический сборник, вып. V, СПб., 1862, стр. 34.
[105] Danka Ivić, *Bajanja i bajalice kao dio etnoveterine u Brotnju*, Hercegovina 5, Mostar 1985, стр. 145.
[106] Е. Ф. Карский, *наведено дело*, стр. 64.
[107] F. Kotula, *наведено дело*, стр. 415.

песму су казивале болеснику како треба да се лечи. После изласка из стања обамрлости неке од њих нису могле поновити то што су певајући рекле.[108] Поједине бајалице су у таквим бајањима дозивале у помоћ посестриму самовилу, па и одређеног утопљеника.[109] Једна од њих је бајала лежећи у кревету, покривена белим чаршавом.

Да се у басми крије оностранa моћ, чини ми се да сведочи и један особен начин бајања од уједа змије из Кратова, у Македонији. Наиме, овде као басма служи песма коју је човек чуо и упамтио у сну. Пре бајања он је дужан рећи: "Моји петли црвени јајца носет", а после сваког изговореног стиха те песме додавао је: "Неје, неје!"[110] Оваквим антипонашањем стваран је "изврнути" модел света, који је требало да доведе до неутрализације супротности човек-змијски отров, где се отров схвата као нечисти дух из дивљег простора.

Да је *песма* имала и магијску функцију показују и неке латинске речи које означавају и *певање* и *бајање* , нпр. cantus (1. певање, глас, песма; 2. заклињање, бајање), carmen (1. песма, 2. прорицање, заклињање), cantio (1. песма, 2. заклињање) incanto (1. певати, 2. изговарати заклињање) incantator (врач, чаробњак).[111]

На основу горе поменутих примера, могло би се бајаличко шапутање и певање довести у везу по томе што и једно и друго превазилази једностранy усмереност људског говора, као социјалног чина, проширујући могућност општења и са бићима ван људског света. Разлика је у томе, што се један облик "спушта" испод говора (шапутање), а други "диже" изнад њега (певање). За оба вида комуникације потребно је посебно емотивно расположење (занос, усхићеност или пак велика жалост, као што је случај код тужбалица). Код Јуж-

---

[108] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 146.
[109] Драгутин М. Ђорђевић, *претходно наведено дело*, стр. 147, 149.
[110] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 421.
[111] J. Karlowicz, *Czary i czarownice w Polsce*, Wisla I, Warszawa 1887, стр. 19-20.

них Словена срећу се трагови бајања шапутањем, при чему се пада у занос, слично шаманском узношењу. У таквим облицима лечења *глас* и *сузе* остварују посебно симболичко значење.

Глас и душа

У једном опису бајања од урока у Преславском крају у Бугарској констатовано је да бајалица, уколико се заиста ради о тој болести, почиње све јаче да зева и *очи јој сузе.*[112] Опширнији опис таквог стања забележен је у Херцеговини, југозападно од Мостара. Ту се каже да бајалица пада у грозничаво стање, да се тресе ("мучи се ко да је ђаволи раскидају"), зноји се и *пођу јој сузе на очи.* Чак јој се и пена појави на устима,[113] док према другом запису из источне Херцеговине она може и да падне за време бајања.[114] Овоме треба додати да је у многим бајањима правило да бајалица баје с распуштеном косом или, у новијој варијанти, мараму повуче уназад,[115] док код Влаха у источној Србији, док баца чини, она се свлачи гола.[116] Ако се оваква слика бајалице упореди с представом о неким женским митолошким бићима, која се сматрају за изазиваче болести, као што су *шумска* или *горска мајка* и *бабице*, међу њима се могу уочити знатне сличности. Ова бића се у басмама приказују такође у стању *јарости*, са избеченим очима и искеженим зубима ("Ти горска макља! Ти си грозна, омразна, зъбеста, главата ти като на

---

[112] Л. Дечева, *Етнографски материали от. с. Смедово (преславско)*, Известия на семинара по славянска филология при Университета в София, VII, София 1931, стр. 424.
[113] Danka Ivić, *наведено дело*, стр. 145.
[114] Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina istočne Hercegovine*, GZM n.s., etnologija, XXIII, 1968, стр. 47.
[115] Ивета Тодорова, *Баяния и магии*, От Тимок до Искър. Изследования и материали, БАН, София, 1989, стр. 63.
[116] С. П. Гацовић, *О бајању и врачању Влаха источне Србије*, Развитак, XXVI, бр.3, Зајечар, 1986, стр. 91.

бик, очите ти като на бивол...;[117]"Горска мајка из гору зелену, / нацерила се кано кучка,/ најежила се кано свиња, / протресе се кано кокошка...";[118] "Бабице, каракатице, / што сте очи изрогљиле (*избечиле*), / што сте пигљи напигљиле / (*нарогушиле*), / што сте зуби ицериле/...[119] Доводећи себе у посебно стање јарости, бајалица узима "дивљи" лик, као најпогоднији начин за обрачун с нечистом силом. У појединим бајаличким текстовима постоје трагови који указују да се бајалица против нечисте силе борила својом *душом*, одакле је и проистекла потреба сталног *зевања* у бајању, као и захтев изговарања басме *целим гласом*, тј. без предаха. Због тихог изговарања басме ово последње тешко је запазити. Такав начин бајања уочио сам код бајалице Вукадинке из околине Сврљига у источној Србији (од урока), као и код бајалице Милеве из околине Ивањице у западној Србији (од града). Према једном запису из Црне Горе на такав начин се бајало од уједа змије.[120]

Многи примери показују схватања да је *глас* само спољна манифестација *душе* бајалице, која гони демоне као невидљиви *ловачки пас*: "Беште уроци низ потоци,/ (...) На (име бајалице) душа хртица,/ стиза уроци па дави";[121] "Беште уроци низ потоци!/ Моја душа керуша,/ појуриће, ухватиће, раскинуће";[122] "Отишла је (Мара) басмарица / и однела је перо у руци./ Она је лаке ручице,/ чисте душице;/ руком

---

[117] Ц. Сталийски, *Баяния ... От ломско*, СбНУ XII, 1895, стр. 144.
[118] Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325, басма бр. 295.
[119] Љубиша Рајковић, *Код баба Божике*, Развитак XVI, бр. 1, Зајечар 1976, стр. 69.
[120] Добрило Аранитовић, *Басма из Црне Горе*, Расковник **XX**, бр. 77-78, Београд 1994, стр. 62.
[121] Властимир Станимировић, *наведено дело*, басма бр.154.
[122] М. Ђорђевић, *Басме из околине Крушевца и Ражња*, Расковник **X**, бр.38, Београд 1983, стр. 35.

ће махнути,/ душом ће дахнути";[123] " Не бој ми се, (Раде)/, (Денка) близо бајалница,/ она ће с душу да увати,/ с руку да умлати"[124] итд.

Занимљиво је да се у српском језику реч *глас* у неким случајевима могла замењивати с речју *ударац*: "Udarce strašne ne daj da čujemo"[125]; *ударати*, исто што ударати гласом, викати, галамити:"ударају дјеца"- галаме, буче.[126] Одатле можда долази мотивација да поједини јунаци из епских песама - код Срба, Руса и неких других народа - имају снагу гласа од које "све са горе лишће отпадаше,/ а са земље трава полијеће".[127] У западној Србији раширен је један тип бајања против градоносних облака, који се изводи виком, тј. напрегнутим гласом, па су и названа "викалице од града". Обично у таквим приликама бајалица износи оштре предмете из куће, стављајући их у двориште или пак маше њима према градоносним облацима.[128]

Глас и сузе као axis mundi

Постоји један тип бајаличких текстова распрострањених на централном Балкану код словенског становништва, а делимично и код Влаха, који се може назвати "прича о страдању и излечењу човека". По садржају он се може поделити на три групе. У прву групу могу се издвојити басме

---

[123] Александар Петровић, *Народно бајање у неким селима у Крагујевачкој Јасеници*, ГЕМ VIII, Београд 1933, стр. 207.

[124] Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, Ниш 1973, стр. 31.

[125] *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU,* knj.XIX, стр. 197.

[126] Вук Стеф. Караџић, *Српски рјечник (1852)*, Просвета, Београд 1986, стр. 1045.

[127] Љубинко Раденковић, *Митски атрибути Старине Новака у епској поезији Јужних Словена и Румуна*, Старина Новак и његово доба, Балканолошки институт САНУ, књ. 35, Београд 1988, стр. 228 - 243.

[128] Н. И. и С. М. Толстые, Заметки по славянскому язычеству. 5. Зашита от града в Драгачеве и других сербских зонах, Славянский и балканский фольклор. Обряд. Текст, Москва 1981, стр. 44-120.

којима се бајало "од подљуте", тј. од рана на телу које су у процесу запаљења, насталих случајним убодом на оштре предмете. Овакве басме распрострањене су у источној Србији (Тимочкој крајини) и западној Бугарској. Оне су изграђене по следећем моделу: 1) човек излази из куће да бере (зачинско) биље и у башти или ливади убоде се на оштар предмет; 2) рана полази на зло и он услед великих болова гласно плаче; 3) пошто његов глас долази до неба, чује га Богородица и пита за узрок његове несреће; 4) пошто он понови причу о начину свога страдања, Богородица га умирује и казује му да ће га од тих мука ослободити бајалица (по имену, управо она која му и баје), или неки њени други помоћници. Нпр.: "Пошла (Вида) уз поље низ поље,/ па настанула змијину кочину /, чешљиков трн, / и влчи зуб./ Нападоше љуте ране / па *цвили, па тужи/ са з'м до з'м/ глас до небо./* Па ју срела Божја мајћа Богородица, / па је питује:..." ("Од подљуте", Тимочка крајина);[129] "Търгнал е (Иван),/ да бере шетлика, метлика,/ та се набол на орлови нокте,/ на замени кости,/ *та па викнал, колку можал,/ колку можал, да заплакал,/* Срешнала га света Богородица,/ а тьа му рекла:.." ("От подљута", пирдопски крај).[130]

Именовани предмети на којима се човек повређује, указују да постоји веза између њих и настале болести, а то су: *биљке - чешљика* (Dispacus silvester) *метљика* (Genistra germanica), *глог*, као и *змијска кост, вучји зуби, орлови нокти* итд. Поменуте биљке и делови животиња имају магијску функцију и у другим бајањима и магијским ритуалима. Тако нпр. ако се код стоке појаве црви у рани, савијали су врх чешљике до земље, притискали га каменом и говорили: "Ја те ево рештим (затварам) и нећу те пустити док не испадну сви црви из ране тога и тога марвинчета".[131]

---

129 Властимир Станимировић, *наведено дело*, басма бр.159.

130 З. А. Бояджиев, *Баяния ... От пирдопско*, СбНУ XI, 1894, стр. 89-90.

131 Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*,Сабрана дела из српске религије и митологије, књ.IV, СКЗ, Београд 1994, стр. 212.

Садржаји друге групе басама разликују се од прве по опису узрочника који доводи до страдања човека; овде болест изазива нечиста сила, коју човек случајно среће на отвореном простору. Зато је круг болести од којих се на овакав начин баје знатно шири, па је и распрострањење ове басме много шире. Она је посведочена у разним крајевима Бугарске, затим у источној, централној и јужној Србији, као и у западној Македонији. Опасна бића - изазивачи болести код човека означена су као: *але, бабице, троглава змија, виле, анатемници* (код Срба), *три самодиве, девет сестре Ерменке, три сестре Маријни, Арапин* (код Бугара) итд. Као илустрација може се навести бугарска басма из карловског краја, која у себи има епске елементе: "Дигнала са три самодиви/ од Стара планина/ из длъги друми/ та дигнали вийри и ветрове,/ мъгли и праове,/срешнали са левент (*име*)/ потрошили го,/ *та викна колко можа/ из тънки гласи/* и то се чуло до дядо Господ и до света Богородица/ и до свети Рангел./ Дядо Господ запита св. Рангел: ..." ("Бајане за почуди").[132] Фрагмент једног апокрифног заклињања од уједа змије из 14. века, у рукописном зборнику попа Драгоља, показује велике сличности с поменутим народним басмама. Наиме, и овде долази до сусрета човека и злог бића на отвореном простору; човек од тог бића настрада; његов плач долази до седмог неба, где на престолу седи Исус; он пита човека шта му се десило и он поново описује догађај .[133]

У трећој групи басама не описује се догађај страдања човека, већ оне почињу тако што он, идући путем, дозове плачем Богородицу у помоћ. Овакве басме се срећу највише код Срба, на истом простору као и претходне, с тим што је њихова југозападна граница околина Дубровника. Њиме се баје од више болести, углавном истих као код претходне две групе, и оне су настале као вид њиховог сажимања и скраћи-

---

[132] Г. Краев, А. Бурмов, *Фолклорни и езикови материали от село Веригово (карловско)*, АЕИМ, Н-30-II, стр. 223.

[133] П. Срећковић, *Зборник попа Драгоља*, Споменик V, СКА, Београд 1890, стр. 7.

вања. Нпр.: "Иде (Маре) дјевојка путем/ *цмили и плаче*/ од погане поганице/ немиле болести./ Сусрела је блажена Госпа,/ па говори: О, (Маре), дјевојко,/ што цмилиш и плачеш?..."("Од поганице на око").[134]

Осим постојане структуре, у оваквим басмама се задржала и једна архаична формула, везана за глас и сузе. Наиме, Богородица или свеци прискачу у помоћ човеку који страда, тек када он "пишти гласом до неба, сузом до земље" (код Срба:"Вришти, пишти,/ диже гласи до небо/ пушта сузу до земљу"; "па пишти, па цвили, / па пушта слзе до зам/ и гласи до небеса"; код Бугара: "Глас дига на небо/ сълзи рони до земи"; код Македонаца: "Се расплакал (...) се разрекал,/ растресол гласје до небеса"; код Влаха:("гласом снажним до неба/ и *сузама до земље,*/ па се јада, плаче.") итд.

Овом формулом на симболичан начин долази до спајања неба и земље, тј. угрожени човек гради космичку осу, која значи и потребу успостављања нарушеног поретка. Њено успостављање значи и оживљавање сакралног времена почетка, односно исконског реда, у коме све има своје постојано место и где човек није био угрожен од бића из туђег света. Овде се може уочити још један ниво симболике: оса се гради посредством реалија, које су у исто време и атрибути који се везују за Громовника (глас) и Мајке Земље (сузе - влага).

Занимљиво је да се у неким басмама космичка оса на симболичан начин гради уз помоћ гласа петла и плача. Једна таква басма из источне Србије гласи: "Петли поју на земљу/ дитле (плач) бију (удара) на небо".[135]

---

[134] N. Balarin, *Čaramatanje (okolica Dubrovnika)*, Arhiv Odbora za narodni život i običaje JAZU, Zagreb, s.z.50.
[135] Властимир Станимировић, *наведено дело*, басма бр.292.

МАГИЈСКА ФУНКЦИЈА ПОЛНИХ ОРГАНА

Симболичка слика човека у фолклорним и етнографским текстовима изграђена је на принципу бинарности. У вертикалном опажању најјаче је изражена супротност *глава/ноге*, која је схватана као бинарна опозиција *горње/доње*, односно *почетно/крајње*, а била је "преводљива" и у супротност *чисто / нечисто*. Пошто се на тим деловима тела налазе и две крајње тачке, оне су постале и обележје човекове "мере". Узевши да је по врло раширеном народном веровању урицање способност појединих људи да злим очима и завидљивим речима одузму "меру" човеку, онда покривање главе (капом или марамом) и обувеност, осим своје прагматичке функције, има и другу - симболичку. То је и скривање "мере" људског тела, као вид заштите од урицања.

Много чвршћим правилом покривања, које има велику старину и скоро да се односи на све народе света , обухваћен је део тела ниже пупка или појаса, где спадају полни органи и анални отвор. Ови делови тела имају посебан статус у култури и осим покривања обухваћени су и забранама јавног именовања. На српско-хрватском језичком подручју постоји више еуфемистичких назива за полне органе. Тако се код мушке деце - према подацима из *Рјечника* Југославенске академије (*РјЈАЗУ*), срећу називи: *пирић, реса, санчић*, код одраслих мушкараца - *жужња, мушки срам, набаждарац, самец, струк, тијело, цулаћ, шегеда, шегедба*; код жена: *водопушњача*, а називи за оба пола су: *живот, нарав, суд, уд (непоштен, потајан, породни, сраман, срамотан)*.

Неки магијски поступци, међутим, изграђени су управо на кршењу забране показивања и именовања полних органа. Разјашњење овог питања неминовно залази у расправу о схватању полних односа и рађања, а тиме и у тумачење симболике свадбеног ритуала. Пошто су то крупна и важна питања која траже опширан и документован приступ, за ову прилику она ће бити тек дотакнута.

Мистерија зачећа

Како су приметили и други истраживачи, у традиционалној култури зачеће је било обавијено великом тајном. Код многих "примитивних" народа непозната је веза полног општења са рађањем,[136] или се пак признаје утицај непознатих сила на зачеће. Тако се у једном средњовековном тибетанском спису[137] каже да се зачеће постиже сједињавањем нормалног мушког семена и крви родитеља са *вицњаном* (vijnana), односно душом умрлог који чека своје поновно рађање, а под утицајем *карме* и *клеша* (посебних ентитета ове културе).

У нашим народним приповеткама и песмама јавља се међународни мотив о "чудесном рођењу", где девојка зачне без полног односа с мушкарцем, обично тако што окуси прах лобање неког покојника.[138] Код Бугара је распрострањен мотив о настанку јунака из *камена* који носи мајка са собом итд. В. Чајкановић је указао на нераскидиву везу између свадбених обичаја у Срба и култа предака.[139] Он је уочио да се иза разноврсности свадбених обреда крије увођење младе у нову култну заједницу, које се састоји из три дела: *отпуштање из ранијег култа - спровођење у нови дом - увођење у нови култ*. Основни смисао тих ритуалних поступака - сматрао је он - лежи у обезбеђењу пристанка предака, заштитника куће, на проширење заједнице. Он је такође уочио да главну улогу у том увођењу игра свекрва. Други моменат из свадбених обичаја, који помиње и Чајкановић, али је више на њега указао Тихомир Р. Ђорђевић - тиче се заштите младенаца од нечисте силе. Ни један ни други истраживач не

---

136 Е. Нојман, *Историјско порекло свести*, Просвета, Београд 1994, стр. 25.
137 Чжуд-ши. Памятник средневековой тибетской культуры, Новосибирск 1988, стр. 38.
138 Тихомир Р. Ђорђевић, *Деца у веровањима и обичајима нашега народа*, друго издање, Идеа - Београд, Просвета - Ниш, 1990, стр. 23-29.
139 Веселин Чајкановић, *Сабрана дела из српске религије и митологије*, књ.5, СКЗ, Београд 1994, стр. 133-135.

указују на могућу везу између предака и нечисте силе, као и то на који начин млада и младожења долазе у контакт с њима, када се зна да постоји *прекидност* између живих и мртвих, као и просторно-временска раздвојеност људи и нечисте силе. Са поуздањем се може тврдити да се та веза успоставља у првом полном контакту младе и младожење. Дефлорисање младе значило је отварање пута у свет предака и непосредан додир с њима, јер се женски полни орган асоцира с *јамом, безданом,* а тиме и с "капијом" за онај свет. Зато се у народној загонеци млада назива *працјепача* а младожења *працијеп* (који прави процеп, који отвара оштрим и тврдим оруђем): "Працјепача и працијеп, међу њима лијеп цвијет" (*младенци и кум*).[140] Приморавање жене на насилне полне односе назива се *разбијање.*[141] Придавање значења првом полном контакту као отварању пута до својих предака неминовно је било везано са потребом да млада буде *првошкиња*, односно невина, у противном, други род је преко ње већ остварио контакт са другим, непознатим и можда опасним прецима. У таквим случајевима млада је враћана уз погрде у свој род, а свадба прекидана. При повратку својим родитељима она је у јужној Србији носила у руци *разбијени* крчаг, чиме је на симболички начин исказивана идеја да она није "цела". Ако је породица младожење одлучила да прихвати такву младу, била је дужна да на ритуалан начин јавно објави да она није невина. Такво обнародовање једнако је дужности гласног обавештавања јавности у случају када се дете роди у кошуљици, јер се сматра, ако се то не учини, да ће оно сигурно постати вештица или вештац. Гласно обавештавање јавности на неки начин се схвата као "осветљавање", "откривање", "звучно обележавање простора", управо све оно што је супротно условима у којима "борави" нечиста сила, па је то и облик њеног терања из те сре-

140 *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika* JAZU XI, Zagreb, стр. 352.
141 *RjJAZU* XIII, стр. 476.

дине. Иначе, јавно изношење ласцивности у другим приликама назива се *тамност*,[142] а љубавни преступ - *тмаст*.[143]

Значи, младожењин први полни контакт с младом на симболичан начин представља отварање капије хтонског света, а тиме и појаву *ризичности*, за њега, његову породицу и шири колектив - да ће са тог света неконтролисано доћи опасна демонска сила. Зато се у време свођења младенаца одређеним обредима, пропраћеним буком и галамом предупређује могућност њене појаве. Младенци из тих разлога прве или прве три вечери не остављају се потпуно сами. У неким крајевима (нпр. у Левчу), постојао је *прислушник*, или *глумац*, који се прикрадао прозору ложнице где спавају младенци прве три вечери.[144] У околини Петровца, у Босни, свадбари који праве буку и галаму око младожењине собе називају се *вукови*.[145]Узевши да су вукови "чувари" границе дивљег и социјалног простора и да су противници нечисте силе, разумљив је и магијски поступак њиховог приказивања у овој прилици. Осим полног контакта, као "пробијања" пута до хтонског света, а тиме и повољног начина да нечиста сила преко младе продре у младожењин простор, (*доле / горе*), треба узети у обзир да њено довођење у нови род представља и облик "пробијања" границе дивљег и социјалног простора (*далеко/блиско)* а тиме и могућност да нечиста сила и на тај начин уђе с њом.

Древна симболичка представа о мушком полном органу као "пробијачу" и женском као "бездану" указује да су они само услов зачећа, које се схвата као *дар* хтонског света. У исто време, ти делови тела, симболизирајући на макро плану *место* додира овоземаљског (људског) и оноземаљског (сени покојника) - добијају обележје *нечистих* и зато подлежу одређеним табуима, тј. њихово показивање и употреба

---

142 *RjJAZU* XVIII, стр. 66.
143 *RjJAZU* XVIII, стр. 402.
144 RjJAZU XII, стр. 136.
145 Tihomir R. Đorđević, "*Tovijine noći" u našem narodu*, ZNŽ XXIX, sv.1, Zagreb 1933, стр. 15.

контролисани су правилима заједнице. Овакву потребу изазвао је страх од могућег нерегуларног односа живих и мртвих, као и од неконтролисаног продора злих душа односно нечисте силе кроз женски "бездан". Пошто се нечиста сила у просторном дељењу света смешта између живих и мртвих, онда је место њеног боравка на макро плану управо у *бездану* (који може бити исказан и као *пећина, тамна шума, коловрат реке, бунар* итд*)*. Бездан може бити и ждрело и утроба *аждаје*. Људи које она гута, према народној приповеци, касније се показују затворени у подземни простор испод воденице. На симболичком плану *одгонетање* може бити схваћено као отварање *бездана*. Зато није случајно подударање ласцивног понашања за време покладних обреда са загонетањем.

Људи који крше правила полног понашања у неким крајевима означени су као *нечисти* ("Један *нечист* младић имадијаше непоштено пријатељство с једном *нечистом* женом";[146] "Сваки *курвар* алити *нечистац*",[147] или као *они који воде дивљи живот* (судећи према речима које су забележене у XVI веку али које су нестале из српског или хрватског језика- *живодница* " - прељубница", *живодник* - "прељубник", *живодивство* - "прељуба"- по свој прилици настало од сажимања сложенице *живот-о-дивљ-ство*).[148] Ова последња лексема на неки начин гради своје значење као супротност према значењу старије посведочене лексеме у српском језику (из XIII века) - *сврст* "супруга" (од *сврсти се* -"сплести се", "сложити се", "уврстити се").[149]

---

146 *RjJAZU VII*, стр. 805.
147 *RjJAZU VII*, стр. 806.
148 *RjJAZU XXIII*, стр. 429.
149 *RjJAZU XVII*, стр. 416.

Полни орган - ђаво - камен

За реконструкцију древне представе о полним органима може бити од значаја парадигма *мушки полни орган - ђаво - камен,* која се може уочити поређењем неких фразеолошких конструкција у српском језику. Наиме, постоје опсцени изрази *Иди у к...ц, Нека иде све до к..ца,* којима се исказује идеја "нестајања", "пропасти", а који се по значењу могу упоредити с изразима *Иди у ђавола* (говори се у околини Сврљига у источној Србији), *Иди до ђавола, Нека иде све до ђавола, Нек иде до врага.* Слична идеја, али емотивно јаче изражена може се уочити у проклињању које је праћено ударањем камена о камен.[150] Жеља за уништењем онога који се проклиње на тај начин изражена је као његово *утеривање у камен.*

Све три кључне речи из наведених фразеологизама могу се јавити и у значењу *одрицања,* као у примерима: *К...ц ће дојде,* "неће доћи"; *К...ц ће да добије,* "неће ништа добити"; *Еве ти к...ц,* "ништа ти не дам" (ист. Србија); *Ђавола ће дојде,* "неће доћи"; *Знам, ђавола,* "не знам ништа", (ист. Србија); *Кажу да је ... био и прстен. Е, било ђавола!*;[151] *Ја немам што до камена казат,* "ништа не казати",[152] *Као муња одлете ... к српској војсци! Али камен да је нађе!*[153]

Треба напоменути да је *камен* врло распрострањено средство у бајању, где има медијаторску функцију - посредник је између човека и нечисте силе када се она бајаличким поступцима *тера (утерује)* у њен простор. Одређени култни *каменови* у јужној Србији и Македонији познати су из народних веровања да су на тим местима долазиле жене *неротКиње* и ту изводиле одређене ритуалне радње, ради добијања

---

150 *RjJAZU XVIII,* стр. 857.
151 *Речник српскохрватског књижевног и народног језика* САНУ (*РСАНУ*), Београд, књ.5, стр. 68.
152 *РСАНУ*, књ.9, стр. 155.
153 *РСАНУ*, књ.9, стр. 152.

деце (*провлачење испод каменова, њихово опасивање* итд). Симболика тих поступака могла би се означити као вид "замене" света - провлачећи се испод камена жена "одлази" на онај свет, "умире", да би се поново вратила као друга, тј. као она која може рађати. Постоји и други ниво симболике у овом ритуалу. Пролазећи кроз отвор камена жена "пробија" пут у хтонски простор, имитирајући улазак и нестајање мушког полног органа у женски, односно пролазак мушког семена. Иначе, од античког времена до данас, широко је распрострањена употреба *шупљег камена* у магијске сврхе, где се јасно уочавају његови хтонски елементи.[154]

Из средњовековних и каснијих описа "вештичјих састанака" често се помињу и ласцивне сцене, у којима главну улогу има *враг* или *ђаво*. Еротизам и навођење на блуд једно је од главних обележја овог митолошког бића. У једном спису он се окривљује да изазива просипање *мушког семена* у сну: "Dohodi kadgod prosutje (tj. muškoga sjemena u snu) od laživoga prikazanja djavalskoga, tkoji nečistim mislima napunja pamet onoga, tkoji spava".[155] Један од еуфемистичких назива за вештицу јесте *каменица*.[156]

Може се указати и на атрибутивну улогу *ватре*, која се јавља спојним елементом између *ђавола* и полних односа. Ватра је чест пратилац ђавола. С друге стране, подстицање жеље за полним односом назива се *блудна ватра* : "Jer kad (bludnik) bludne riči bljuje, bludnu vatru raspaljuje",[157] или, похотљива жена се назива *уждивеница*,[158] *упаљеница*[159] итд.

Оно што спаја у значењу сасвим различите речи - *мушки полни орган* - *ђаво* - *камен* јесте њихова симболичка веза са *безданом и хтонским простором*.

---

[154] Љубинко Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Балканолошки институт САНУ, Просвета, Београд 1995, стр. 113-122.
[155] *RjIAZU* VIII, стр. 82.
[156] *РСАНУ*, књ.5, стр. 157.
[157] *RjIAZU* XX, стр. 629.
[158] *RjIAZU* XX, стр. 466.
[159] *RjIAZU* XIX, стр. 664.

Полни органи у моделу чуда

У народним бајањима балканских Словена, православаца и муслимана, постоји један круг бајаличких текстова, изграђених по моделу *чуда*, где актери радње имају огромне полне органе и где их користе непримерено њиховој намени: мушким полним органом се поштапују, женским огрћу, док тестисе носе као торбе на леђима. Пада у очи да су наведени прави називи полних органа, што одудара од норми патријархалне културе, која налаже да се такви називи скривају. То упућује да овакве текстове треба тумачити као посебан вид магијског говора, који је био у употреби само у одређеним случајевима и само код одређених особа - бајалица. Басме овог типа, према досадашњим записима, распростиру се од бугарских крајева - ахар-челебијског[160] и ћустендилског,[161] па до околине Тешња у Босни.[162] Највећи број оваквих примера забележен је у источној и јужној Србији.[163] Носилац радње са оваквим атрибутима најчешће је *пас (црни, сури, куси)*, затим *вук, чудан човек, старац, урок*, нпр.: "Црн пас преко брва каса, /п..... је се огрнуо, /а к..... се поштапује, /а мудима се заметнуо".[164]Пошто су све басме из ове групе намењене за бајање од урока, у њима се гради

---

[160] С. Н. Шишков, *Баяния. От Ахър-Челебийско*, СбНУ IV, 1890, стр. 103.

[161] П. Ц. Любеновъ, *Баба Ега или Сборникъ отъ различни верования*, Търново 1887, стр. 43.

[162] Radmila Kajmaković, *Etnografska građa - Novi Miljanovci, Tešanj. Bajala Mevla Avdić, Muslimanka,* Zemaljski muzej BiH u Sarajevu, br. 16131, 0-LII.

[163] Властимир Станимировић, *Басме*, Етнографска збирка САНУ, бр. 325, басма бр.50, 60, 150, 241, 298; Драгутин Ђорђевић, *Нешто о лесковачким народним умотворинама*, Наше стварање XVII, бр. 1-2, Лесковац 1970, стр. 100; Љубиша Рајковић Кожељац, *Здравац миришљавац. Народне песме и бајалице из Тимочке крајине*, Зајечар 1978, стр. 324; Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, Градина, Ниш 1973, стр. 25, 27; Момчило Златановић,*Народна бајања из јужне Србије*, Расковник IX, бр. 33, Београд 1982, стр. 221-222.;Милан Б. Кнежевић, *Прења на месецу. Нови записи народних умотворина*, Народна књига, Београд 1981, стр. 33; М. Ћеранић и др., *Етномедицина и етноветерина Пољанице и околине Гњилана*, Народна здравствена култура у Србији, св. 4, Београд 1980, стр. 236.

[164] Милан Б. Кнежевић, *наведено дело*, стр. 33.

слика *чуда*, која треба да изазове пажњу човека који је направио штету злим очима, да ослободи своју жртву и да се усмери према догађају о коме се прича. Међутим, може се говорити и о старијем нивоу симболике - о присуству двополног пасоликог бића, које је само себи довољно и нема потребу додира са другима. Тиме и урицање, као облик одузимања неког квалитета другим бићима, постаје беспредметно.

ПРОСТОР

ПИТОМИ И ДИВЉИ ПРОСТОР

Једна од најопштијих подела простора у културама многих народа, која се може уочити анализом њихових обреда и обичаја, исказана је кроз разликовање „омеђеног" или свог, од „неомеђеног" или туђег простора. Ова подела се може још изразити и као супротност „питомог", „социјалног", према „дивљем", односно „освојеног", „организованог", према „неосвојеном" и „хаотичном" простору. Она произилази из човекове потребе да дефинише простор обитавања и сигурне оријентације, односно простор под контролом богова заштитника. Иза тога је свет дивљине, неизвесности, који се схвата и као предворје хтонског света. Ту нису само звери опасност за њега, већ и разна демонска бића. Уочава се потреба осмишљавања целокупног простора и видљивог и невидљивог, у хоризонталном и вертикалном погледу, јер се тако ствара слика космичке сигурности. Човек је системом културе „затворио" свој свет, али је изградио и устаљене облике комуникације с оностраним светом, како с покојницима тако и с боговима, па је тиме људски дух покрио цео космос.

Граница поменута два света, зависно од тога да ли се ради о обредном понашању или о језичком стваралаштву, може бити различита. У обредима је то праг куће, ограда дворишта, граница села, обала реке. У бајкама она се замишља шире – на почетку густе шуме, велике планине, на улазу

у пећину, на обали језера или мора. У епским песмама је најчешће на ободу „чарне горе", док је у лирским песмама често гранични простор означен као „зелена ливада" (која се асоцира с неким граничним социјалним статусом, као што је девојка пред удајом итд.).

Обреди магијског карактера увек су груписани на граници свог и туђег простора, јер су таква места схватана као ризична и опасна за човека због могућег продора нечистог и хаотичног у његов уређени свет. Уколико се та граница наруши од стране „дивљег" света, што се испољава масовним умирањем људи или стоке, прибегава се њеном ритуалном истицању – оборавањем села или на други начин. Пошто се други свет схвата као простор где влада вечита тишина, једна од ограда према њему јесте звучни „бедем". Зато су при појави градоносних облака звонила звона или се на појединим празницима посвећеним демонским животињама лупало у металне предмете. У бајањима нечиста сила се терала тамо где се не чује глас петла и удар секире.

Свака заједница системом културе дефинише начин понашања својих чланова на местима која су прихваћена као додирна с „нечистим" или „божанским" бићима, као и у времену када је такав контакт могућ или је предвиђен. Посебна пажња придавана је „примању" нових чланова заједнице (рођење, женидба) и „отпуштању" умрлих.

У књизи *Народна бајања код Јужних Словена* дат је преглед граничних места где се изводе магијски поступци, а овде ће бити указано на неке представе о унутрашњем изгледу дивљег простора како је он приказан у словенским бајаличким текстовима.

ДИВЉИ ПРОСТОР

Места истеривања нечисте силе

Истеривање нечисте силе у народним бајањима заснива се на представи о нарушавању границе социјалног (људског) и несоцијалног (дивљег) света. Нечиста сила напушта своје пространство и улази у човека као у ново место свог боравка. На тај начин, по народним представама, човек оболева. Задатак бајања састоји се у томе да врати првобитно стање, тј. да отера изазивача оболевања у његов простор. Истеривање је некад приказано као молба или убеђивање, а некад и као добровољни одлазак нечисте силе. Типичне формуле истеривања су: „Ту ти место није"!, „Теби ту места нема"! и сл.

Нечиста сила се истерује на одређено место које има несоцијална обележја или у такво место које има социјална обележја и где се услови живота описују као бољи од услова у којима живи онај коме се баје. Некад је и место из несоцијалног света описано као боље и прихватљивије од места где живи болесник.

У највећем броју случајева истеривање нечисте силе представљено је као *утеривање* у одређени простор, без обзира на то што ми тај простор схватамо као отворени (нпр. *гора*), и језички се исказује предлогом *у*: „иди у туђу земљу", „у гору", „у планину", „у брдо", „у свету шуму", „у пусто село", „у Неврат поље", „у широку равницу" и др. или, у мањем броју случајева, истеривање је дато као *растеривање* нечисте силе. Ту је исказана жеља да нечиста сила ишчезне, да оде што даље. Језички израз за такво истеривање је дат предлогом *по*: „иди по свету", „по висине", „по друмиње", „по раскрстишта", „по шумаци", „по води" и сл.

Овде ће бити наведена места где се истерује нечиста сила код словенских и балканских народа али и код неких других индоевропских народа. Највећи узорак народних

бајања анализиран је са српско-хрватског језичког подручја. Међутим, цело питање је значајно за тумачење архаичног модела света старих Индоевропљана.

Узорак за српско-хрватско језичко подручје формиран је на основу три извора: зборника «Народне басме и бајања»,[1] часописа «Расковник»[2] и записа М. Кнежевића *Прења на месецу*.[3] Из поменутог зборника као некарактеристичне нису узете у обзир *девојачке басме, дечје басме, против крта, басма за лов* и *од лопова у кући* (укупно 35), тако да је број басама сведен на 595. Из «Расковника» и *Прење* је узето 182 примера, чиме је формиран узорак од 777 басама. У том узорку истеривање нечисте силе (са помињањем места) констатовано је у 202 примера. Међутим, места куда се прогони нечиста сила поменута су знатно више пута (јер се у једном примеру често помене више места). Утврђено је да се у поменутом узорку та места помињу 361 пут.

Места куда се истерује нечиста сила у народним бајањима (са српско-хрватског подручја) дата су у следећем низу:

ГОРА (88) – у гору (15), у гору зелену (9), у пусту гору (7), у Лелеј гору (3), у чарну гору (3), на Свету гору (4), у Галилејску гору (2), у горицу (2), у Камен гору (2), преко Црну гору (2), у пусту гору Галерију, у пусту гору Галилеју, у Ганску гору, у гору Горолеску, у пусту гору Горалију, у Калај-гору, у Калалеј-гору, у гору Калалеску, у Калевску гору, у Калалејску гору, у Калилеј-гору, у Калесну гору, у Леки-гору, у гору Лелејску, у Лелек-гору, у Сијамску гору, у гору пустињу, у гору Талилејску, у гору Толилејску, у

---

[1] Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, Градина - Ниш, Јединство - Приштина, Светлост - Крагујевац 1982.

[2] *Расковник*, часопис за књижевност и културу, Београд, VII, 1980, бр. 23 – XI, 1984, бр. 42.

[3] Милан Б. Кнежевић, *Прења на месецу*, Нови записи народних умотворина, Народна књига, Београд 1981, стр. 29-34.

пустињу гору, у високу гору, у горске ширине, у дубину горску, гором, кроз гору, по гори Галилеји, по гори, по гору, през горе, у гору леву, по чисте горе, по горине;

ВОДА (54) – у воду (22), у мутну воду (6), у воду студену (2), по води (3), низ воду (3), на воду непијену (3), у пусту воду студену (2), у воду голему, у воду Макавејску, у дубоку воду (2), у водицу, кроз воду, по бистре воде, на воду, код воду студену, при водицу, по водине, у воденичну буку;

МОРЕ (50) – у море (20), у морске дубине (8), преко мора (7), у сиње море (2), у морску пучину (2), на море (2), у тијо море, у Црно море, у морске ширине, преко мора, преко Црног мора, на ледено море, на Црно море, по пучину морску, „где се Дунав и море саставља";

ЗЕМЉА (17) – у пусту земљу (4), у земљу (3), у нем'чке земље (2), у девету земљу (2), у туђу земљу, у миринске земље, у земљу бездицу, у црне земље, у црну земљу, у земаљске ширине;

КАМЕН (15) – у камен (6), под камен (4), у кам, на камен, испод камена, у столован камен, у мисије;

ПРЕДЕЛИ (13) – по падине (2), по долине, по шумаци, по падињаци, по чичераци, по вр'ови, у дубоке долове, по ридишта, у топли дол, по дивљачине, у стрмен, у широку равницу;

ПЛАНИНА (13) – у планине (2), у Витош-планину (2), по планине (2), на планину, на Татар-планину, у планину пустелију, у високе планине, у високу планину, на планину у пустарију, планином;

У ВИСИНУ (11) – у високе висине (4), по висине (3), у висину под облаке(2), у висину (2);

ОДРЕЂЕНА НАСЕЉЕНА МЕСТА (11) – у Влашко, у Зајечар, у Мађарско, у Банату, у Нишу, у Срему, на Стамбол, на Стамбол-капију, у Паланку, у цареви дворови, у пусто село;

ПОТОК (9) – низ потоци (4), по потоци (2), у поток, у Галилилеј-поток, преко девет потока;

ПУТ (8) – по путиње (2), по раскрстишта (2), по путишта, по друмиње, по друмишта, по цареви друмови;

РЕКА (7) – у Дунав (3), преко Дунав, преко бел Дунав, низ Тимок, преко воде Саве;

НЕБО (6) – у небеске висине (4), горе у небеса, преко неба;

ПО СВЕТУ (6) – по свет (2), по свиту, по свијету, по свету, по свијетку;

ДУБИНА (6) – у дубину (2), у дубоке дубине (2), по дубине, по длибоци;

ПОЉЕ (5) – у поље, у Неврат-поље, преко црног поља, низ поље, по пољишта;

ДРВО (5) – у дрво, на дрво, у базино срце, у трулу кладу, у црно трње;

ЛЕДИНА (3) – у ледину, по туђе ледине, у рудин;

ЈАМА, РУПА (3) – у јаму бездану, у вражју рупу, у дубоке јаме;

У ШИРИНУ (3) – у широке ширине (2), у ширину;

ВАТРА, ОГАЊ (3) – у огањ (2), у пламен;

У НЕДОЂ, У НЕВРАТ (3) – у неврат (2), у недођ;

БРДО (2) – у брдо, у брда;

ЛИВАДА (2) – на голему ливаду, на цареве ливаде;

КУЋА (2) – у пусту кућу, у ону злу кућу;

ТРАВА (2) – на траву некошену, на траву непашену;

СТЕНА – у чарове стијене;

ПЕЋИНА – у пештеру;

ИЗВОР – у кладанци;

БЛАТО – у блато;

БУНАР – у дубоки бунар;

ШУМА – у свету шуму;

КУЧИНЕ – у кучине;

СЛАМА – у сиву сламу;

ВИР – у ђавољи вир;

ШУПЉИ БОК – у шупљи бок;

КОПРИВА – у зелене коприве;

У 'НО МИСТО.

Сва места имају обележје *дивљег* или *туђег* места. Модел њиховог избора гради се помоћу пет бинарних опозиција, и то: *близу/далеко, ниско/високо, плитко/ дубоко, уско/широко, своје/туђе.*

Места се могу разврстати у следеће категорије:

I. *узвишена места прекривена растињем, планине, шуме, камен* (по хоризонталној оси *далеко, дубоко*, по вертикалној *високо*, по социјалној – *туђе*) – гора, брдо, планина, камен, стена, дрво, шума, вр'ови, стрмен, ридишта;

II. *воде* (*далеко, дубоко, туђе*) – вода, море, река, поток, кладенац, блато, бунар, длибоци, ђавољи вир;

III. *отворени простор* (*далеко, широко, туђе*) – поље, равница, ливада, на пут, долине, по свету, туђе земље;

IV. *затворени простор* (*далеко, дубоко, туђе*) – пећина, јама, рупа, падине, дубоки долови, дубине, пуста кућа, пусто село, градови, царски дворови, трула клада, у земљу, шупљи бок;

V. *места са присуством митолошке реалије* (*туђе*) – огањ, кучине, слама, коприва, трње, „'но мисто". По честости највише су присутне прве две категорије, које се и

међусобно много не удаљавају (прва се јавља око 142 пута а друга око 125 пута). Те две категорије обухватају око 74% свих места (од укупног броја јављања који износи 361, оне се јављају 267 пута).

Код Бугара[4] списак места где се истерује нечиста сила скоро је потпуно исти као код Срба (чак је присутна и поменута формула за истеривање, која овде гласи: „Овде немат место за тебе"!). Најчешће се помиње ГОРА, а остала места само изузетно (в гората, у гору зелену, у пуста гора, у пусти гори, в пусть горь, в диви гори, в лева гора, в честа гора, низ гора, в пусти гори Галилейски, в пусти гори Телелейски, по пусти гори Тилилейски, в пусто горе Тилилейско, в пусто горе Тилклеиско, в пусто горе Толилейско, в пусти гори Тьулбуменску, в пусти гори Тюлименску, в свита гур'), ПЛАНИНА (прис девьат планини, низ планини, на Смийнишката планина, по Пирин планина, на Ирин Пирин планина), ГОРСКИ ПРЕДЕЛИ (низ брежишта, низ скали, низ сложишта, низ долишта, низ рудини, по чукаре), МОРЕ (в морето, по черно море, по бело море, прис девьат морета), РЕКА (в реката, в пуста река), ПЕЋИНА (у длибока пештера), КАМЕН (на становит камен), ДРВО (на високо д'рво), ЦАРСКА МЕСТА

---

[4] *Сборник за народни умотворения и народопис*, София – I, 1889, стр. 79, 91; II, 1890, стр. 173; III, 1890, стр. 145; IV, 1890, стр. 105, 108; VI, 1891, стр. 98-99; VIII, 1892, стр. 158; IX, 1893, стр. 138-139; XIII, 1895, стр. 145-146; XVI/XVII, 1900, стр. 260, 262, 265, 266; XXX, 1914, стр. 67; XL, 1935, стр 414; XLIII, 1936, стр. 134; *Баилки.(Отъ Сборникъ-тъ на Ц. Гинчева. Слушани от Велика Димовица Гошева въ Карагачь)*, Общтъ трудъ. Повремено книжевно списаніе, Болград, I, 1868, стр. 69-70; *Българска народна поезия и проза*, т. VII (В. Кузманова, Ѣ. Коцева), София 1983, стр. 423-451; Гинка Димкова, *Народни лечителки – баячки*, Български фолклор VI, 1980, кн. 2, стр. 60, 62; Стоил Кошов, *Магии от Разлежко*, Български фолклор VI, 1980, кн. 4, стр. 103-105; Панайот Маджаров, *Баяния и заклинания в репертоара на една носителка на фолклор от източния дял на Странджа*, Български фолклор IV, 1978, кн. 1, стр. 54; Н. Хайтов, *Село Яврово (асеновградско)*, София 1958, стр 173-175; Ст. Н. Шишков, *Народни обичаи из с. Пишман, коьй, малгарска кааза, Одринско*, Родопски напредък VII, 1909, кн. 10, стр. 269-270.

(на Цариград, в Цариград, на царьувите конаци, на царьуви кунач').

Код Македонаца[5] помињу се иста места као и у претходним случајевима: ГОРА (во гори зелени, пусти пустелии, во гора зелена), ПЛАНИНА (преку деведесет и девет планиња, во високи планиње), МОРЕ (преку девет морања), ТИЛИМЕА (да пројди дори во Тилимеа).

Код Словенаца[6] стање је слично као и код других Јужних Словена: ГОРА (v gore, v te visoke gore, v pûste gore, na velike gore), ПЛАНИНА (na planino, in planine, v planine, na visoke planine), СТЕНА (v skalovje, v terdo steno, v hude skale, na skalnato ost, na vse visoče skale, na strme skale), ВОДА (na bistre vode), МОРЕ (v to globoko črno morje), ЗЕМЉА (po čarnoj materi zemli), ЊИВЕ (na pûste njive), ЛУГ (v pûste loge) и др.

Код Источних Словена у 68 бајаличких текстова где је констатовано истеривање нечисте силе (подаци се односе на руске и белоруске текстове), према истраживању Р. А. Агејеве,[7] означена су следећа места: *шума* (23), *море* (22), *мочвара* (17), *бели камен* (17), *поље, ливада* (12), *пуста места* (11), *реке* (5), *планина* (4), *острва* (2), *месец* (1), *ветар* (1). У

---

[5] Марко К. Цепенков, *Македонски народни умотворби во десет книги*, кн. 9, Скопје 1980, стр. 271-317; Стеван Симић, *Чување живота. Прилог народној медицини у Кратову*, Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ, Н.З.51, Загреб 1954, стр. 22; Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник*, Македонски фолклор XX, Скопје 1987, бр. 39-40, стр 114.

[6] Karel Štrekelj, *Slovenske narodne pesmi*, Ljubljana 1904-1907, стр. 211; Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana 1964, стр. 78, 129, 130, 149, 184, 185-189, 190, 226, 260, 261, 347, 348, 359, 361; Pavle Zablatnik, *Iz ljudske medicine pri koroških Slovencih*, Traditiones I, Ljubljana 1972, стр. 182; Zmaga Kumer, *Od Dolan do Šmohora*, Celje 1981, стр. 99; Marija Makarovič, *Strojna in Strojanci*, Založba mladinske knjige, Ljubljana 1982, стр. 404, 406; Pavle Zablatnik, *Od zibelke do groba*, Mohorjeva založba, Celovec 1982, стр. 21; Jože Zadravec, *Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju*, Morska Sobota 1985, стр. 114-116, 163, 167, 169, 174, 177, 341, 343, 346, 348; Pavle Merkù, *Ljudsko izročilo Slovencev v Italiji*, Trst 1976, стр. 137.

[7] Р. А. Агеева, *Пространственные обозначения и топонимы в заговоре как типе текста*, Сб. Аспекты обшей и частной лингвистической теории текста, Москва 1982, стр. 152.

бајањима на северу Русије (област реке Мезене) болести се шаљу *у морску пучину, у пупак морски, на оштри нож, старој домаћици (домаћину), у тамне шуме, у дубоке потоке, у гњилу кладу.*[8] Типичне формуле истеривања нечисте силе у бајањима Источних Словена су: „...иды соби на очерета, на болота и на непотребни лиса",[9] „...Уроки, урочиша...вам иты на мха, на темны луги, на густы очерета, на сухы лиса",[10] „...на мхи, на болоты, на ныцыя лозы...",[11] „...на сухыи лес, на жовты пескы, к своёму царю, Ироду",[12] „...за темные лесы, за высокие горы, за тихие озёра".[13]

Код Пољака[14] у 24 констатоване завршнице бајаличких текстова где се истерује нечиста сила, места прогонства помињу се 61 пут, и то у следећем низу: ШУМА (LASY) – 16, ДРВО – 14, ПЛАНИНА (GÓRA) – 13, ГОРА (BORY) – 6, МОРЕ – 3, ВОДА – 3, ОБЛАЦИ – 2, ПУСТИ ПРЕДЕЛИ, ЗЕМЉА, РАСКРСНИЦА. Уп. „na lasy, za lasy, na las, do lasu, w puste lasy"; „na bory", „na korzenie, na suche korzenie, po korzeniach"; „na suchy dab, suchy grab, po gałeziach, po terninach"; „za siedem mórz, na cerwone morze, na Cervone Morze"; „na pola"; „na smury, za siedem chmur";

---

[8] С. И. Димитриева, *Слова и обряд в мезенских заговорах*, Сб. Обряды и обрядовый фольклор, Москва 1982, стр. 40.

[9] В. Н. Ястребов, *Матеріалы по этнографии новороссійского края, собранные въ елисоветградскомъ и александрійскомъ уездахъ херсонской губерніи*, Одесса 1894, стр. 46.

[10] Н. Маркевич, *Обычаи, поверья, кухня и напитки малороссиян*, Киев 1860, стр. 89.

[11] Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, вып. V, Витебск 1891, стр. 13-14.

[12] П. Ефименко, *Сборник малороссийских заклинаний*, Москва 1874, стр. 11.

[13] А. М. Астахова, *Заговорное искусство на реке Пинеге*, Сб. Крестьянское искусство СССР, Т. II, Ленинград 1928, стр. 33-76.

[14] Franciszek Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa 1976, стр. 185, 189, 190-192, 196, 197, 199, 202, 239, 247, 288, 289-290, 336-337, 422, 423; W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, »Zbiór Wiadomości do antropologii krajowej«, Kraków 1879, t. III, стр. 52, 53, 54, 55, 57; Stanisław Czernik, *Trzy zorze dziewicze*, Łódź 1984, стр. 99; Michał Pękalski, *Materiały do magii, przesądów i urożb w Biłgorajskim*, »Studia i Materiały Lubelskie«. Etnografia 2, Lublin 1967, стр. 234; Jerzö Woronczak, *Procesy o czaru przed poznańskim sadem miejskim, w XI-XVII vieku*, Literatura ludowa XVI, 1972, br. 3, стр. 49-57.

„w puste dziedziny"; „na wodu, na bagna"; „na rozstajne drogi"; „za góry, za siedem gór, na Szklańej, górze, na Pérzowéj górze, na Włoscowéj górze, w puste góry, na tatarskie góry".

Лексеме *góra* и *bory* у пољским примерима међусобно се алтернирају, што указује на блискост у значењу. Постоји основ да се пољско и руско *бор* (*bory*) приближи значењу јужнословенског *гора* (лексема *боръ* у староруском, поред тога што означава шуму, означава и „суво узвишено место, где обично расту борови",[15] код Даља, *боровое место* је суво место под зимзеленом шумом,[16] а то се констатује и у Етимолошком речнику словенских језика.[17]

Код Чеха и Словака[18] болести се терају у ПЛАНИНЕ (ГОРЕ) – „na pusté hory, na pustý hora, na hory"; НА СТЕНЕ – „na skály", „do tvrdého skalí", НА ИЗВОР – „Tam jsou tři studánky", „do tři studnic", ШУМЕ – „na lesy", ОСТРВО – „Na moři, na oceaní, na ostrově Rujaně..."

Код несловенских балканских народа углавном, као места где се истерује нечиста сила помиње се *планина (гора), шума, море* итд. Код Албанаца – mal të shkretë „пуста планина";[19] код Румуна – *у гору Гарилеју* („în codri Garileiu"),[20] *у црне планине* („negri munt"),[21] *у пусте планине* („în munţ pustii"),[22] *на дно мора* („în fundul mării"),[23] *на корен стабла*

---

[15] *Словарь русского языка XI-XVII вв*, вып. 1, Москва 1975, стр. 290.
[16] Влад. Даль, *Толковый словарь* т. I, Москва 1978, стр. 118.
[17] *Этимологический словарь славянских языков, Праславянский лексический фонд*, Москва 1975, стр. 216-217.
[18] Jan Valchař, *Prostonárodní lékařství na Dolnokralovicku*, Národopisný sbornik československý, V Praze 1902, t. VIII, стр. 137, 139, 140; J. Čižmář, *Lidové lékařství v československú*, Brno 1946, t. I, стр 265, т. II, стр. 26.
[19] Ševćet Plana, *Današnja narodna poezija Albanaca na Kosovu*, Beograd 1970, стр. 108.
[20] Lucia Cireş, Lucia Berdan, *Descîntece din Moldova*, Caietele arhivei de folclor II, Iaşi 1982, стр. 61.
[21] *Исто*, стр 55.
[22] *Исто*, стр. 57.
[23] *Cu cît cînt, atîta sînt, Antologie a liricii populare*, Ed. Ovidiu Papadima, Editura pentru literatura, 1963, стр. 43.

(„La radacina copacului");[24] код Влаха у североисточној Србији – *у голе планине, преко планине, на напуштено грање, преко мора*,[25] код Грка – *гора, брда, дивља планина, пуста долина* (Νὰ πᾶν στὰ ὄρη, στὰ βουνὰ καὶ στ' ἄλαρπα τὰ ξύλα.[26] Στ' ἄγρια βουνὰ, στ' ἄγρια Λαγκάδια;[27] Θὰ πάης στά βουνά[28]).

И код балтичких народа може се у народним бајањима констатовати истеривање нечисте силе на одређена места. На пример, код Литванаца: „Eik in melynų marių, in pilko akmenio..." (Иди на сиње море, на сиви камен);[29] код Летонаца – „Tu, sāpes un vainas, izej pa ezeriem un upēm un jūras dibenā noslīkst" (Ти, болу и слабости, излази кроз језеро и реке и потони на морско дно).[30] „Ej gar jùru..." (Иди доле по морској обали);[31] „pi ruda akmeņa..." (на сиви камен)[32] итд.

Занимљиво је навести два податка који се односе на две, временски удаљене индоевропске културе. У староиндијском епу – *Атхарваведи*, злодела се шаљу *преко деведесет река* („Злодјела што долазе одАњгираса, од Асура, / која човјек сâм чини ил' од других стижу, / нек' сва далеко иду, преко деведесет ријека.")[33], а у једној староенглеској басми болест се шаље на *вршак планине*.[34]

---

[24] *Исто*, стр. 43.
[25] *Етнолошка грађа о животу и обичајима сточара на Дубашничкој површи у североисточној Србији*, Изд. ССО Србије, Београд 1977, стр. 224, 225, 227, 229.
[26] Δημήτριος Σ. Λουκατός, Εισαγωγή στην ελληνική λαογραφία, Αθήνα 1977, стр. 103.
[27] Ἡρώδης Δ. Ροδόπουλος, Κυπριακαί ἐπωδί, Λαογραφία Α, Ἀθήνα 1909, стр. 700.
[28] Αλεξάνδρα Ευαγγ. Βλάχου, Μεγαρικά, Λαογραφία ΙΗ, Ἀθῆναι 1959, стр. 550.
[29] Л. Г. Невская, *Балтийская географическая терминология*, Москва 1977, стр 196.
[30] Л. Г. Невская, *наведено дело*, стр. 196.
[31] Л. Г. Невская, *наведено дело*, стр. 195.
[32] Трейланд, *Материалы по этнографии латышского племени*, Труды этнографического отделения, кн. VI, Москва 1981, стр. 122.
[33] *Почеци индијске мисли*, Избор, БИГЗ, Београд 1981, стр 72.
[34] *Древнеанглийская поэзия*, Москва 1982, стр. 25.

Овај списак се може проширити и подацима за места прогонства нечисте силе код других индоевропских и неиндоевропских народа. Међутим, овде се то питање третира пре свега у словенским оквирима, а делом и у балканско-словенским.

Код Јужних Словена, пре свега у српско-македонско-бугарској традицији бајања, најчешће се као место изгнанства нечисте силе помиње *гора*. По свој прилици, овде је та лексема задржала старије, синкретичко значење, које се односило и на „шуму" и на „брдо", што је било општесловенско стање. Појављивањем лексема „шума" и „планина" (којих изгледа није било до IX века), „гора" добија специфичније значење као „висока шума" или „висока стабла" или (у Тимочкој крајини) означава дебела и многобројна стабла дрвећа, или су то балвани (исечена стабла са окресаним грањем). У Власотинцима (источна Србија), под гором се замишља удаљени предео планине, често далека и густа шума.[35] Старије стање се види у неким називима типа: Зеленгора, Мокра гора, гора Романија и слично. У XIII и XIV веку, у Србији и Бугарској, реч „планина" означавала је сувате на брдима, али већ и тада је имала и значење брда уопште (које је касније и превладало).

Код Источних Словена и Пољака нечиста сила се најчешће тера у *шуму*. Посебност Источних Словена јесте висока учесталост лексема *мочвара* и *бели камен*. Ако се узме да је код њих и *море* много више заступљено него код других Словена, може се говорити о утицајима балтичке традиције бајања на источнословенску традицију. Такође, у балтичкој и источнословенској традицији утврђена је повезаност семема које означавају *шуму* и *мочвару* тј. неразликовање мочварне шуме и мочваре.[36]

---

[35] Светозар Георгијевић, *Шума–Гора–Планина*, Балканолошке студије I, Катедра за језик Више педагошке школе у Нишу, Ниш 1967, стр. 9-43.
[36] Л. Г. Невская, *Балтийская географическая терминология*, стр. 120-124.

Те разлике већ указују на старину анализираних завршница бајања. Те завршнице су настале на оним просторима где се и сада налазе поједини словенски народи.

Разлике код словенских народа могу се уочити и поређењем неких примера микротопонимије, као и појединих назива гора.

Код Јужних Словена (пре свега код Срба) једна од типичних формула истеривања је „*у гору – у воду*" и „*у пусту гору*", код Пољака „*на гору, на шуму, на само корење*" („*na bory, na lasy, na suche korzenie*"), код Источних Словена „*на маховину, на мочвару, на шевар*" („*на мхи, на болоты, на очерета*").

Типични за Балкан јесу називи гора у које се тера нечиста сила – Галилејска гора, Талилејска гора, Лелејска гора и сл.

Ако се узме опште значење речи „гора" („узвишено или удаљено место прекривено високим дрвећем"), онда се ту могу видети две компоненте: *планина* и *шума*. Пошто се планина у митолошком значењу може алтернирати с *каменом*, онда се у исту парадигму може сврстати и *камен*. Без обзира на семантичку посебност, на основу сличности у значењу источнословенских лексема „шума" и „мочвара" (*лес* и *болото*), и *мочвара* се може сврстати у исту парадигму у коју се сврстава и *гора*. Касније ће се видети и друга оправдања за такво сврставање. На тај начин формирају се јединствене парадигме у словенско-балканском ареалу, и то: ГОРА (шума, планина, камен, мочвара) и парадигма паралелна њој – ВОДА (море, река, поток, извор, бунар).

Даље ће бити речи о мотивисаности за избор *горе* као места где се тера нечиста сила, тј. о митолошкој слици *горе*.

У словенском фолклору, а и шире, гора је пребивалиште вила, ала, змајева и других митских бића. У једној народној песми се каже: „А мене вилу од горе / Мене је гора родила / У зелен листак повила, / Јутрења роса падала, /

Мене је вилу дојила/".[37] Поред многих занимљивости о вилама које је у својој студији изнео и Тихомир Ђорђевић,[38] да наведем неке које говоре о вези вила и горе (планине): „Виле се не рађају, но се замећу из росе, па се у некаквој чудноватој планини на некакву чудновату дрвету одгајају";[39] у именима вила најчешће је присутна одредница „гора" – Белогорка, Загоркиња, Нагорка, Нагоркиња, Подгорка, Пригорка;[40] у једној народној приповеци „вилина гора" је тако висока да јој врх дотиче до Месеца, листови су јој златни, стабла сребрна, а усред ње је велики плам;[41] по народним веровањима, виле се најчешће могу видети *пред сумрак* или *ујутру рано* и то на *ливадама*, на *окрајку шуме*, на *водама*, на *сметлишту* и *пепелници* (овде се и време и наведена места поклапају с временско-просторним одредницама које се употребљавају приликом бајања).

Код Украјинаца и Пољака место где се окупљају вештице назива се *Лисаја гора* („na Łysej-Górze"). У пресуди суда града Кожмина у Пољској, која је издата 1690. године, каже се да црквењака Гжегожа треба живог спалити зато што је на Лисој-гори свирао на дрвеној свирали, односно учествовао у ђаволским пословима, а по другом податку, ту је седео стари ђаво.[42]

Код Француза, извесни отац Монуар, мисионар у Бретањи, написао је око 1650. године „водич за исповеднике", коме је дао наслов *Планина*. Он је веровао да је бретонска

---

[37] *Bajeslovne uspomene našega naroda*, Dragoljub, Zagreb II 1868, br. 20, стр. 316.
[38] Т. Р. Ђорђевић, *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, СЕЗб LXVI, 1953, стр. 57-119.
[39] Luka Grđić-Bjelokosić, *Narodno sujeverje. Vila*, Glasnik Zemaljskog muzeja u Sarajevu VIII, 1896, стр. 530.
[40] Т. Р. Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 82-84.
[41] *Исто*, стр. 88.
[42] Jan Karłowicz, *Czary i czarownice w Polsce*, Wisła IV, 1887, стр. 139; I 1887, стр. 15-16; Такође: Т. Н. Кондратьева, *Метаморфозы собственного имени*, Изд. Казаньского университета 1983, стр. 67 (Лысая гора).

планина настањена вештицама и она је за њега изгледала као пространа „синагога".[43]

У једном нашем предању, девет царевих кћери – вештица свако вече одлази на провод код врагова, а до њих долазе кроз врх брда: „Тако идући дођу на врх једнога брда и онда најстарија удари ногом о земљу и рече: 'Црна земљо, отварај, тебе гром туче!' и земља се отвори, Онда оне унутра, а шиљбот за њима. Кад тамо, ал' они дођу у једну лијепу собу, и на сред собе стоји златан сто и на њему сједи дијете и држи у руци златну јабуку, па вавијек од ње угриза а она вавијек цијела."[44]

Занимљиво је, у овом контексту, једно јеврејско предање о цару Соломону и о цару ђаволском Асмодеју (Ашмедају). За ђаволског цара се каже: „Он је на планини, ископао је себи бунар, напунио га водом, покрио каменом и запечатио својим заклетим прстеном. Сваки дан излази он на небо и учи се у школи небеској, затим се спушта на земљу и учи се у школи земаљској. После тога прилази он бунару, гледа свој печат, отвара га, пије, удаљује се, поново запечативши свој бунар".[45]

У грузијском фолклору ђаволи, поред других митских својстава, могу и да разносе болести. По народним представама они живе у неприступачним планинама.[46]

Народни називи неких болести такође су формирани према локалитету „гора": *горска болест, горопаштина, горска.* У неким басмама бајалица се обраћа господару горе да заштити болесника: „Горане, бане / до с'г ровало моје девој-

---

[43] Жан Делимо, *Једна историјска загонетка. Велики прогон вештица.* (превод с француског), Књижевна реч XI, Београд, 1982, бр. 184, стр. 9.

[44] Симеон Ђурић, *Српске народне приповетке. Вјештице*, СЕЗб L, 1934, стр. 209.

[45] Сочинения Н. С. Тихонравова, т. I. *Древняя русская литература*, Москва 1898, стр. 171-172.

[46] И. Ш. Гугалашвили, *О символике цвета в грузинских заговорах*, Фольклор и этнография, Ленинград 1984, стр. 216-217.

че / за твоје момче, / од с'г нек рове твоје момче / за моје девојче";[47] „Горанова мајко! / Доста је моје дете / за твоје ровало, / с'г твоје / за моје да рове".[48]

У једној молитви приликом сахране помиње се Мајка Горска: „Ти, Мајко Божа Горска, буди ти на помочи ове душице..."[49]

У једној архаичној басми спомиње се митско биће по имену *Горјанин*, кога виле моле за помоћ.[50] По свој прилици, реч је о старобалканском териоморфном божанству које је у латинским споменицима познато као *Silvanus* (у рељефима споменика то божанство се обично представља у друштву женских божанстава).

У казивањима неких бајалица о томе како су стекле моћ бајања, наводи се да су их виле или друга бића водили у гору или планину, а затим их вратили и наредили им да бају.[51]

И змајеви, по народним веровањима, живе у планинама. У источнословенском фолклору змај се и назива „змей горыныч".[52]

И, на крају, поред других митолошкиг обележја *горе*, могу се поменути предања о *убијању старих људи*, у којима се (у многим случајевима) убијање везује с одвођењем у гору (планину). Одатле је формирана и изрека: „У гору те накарали!"[53]

---

[47] Властимир Станимировић, (*Басме*). Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325/13, басма бр. 156.
[48] *Исто*, басма бр. 122.
[49] Josip Kotarski, *Lobor*, Narodni život i običaji, ZNŽ XXI, 1917, стр. 216.
[50] Никола Беговић, *Живот и обичаји Срба – граничара*, Загреб 1887, стр. 251-252.
[51] Уп. Јосип Ловретић, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, 121.
[52] Т. Н. Кондратьева, *Метаморфозы собственого имени*, стр. 50.
[53] Светозар Георгијевић, *Шума–Гора–Планина*, Балканолошке студије I, стр. 29.

Један од стајаћих атрибута горе у коју се тера зло јесте „пуста": албански *mal të shkretë*, румунски *munţ pustii*, бугарски *пуста гора*, словеначки *v püste gore*, чешки *pustě hory*, пољски *w puste góry*, српско-хрватски *пуста гора*.

У једној латинској басми из IX века демон се тера *у пусто место или море* („in desertum locum, vel in mari").[54]

Назив „пуста гора" може се пратити и у апокрифним молитвама:

1) **ѡтидѣте отъ лозѣ, ѡтъ нивъ, ѡтъ врътоградъ, ти отиди въ горы поустыѩ, вь дрѣво еже не творитъ сѣмени.**[55]

2) **заклинаю тѧ душе нечистый великимъ именемъ свѧтыѧ троицы, да не влагаете рабу божию болѣзній вредныхъ и помисловъ непріѧзненый, но отиди вь мѣста пуста и безводнаѧ идѣже человѣкь не обитаетъ.**[56]

3) **прожените ветаръ и вихарь и студѣни градь оу поусте горѣ и ꙋ проклѣтїѥ невѣрнїѥ езики, гьде се клепало не чꙋѥ ни клѣплѥ, гдѣ звона не звоне, гдѣ црькви не поють, гдѣ свеще не горѣ.**[57]

У једној басми код Источних Словена стално се понавља атрибут „пуст". Он стоји на месту где се у басмама код Јужних Словена јављају атрибути са специфичним значењем, као што су: *чудан, леви, крив, свети, црвен*. Сви ти атрибути указују да је актер радње из *туђег, хтонског света*:

Як був человік пустий и воли пустіі, плуг пустий, погоничи пустиі, пусту ниву оралы, и пусту пшеницю сіяв, пуста эійшла, пуста и поспіла, пустій жнецзі пустими

---

[54] Према: Н. Познанскій, *Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*, Записки историко-филологического факультета Петроградского университета, ч. CXXXVI, Петроград 1917, стр. 86.

[55] R. Nahtigal, *Euchologium sinaiticum*, II del, Ljubljana 1942-XX, стр. 153.

[56] Радован Н. Казимировић, *Чарање, гатање, врачање и прорицање у нашем народу*, Београд 1940, стр. 141.

[57] Vladimir Kačanovskij, *Apokrifne molitve, gatanja i priče*, „Starine", JAZU, Zagreb 1881, knj. XIII, стр. 157.

серпами жали... По пустему камню мололы, ту бежиху размололи, по хатах, по болотах, по пустых очеретах.[58]

У бајању од вртоглавице из околине Лесковца, које се изводи поред *стабла трешње у винограду*, каже се: „Испраћам вртоглавицу (Испраћам *пустоглавицу* / из Н. Н.) у гору и воду".[59]

Нека бајања се изводе помоћу конца из одела жене која је умрла. Тај конац се код Македонаца назива *пусти ништи*.[60] Један врачар из Врановца код Лесковца рекао је жени да јој је дете умрло што је неко у кућу бацио *пустињске нитке*.[61] У истом извору налази се податак да се „црвене бручке" лече у *туђем сеоском атару*, поред осталог, и помоћу *пустињских загрепки*, тј. отпацима од кучине коју је чешљала нека жена која је умрла.[62]

У источној Србији *пустињаци* су одело које остаје после мртваца.[63] Код Бугара котао у коме се греје вода за купање покојника назива се *пус котел*.[64] Постоји веровање да када псето вије, оно ће или побеснети или оглашује смрт. Тада се каже: „лаје на *пустињак*".[65]

У Црној Гори, у околини Бара, постоји митолошко биће које се назива *пустоловица* („она је кажу, женског лика, дугих коса, а ноге су јој као у козе").[66] По другом извору, за

---

[58] В. Н. Петров, *Заговоры*. Из истории русской советской фольклористики, Ленинград 1981, стр. 126.
[59] Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 157.
[60] Марко К. Цепенков, *Баяния. От г. Прилеп*, СбНУ I, 1889, стр 93.
[61] Драгутин Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 149.
[62] *Исто*, стр. 154-155.
[63] Владимир М. Николић, *Из Лужнице и Нишаве*, СЕЗб XVI, 1910, стр. 254.
[64] *Добруджа. Етнографически, фолклорни и езикови проучвания*, БАН, София 1974, стр. 289.
[65] Маринко Станојевић, *Из народног живота на Тимоку*, ГЕМ VIII, 1933, стр. 65.
[66] Miloš M. Jovović, *Iz Bara i barske okolice u primorskoj nahiji*, ZNŽ I, 1896, стр 98.

њу се каже: „Пустоловица је јако погибељна. Ако овца заблеји, кад зове она поганица, одмах ти погине".[67]

Општесловенска реч *пуст* етимолошки је сродна са старопруском paust-, „дивљи", paustre „дивље место".[68] Том етимологијом објашњава се и назив бића *пустоловица*. С друге стране, везивање тог атрибута за *мртве*, заједно с претходним значењем, указује на правац у тумачењу семантике *пуста гора*, као „дивља, демонска, хтонска". То је место где се прекида овај и почиње други свет. Та идеја *прекидности* изражена је у речима с истим кореном као и реч *пуст*, а управо у речима *пустити, распустити*, које су, по Фасмеру, етимолошки сродне с грчким παύω „прекидам".

Једно од главних обележја митолошке планине где се тера нечиста сила у словенско-балканском простору, а и шире, јесте *одсуство гласа*, пре свега одсуство гласа *петла* и *пса*: српско-хрватски – „Одлази у неврат, / у Галилејску гору, / где петао не пева, / где пас не лаје..."[69] бугарски „Да си отидеш, / Та да се не видиш. / В пусти гори Галилеіски, / де петел не пее, / Де кокошка не крека, / Де секира не сече;"[70] украјински – „Иды себи на очерыта, на болота, де люды ны ходять, де людскый глас ны заходе, де пивни не спивають, де дивкы косамы ны мають..."[71] (Идите на свој шевар, на мочваре, где људи не иду, где људски глас не залази, где петлови не певају, где девојке косе не перу...); словеначки – „Ampak pojdite na visoke planine, / kjer noben črv ne prebiva, / noben petelin ne zapoje";[72] чешки – „Já vás posilám na pustý hora, kde není ptáčka ani človíčka..."[73] (Ја вас шаљем на

---

[67] Вид Вулетић-Вукасовић, *Призријевање*, СЕЗб L, 1934, стр. 183-184.
[68] Макс Фасмер, *Этимологический словарь русского языка*, Москва 1971, т. III, стр. 411.
[69] Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, стр. 151, бр. 222.
[70] Н. В. Саранов, *Баяния, врачувания, лекувания*, СбНУ III, 1890, стр. 145.
[71] В. Н. Ястребов, *Материалы по этнографии новороссийского края*, Одесса 1894, стр. 47.
[72] V. Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 187.
[73] J. Čižmař, *Lidové lékařství v československu*, Brno 1946, књ. II, стр. 26.

пусту гору, где нема птице ни човека...); пољски – „Przestrachu! / Idź na bory, na lasy, / Na suche korzeine, / Gdzie nie doidzie człowiek / Ani żodne stworzenie. / Gdzicie kogut nie dopieje, / Kura nie dogdoce, / Sroka nie doskzecy, / Wrona nie dokrace, / Kot nie domiaucy, / Koń nie dokwicy, / Pies nie dosceko, / Wół nie dorycy..."[74] (Страво! / Иди на гору, на шуму, / На само корење, / Где неће доћи човек / И ниједан створ. / Где се петао неће чути, / Кокошка не кокодаче, / Сврака не крешти, / Врана не гаче, / Мачка не мауче, / Коњ не вришти, / Пас не лаје / Во не буче...); албански – „T'shokfshin t'ligat n'mal të shkretë, / Ku s'kënon as pulë as gjel, / Ku s'kullot' as ki as edh, / Ku nuk binë bar i njomë, / Ku nuk bjen drapën me korrë!"[75] (Нек ти зли оду у планину пусту, / Где не пева ни кока ни петао, / Где не пасе ни во ни јаре, / Где не ниче ни трава зелена, / Где не зађе ни срп да жање!); грчки –

–Νὰ πᾶν στὰ ὄρη, στὰ βουνὰ καὶ στ' ἄκαρπα τὰ ξύλα
κεῖ ποὺ κοκόρια δὲ λαλοῦν, ἀρνάκια δὲ βελάζουν,
ἄνθρωπος δὲν κουβεντιάζει,
ἄλογο δὲν χλιμιντράει,
βόδι δὲ μουγκρίζει,
σκυλὶ δὲ γαβγίζει...![76]

(Да оде у гору, у брда, у јалову шуму, / где петли не кукуричу, јагњад не блеји, / човек не говори, / коњ не рже, / во не риче, / пас не лаје!); румунски – „Ieș, spaimă spaimoșatî, / (...) Sî ti duș în munț pustii, / Uni cucoșî nu cîntî, / Uni cîni nu bat / Uni zgomît di om nu-i,..."[77] (Изађи, страху страшни / (...) И иди у пусте планине, / Где петлови не певају, / Где пси не лају, / Где нема људске буке...); немачки – „Geh hin in eine wilde Flur, / Geh hin, wo kein Glöckl klingt,/ Geh hin, wo Vogel singt,/ Geh

---

[74] F. Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa 1976, стр. 289-290.
[75] Ševćet Plana, *Današnja narodna poezija Albanaca na Kosovu*, Beograd 1970, стр. 108.
[76]

hin, wo kein Soon' und Mond hinscheint"[78] (Иди тамо у пусто поље, / Иди тамо где звонце не звони, / Иди тамо где птица не пева, / Иди тамо где ни Сунце ни Месец не сија).

Одсуство гласа јесте хтонска карактеристика. Није случајно да је реч, најчешће, о гласу петла и пса. *Петао* је соларни и хтонски симбол (птица која хода са великом оплодном моћи). Он дели чисто и нечисто време ноћи и тера нечисту силу (у народним бајкама и приповеткама, на глас петла нестају вампири и друга демонска бића). У низу ритуала петао има улогу да повећа плодност и богатство. По народним веровањима код Бугара и Срба, после одређеног броја година, петао може да снесе јаје из кога се излеже демонско биће. Двострани карактер његове симболичке функције у народној магији пружа му широку могућност моделовања комплекса живот-смрт-поновно рађање.

По народним представама, *пас* може да предскаже смрт посебним начином лајања. Кад наилазе градоносни облаци терали су пса из куће. У бајању од страха деци, спаљивали су длаке пса.[79] Симболичка функција пса такође је двострана: он је пријатељ човеку и штити његов дом, али, пошто је он сродан вуку и једе распаднуто месо, он је нечист и може да добија хтонске карактеристике. У пољским народним молитвама вук и бесан пас се изједначавају (в. *животиње*).

Занимљиво поређење може се извести с једном клишејском формулом из дечјих писаних радова: тамо се врло често у иницијалном положају у тексту јављају *птица* и *сунце* (тј. *глас* и *светлост*), типа „Сунце је сијало и птице су певале". Та формула се може тумачити као својеврсна *оса* – сунце и птице спојени су гласом са земљом (као што се у басмама среће окамењена формула „гласом до неба, сузом до

---

[78] Н. Познанский, *Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*, стр. 86.
[79] Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970, стр. 233-234, 231-232.

земље").[80] У бајањима, сада у финалном делу, јавља се *одсуство светлости и гласа*, а функцију осе преузима гора (планина) или дрво. Такође, код мале деце, *ћутање* на постављено питање схвата се као одрицање.

Такође, одсуство гласа домаћих животиња и звука појединих оруђа (као што је *секира*) у „пустој планини", потенцира разлику између *културе* и *природе*. Сама, пак, секира има додатну симболичку функцију, јер она, као атрибут громовника, разгони нечисту силу.

Гора у којој се терају болести често је представљена као свет са супротним обележјима од овог света („преврнути свет"), тј. онај у коме владају супротна правила понашања од оних у свету живих. То говори да се места истеривања нечисте силе некад поистовећују са светом мртвих или светом сени. Упоредити: „Иди у *помрчину*, / у Лелеј гору, / где пас не лаје, / где петао не пева, где је девојка, / једна јој страна ишчешљана, / једна није, / где је старац, / једна му страна обријана, / једна није, / где је кућа без комина..."[81] албански – „Daje, perdaje, / Coje, kaptoje! / Ke s'këndon gjel e pulë, / Ke s'ngitet ka e plur, / Ke s'hanë e ke s'pinë, / Ke s'folin e ke s'ligjrojnë, / Ke s'marrin e ke s'apin".[82] (Издели, раздели, / Однеси, пребаци! / Где не пева петао ни кокошка, / Где не залази во и плуг, / Где не једу и не пију, / Где сви ћуте и не говоре, / Где нити узимају нити дају -тј. не тргују); грчки –

Θὰ πάῃς στὰ βουνά,
στὰ τάρταρα, στὰ βάθη τοῦ γιαλοῦ,
στ᾽ ἄκαρπο ξύλο,
τσεῖ ποὺ ψήνει ὁ ἥλιος τοῦ μικροῦ παιδίου τὸ κουλούρι.[83]

(Да одеш у планину, / у недра земље, на крај обале, / у јалово дрво, / тамо где сунце пече малом детету колач...).

---

[80] Љ. Раденковић, *Симболика сунца и птице у дечјим писаним радовима*, Књижевност и језик XXXI, 1984, бр. 3-4, стр. 81-86.
[81] В. Р. Кошутић, *Хомољске бајалице*, Расковник XI, 1984, бр. 41, стр. 48.
[82] *Këngë popullore lirike*, Tiranë 1955, стр. 272.
[83] Αλεξάνδρα Ευαγγ. Βλάχου, Μεγαρικά, Λαογραφία IH, Ἀθῆναι 1959, стр. 550.

У бугарским и српским басмама, гора у коју се терају болести има и атрибут „лева": „Ту ти место није. / Но ти иди у гору леву, / где петао не пева, / ..."[84] Нека бајања у Бугарској и Македонији изводе се поред воденице која меље *на лево*, а мађијски предмети нађени у кући бацају се у *леви вир*.[85]

Већ је познато да атрибут *лево* симболизује лошу, „тамну" страну у традицијској култури. Атрибут „лева" алтернира се с атрибутима „црна" „дивља" „света".

Осим Свете горе на Атосу, постоји више локалитета са тим називом. И обично се на тим местима налазе богомоље или трагови богомоља. У народним бајањима, пак, та места су приказана као нечиста (нпр. тамо је девојка копилила и сл.). Вероватно да је реч о некој врсти прекодирања, кад један садржај, услед смене религија, добија супротан знак, то јест, по свој прилици, на тим местима су била нека паганска светилишта која је хришћанска вера прогласила „ђаволским", „нечистим".

И Галилејска гора се може тумачити као нечиста. Наиме, вероватно она долази од хебрејског назива једног подручја из I века, које је било омеђено реком Јорданом, Генезаретским језером, Феникијом и Средоземним морем, а који је гласио *Gelil-ha-gojim* „земља погана".[86] Једна изрека која потиче из Грчке (из околине Сереса – по информацији Фоте Атласис), а која се може довести у везу с Галилејском гором, гласи „*Ај, ти Галилеју*" (каже се некоме чије понашање одудара од уобичајеног, неваљалом и безобразном човеку). Вероватно да постоји више података о кретању назива „галилејски" од обала Средоземног мора према унут-

---

[84] Милан Кнежевић, *Прења на месецу*, Нови записи народних умотворина, Народна књига, Београд 1981, стр. 32.
[85] Д. Маринов, *Народна вяра и религиозни обичаи*, СбНУ XXVIII, 1914, стр. 150; М. Арнаудов, *Фолклорни приноси от Родопско*, СбНУ XXXVIII, 1930, стр. 41.
[86] Oleg Mandić, *Leksikon judaizma i kršćanstva*, MH, Zagreb 1969, стр. 175-176.

рашњости Балкана. До Београда је дошао погрдни израз „соме галилејски", који је донео досељеник из Македоније.

Јеванђеоски догађаји у Кани Галилејској, где је Исус претворио воду у вино, могућно да имају основу у неким ранијим медитеранским представама везаним за Галилејску гору. Касније је тај догађај из Јеванђеља могао да учврсти назив који је био везан за друге садржаје, поготово што се то чудо преселило у област апокрифне литературе. Тако у једном запису из XV века стоји: „Pojdi va večer v sobotu i vazmi vodi ot četireh vrutak, ki nikoli ne presišu, i kada vstaneši zjutra rano v nedilju, vlej onu vodu v jedan sud i r'ci nad nju – 'Vodo sveta i čista, ka si izvedena iz raja gospodinom našim Isuhristom i ki te posveti svojim svetim kršćenjem i *svojim divnim činom v Kane galilejscej, obrati te va vino...*'"[87]

У једном другом апокрифном извору такође се помиње Галилеја: „7. петак пред успеније богоматере изађоше змије крилате на *Галилеју гору* по мору...у шест сахати дневи."[88]

Постоји претпоставка да је Талалејска гора настала према хришћанском свецу Талилеју из III века, који је лечио народ и, као хришћанин, страдао у Македонији.[89] Постоји и апокрифна легенда о испоснику Талилеју из V века, који се настанио на гробљу где су излазили зли духови.

Пре уопштавања представе о гори и сродним местима и покушаја одговора на питање мотивисаности њиховог избора за истеривање нечисте силе, значајно је констатовање микротопонимије у тим магијским истеривањима.

У неким басмама простор где се гони нечиста сила конкретно је означен као место поред дрвета или на дрвету:

---

[87] Rudolf Strohal, *Folkloristički prilozi iz starije hrvatske knjige. Različni zapisi i čaranja*, ZNŽ XV, 1910, стр. 122-123.

[88] Toma A. Bratić, *Narodno liječenje. Iz vremena jedne ljekaruše iz 1843. godine*, GZM XX, 1908, стр.344.

[89] Маринко Станојевић, *Из народне књижевности. Опет о Гори Талилејској*, ГЕМ XIV, 1939, стр. 92-93.

„Да идете у гору Горолеску, (тамо има зелена ливада,) *у ливаду дрво јаворово*";[90] „Да идете на голему ливаду, (*там има крушка самовилска*!)";[91] „Да идете у девету земљу, (там има зелена ливада,)*у ливади дрво велико*!"[92] итд.

Код Пољака је место конкретизовано као „само корење" („Idz do lasu / *Na suche korzenie*"), код Румуна као „корен стабла"(„La raducina copacului"), а код Источних Словена је то *маховина* и *шевар* („на мха, на очерета").

Једно од стајаћих места у народним бајањима Источних Словена јесте присуство *дрвета* (то је најчешће храст) на мору или острву, а поред тог храста су помоћници којима се бајач обраћа или су то демонске силе (царица змија, господари свих болести и сл.):

„На мыри, на кыяни, стыяу дуб с коринями; с-пад тего дуба бягить вадица кипучая и гримучая"...[93] (На мору, на океану, стоји храст с кореном; испод тог храста тече вода киптећа и бучна...); „Пры дорози стоить дерево ясына красна; на тым дереви лежыть червян билый ни жив ни мертв"[94] (Поред пута стоји дрво јасика црвена; на том дрвету лежи црв бели ни жив, ни мртав).

У једном запису из Крушевачког поморавља каже се да бајалица може да „баци" дететов плач *на велико дрво на брду преко воде*.[95] У Скопској котлини, бајање од болести „клиневи" врши се испод стабла црне шљиве.[96] У околини Лесковца „од церму" се баје код *шупљег цера где има воде* –

---

[90] Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, стр. 86, бр. 119.
[91] *Исто*, стр. 49-50, бр. 61.
[92] *Исто*, стр. 89, бр. 121.
[93] В. Н. Добровольский, *Смоленский этнографический сборник*, СПб. 1891, стр. 177.
[94] В. Н. Ястребов, *Материалы по этнографии новороссийского края*, Одесса 1894. стр. 49.
[95] Велибор Лазаревић, *Народне умотворине из Крушевачког поморавља*, Расковник XI, 1974, бр. 41, стр. 42-43.
[96] М. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 530.

извора,[97] или се баје у пољу код „записаног дрвета" („од тишака").[98] Код Бугара, од страха се баје поред огњишта или поред неког старог дрвета (обично врбе).[99] Један од поступака у бајању је остављање ноктију болесника у отвору дрвета или вешање појединих делова одеће.[100] Из друге половине прошлог века у Пољској постоји запис о *храсту* који су људи називали „доктор", јер му је приписивана моћ лечења грла, десни и зуба. Болесници су до тог дрвета долазили пред излазак сунца, ћутећи уз пут, и, при доласку, молили три пута „Оче наш" и „Здраво Марија" и три пута опходили око храста.[101] У околини Малешева, првог дана на бачији, да не би неко урочио овце, чобанин је носио испред оваца повелико *стабло дрвета* на чијим гранама су била обешена разна дрвца, привезана длаком из коњског репа.[102] Код Срба и Бугара чувао се остатак од *бадњака*, који је касније приликом бајања од урока, потапан у воду и том водом је умивано дете.[103] Има доста података у вези бајања с дрвећем.

Терање болести на дрво може се сматрати рефлексом древних представа о *дрвету света*, у чијем корену су се налазила хтонска бића (којима и нечиста сила припада). Везивање појединих магијских лечења за дрво јесте облик комуницирања с хтонским светом, где се дрво јавља као посредник.

---

[97] Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 159.
[98] *Исто*, стр. 159.
[99] Д. Стойков, *Баяния, врачувания и лекувания. От софийско*, СбНУ V, 1891, стр. 117.
[100] Д. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, стр. 225; М. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 505-506, итд.
[101] Władisław Siarkowski, *Materyał do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc. – Zbiór wiadomości do Antropologii krajowej*, Kraków 1879, t. III, стр. 57.
[102] Јеремија М. Павловић, *Малешево и Малешевци. Етнолошка испитивања*, Београд 1928, стр. 287.
[103] Д. Маринов, *Жива старина. Етнографическо (фолклорно) изучване*, кн. I, Руссе 1891, стр. 79.

Истеривање болести *на дрво* је умањена слика истеривања болести *у гору*, јер и гора се може схватити као трансформација дрвета света. Јер, ако се замисли да кроз врх горе (планине) пролази невидљива оса и да се спушта у подножје, она би указивала на место улаза у доњи свет, у свет мртвих. Цитирани пример предања о царским кћерима – вештицама, најбоље илуструје улазак у хтонски свет, где све вечито траје, што је сликовито приказано у чину једења златне јабуке која се стално обнавља.

Етимолошки, индоевропско *g^wor- „гора" везано је с индоевропским кореном *g^wer- „гутати", „ждрело", „грло", по томе што је гора, по представама древних Индоевропљана испуштала воду (о чему сведочи и староиндијско *giri*, које није само назив за планину већ и назив за реку).[104] Управо кроз њено *ждрело, грло* (извори и пећине) могло се ући у свет мртвих (зато су старе људе при крају живота и одводили у гору). У индијској Веди се каже за Индру: „Он је убио змаја, он је пробушио отворе за реке, / Он је *расекао бокове планина*".[105]

Истеривањем нечисте силе у гору (планину), која оживљава представу дрвета света, на буквалном плану указује се пут нечистој сили за повратак у свој свет, а на другом плану овим се поново оживљава сакрално време *прапочетка*, да би се тиме вратио почетни положај који је нарушен оболевањем, тј. тиме што је нечиста сила напустила свој простор и уселила се у туђи, односно у човека. Овај почетни, космички положај, у басмама је трансформисан и на другом коду, а управо као оживљавање времена рођења болесника: „У гору ћу пратити. / Нека остане чист као сребро, / Нека буде здрав / *као од мајке рођен*".[106] На тај

---

[104] *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, вып. 7, Москва 1980, стр. 30-31.
[105] *Литература Древнего востока. Иран. Индия. Китай. Тексты*, Изд. Московского университета, Москва 1984, стр. 48.
[106] Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, стр. 165, бр. 430.

начин се космогонијска оса стварања света и оса рођења поклапају по значају.

Потребно је још рећи да постоје две осе које се могу преводити једна на другу: оса *горе/доле*, *високо/ниско* може се преводити у осу *далеко/блиско*. На тај начин се могу алтернирати *планина* и *шума* – с атрибутима „висока планина" и „далека, дубока шума". Локалитети који се означавају као *далеки, високи, дубоки* схватају се као *граничне вредности* материјалног света, а иза тога је *свет сени*. Нечиста сила је на граници *људског света* (који је материјалан) и *света сени* (који није телесан), а пошто је сама невидљива, она се креће између та два света и зато може бити приказана и атрибутима једног и атрубутима другог света. Зато је место где се нечиста сила тера некад приказано као хтонско (нпр. „пуста гора").

* * *

Осим обележја дивљине и хтонских обележја (одсуство гласа и светлости), место куда се истерује нечиста сила може да има и социјалну обележеност, мада остаје у оквиру опозиција *блиско/далеко* и *своје/туђе*.

Код Срба и Бугара најчешће се као социјално обележено место где се тера нечиста сила јавља *Цариград* или *Стамбол* или, пак, друго *царско место* (*код цара у деветој земљи, у царев двор, на цареве ливаде, на цареве друмове* и сл.): „На Цариград да идеш, / на дебели дюшеци, / на високи чардаци, / там да ядеш и пиеш".[107]

Град је туђе место за сеоску средину (која је до половине XIX века чувала и преносила народну традицију) па се болести и тамо шаљу (код Срба – *у седамдесет паланће, у Зајечар, у Ниш* итд; код Украјинаца – *господи*).

---

[107] Николай Хайтов, *Село Яврово (асеновградско)*, София 1958, стр. 173.

Нечисто место, које је самим тим повољно за демонску силу, код Срба и Бугара везано је за рођење *копилета*. Упућивање нечисте сила на некрштено дете може бити исказано кроз варијанту упућивања на *самовилску* или *царску децу*.

Нечиста сила се, такође, упућује и на свадбу, коју, обично, припремају свеци (свети Илија, свети Сава) или цар, на неко далеко место: „Да идеш у гору / у гору Лелејску, / там је свети Илија сина заженил, / па је позвал рода и нерода".[108]

У једном примеру басме нечиста сила се упућује *да сади виноград*,[109] што је одблесак представе о *виновој лози* као ђавољској биљци. У једном апокрифу је наведено да је Сатанаил посадио лозу у рајском врту и због ње су Адам и Ева били прогнани из раја.[110]

Помињање Цариграда и других царских места у бугарским и српским басмама мотивисано је обележјем *туђег места* у коме се *удобно живи* (тј. ту је боље него код болесника). Та места се описују набрајањем *јела*, драгоценог *посуђа* и удобне *постеље*: „Усту, уступи, блага рано, / медна бубо! / На Стамбол д' идеш: / там су беле погаче, / печене кокошће, / шићерно вино, / златене совре, / златене ложице, / златене панице, / меки душеци, / шарени јоргани. / Там да седиш, / там да лежиш, / там да добрујеш".[111]

Туђе место у овим случајевима опажа се као место где живи туђи народ или народ друге вере, слично као што се болестима могу давати ознаке појединих етника, као што су: татаркиња, еврејкиња и сл. Принцип да се болести шаљу на други, обично суседни народ друге вере познат је и у другим културама.

---

108 Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, стр. 140, бр. 204.
109 *Исто*, стр. 64, бр. 84.
110 Йор. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, БАН, София 1925, стр. 196-197 и у другим изворима.
111 Љ. Раденковић, *наведено дело*, стр. 139, бр. 202.

Међутим, мислим да су ове басме познијег порекла и да су се развиле из бајаличких текстова у којима се нечиста сила упућивала *царским* или *краљевским кћерима*, које су првобитно биле представљене као чаробнице, а касније као вештице (познат је широко распрострањени садржај о вештицама које су биле кћери цара Ирода). Ово стање се делимично потврђује у румунским басмама, а трагови се могу пратити и у јужнословенској грађи. У румунским примерима царева или краљева кћи очекује нечисту силу с постављеним столовима, а места где се она налази означена су као: *гора, дно мора, ливада, столован камен, поље, вода*: „Şi te du în fundul mării, / La raducina copacului, / La fata-mparatului te-aşteapta / Cu mese-ntinse, / Cu faclii aprinse, / Cu pahare pline, / Sa mîncaţi, / Sa ospataţi, / Pe (cutare) sa-l iertaţi"[112] (Иди на дно мора, / На корен стабла, / Очекују те код краљеве кћери / Са постављеним столовима, / Са упаљеном бакљом / Са пуним чашама, / Да једете, / Да се гостите, / Да опростите (томе). „Şî va duşeţ în codri Garileiu, / C'acol v-aşcaptî fata lu crai, / Cu mesî-ncinsî, / Cu pahari scrisî, / Şî-ţ be, şî-ţ aşada"[113] (Него идите у гору Гарилеју, / Јер тамо вас чека царева девојка, / Са постављеним столовима, / Са чашама, / Пићете и јести / И тамо ћете боравити); „C-acolo te aşteaptă / Nouă mese întinse, / Nouă făclii aprinse"[114] (Тамо тебе чекају / Девет постављених столова, / Девет упаљених бакљи).

У наведеним румунским примерима наилази се на један архаични елемент који није заступљен у јужнословенском материјалу. Реч је о присуству *бакљи*, што указује да се демонска сила „позива" на вечеру, тј. у гранично време, кад су бајања и извођена. У магијском поступку за лечење болести које дуже трају, а који се код Бугара назива

---

[112] *Cu cît cînt, atîta sînt, Antologie a liricii populare*, Ed. Ovidiu Papadima, Editura pentru literatura, 1963, стр. 43.
[113] Lucia Cireş, Lucia Berdan *Descîntece din Moldava*, стр. 61.
[114] Т. Н. Свешникова, *Формулы отсылки болезни в восточнороманских заговорных текстах*, Сб. Балканы в контексте средиземноморья. Проблемы реконструкции языка и культуры, Москва 1986, стр. 145.

„ходение на росен", поред других ствари употребљава се и *свећа* .[115] Према једној српској басми „од ноћничина" види се да се и приликом тог бајања употребљавала свећа: „Виле, самовиле, / ноћничине, намернице, / полоночнице, / але, вештичине; / ево, ја вама остави овдек / бели леб да једете, / слатку воду да пијете, / *свећу да светите.*"[116] Присуство бакљи код Румуна говори о вези тих бајања с неким римским ритуалима посвећеним Дијани. О вези румунских бајања с култом Дијане сведоче и изрази типа „la fetele zînelor" (zîna<Дијана).

У бугарским и српским басмама као одлика повољног места за нечисту силу јесте одређено јело које јој се нуди. Од јела се најчешће помиње *бела погача* (од чистог пшеничног брашна) и *печена кокошка*, а од пића *вино*. Кашике су најчешће *златне*, а судови *сребрни* или *златни*, док је постеља, по правилу, *свилена*: „Идете тамо у горицу, при водицу, / там' свилене постеље, / пребеле погаче",[117] „Да идете у девету земљу, цар ви чека, / вечеру готови, / шербет вино, медену ракију, / печене кокошке, / свилене постеље",[118] „Да ги водят в свита гуръ, /.../ Там съ меси и готови / прясна пить пристъргънъ, клъста патка припечинъ, / руйно вину чървену, / и върла бистра ръкия, / с пузлятеньу вилушки, / с чъмширяни лъжици",[119] „На горе, Кузмане, Джермане, Дамяне, /.../ там има бели погачи, / печени кокошки и руйно вино"...[120]

У поменутом ритуалном лечењу које се назива „ходение на росен", болесник одлази на одређено место ван куће, заједно са својим побратимом, и од јела носе: *пресну погачу*

---

115 Д. Маринов, *Жива старина*, кн. I, Руссе 1891, стр. 159-162.
116 Љ. Раденковић, *наведено дело*, стр. 227, бр. 372.
117 *Исто*, стр. 207, бр. 341.
118 *Исто*, стр. 89, бр. 121.
119 Тр. Трифунов, *Баяния. От Ловченско*, СбНУ VIII 1892, стр. 158.
120 Йордан Д. Ковачев, *Народна астрономия и метеорология*, СбНУ XXX, 1914, стр. 67.

и *печену кокошку*, а од пића *вино* (којим желе да умилостиве самовиле, како би им оне повратиле здравље).

Та три елемента, као обредна храна с посебном знаковном функцијом, срећу се и ван система бајања. Тако се *орачу* спрема печена кокошка, погача и вино.[121] Исто тако, мајстору код кога дечак учи занат мајка носи то исто приликом свршетка заната.[122] Печена кокошка се носи и врачари која гата да ли је дотичном лицу „суђено" да нађе закопано благо,[123] а у Славонији, на поменима (карминама) уместо хлеба јела се *погача*.[124]

На основу тих неколико података, чија се бројност може проширити, уочава се повезаност поменуте врсте *јела* у басмама с хтонским светом (*орач–земља, мајстор–ватра–знање, врачара–закопано благо, живи–мртви*). Ту везу потврђују и атрибути *златан* и *свилен* (златне кашике, свилене постеље).

Атрибутивна функција бројних компоненти које ближе конкретизују место повољно за нечисту силу такође указује на хтонску обележеност тог места. То је скоро искључиво број *девет* који се и најчешће везује за демонску силу у бајањима: код Срба – девета земља, девет калуђерица, девет попадија, девет јела, девет сребрних синија; код Бугара – девет пећи, девет крава јаловица; код Румуна – девет постављених столова итд (в. *бројеви*).

Тиме се потврђују законитости у избору места истеривања нечисте силе, о чему је било речи у првом делу овог разматрања.

---

121 Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско поморавље*, СЕЗб LXXXVI, 1974, стр 205.
122 *Исто*, стр. 157-158.
123 Јеремија М. Павловић, *Малешево и Малешевци*, стр. 283.
124 Mirko Marković, *Selo Tomašinci kraj Đakova (Slavonija)*, ZNŽ 1977, knj.47, стр. 121.

ЖИВОТИЊЕ

Реконструкција древних представа о животињама у културама појединих народа, од пресудног је значаја за разумевање њиховог првобитног *модела света*. Од најранијег времена човек је забраном додира с појединим животињама изразио схватање да се иза њихових појавних облика могу скривати преобраћене душе или демони с онога света, а тиме и потребу њиховог спречавања да уђу у људски род. Једна од таквих забрана исказана је у Светом писму, у Трећој књизи Мојсијевој: „Разликујте стоку чисту од нечисте, и птицу чисту од нечисте, и немојте скврнити душа својих стоком или птицом или чим год што пуже по земљи, што сам вам одвојио да је нечисто" (гл. 20-22). Далеки одрази таквих забрана могу се срести и у нашим народним веровањима, мада им је прави смисао често заборављен. Тако се у јужној Србији није допуштало кување *говеђег* и *свињског* меса заједно, да не би *свиње* давиле *јагњад*. Као што ће бити касније показано, ово веровање се, у ствари, заснива на представи о култној нечистоћи свиње, као и на сличном симболичком вредновању говеда и оваца.

У магијским поступцима често се употребљавају или *целе животиње* или поједини њихови *делови* (органи), или се пак од њих узима *крв, млеко, урин, измет*, а од птица *јаја*.

Некад се присуство неке животиње у магијском ритуалу остварује преко њеног *станишта* (кокошиње седало, свињац, кртичњак, птичје гнездо) или преко *предмета* везаних за њу (узда, самар, потковица, колац за који се стока припиње и сл.).

Занимљиву грађу за откривање представа о животињама пружају и многе *лекаруше*. Проблем је што су оне често преписи из старијих извора чије се порекло тешко да утврдити. У једном таквом спису који носи наслов *Врачител домачи*, познатом по препису из 1829. године, помиње се 57 животиња од којих се могу справљати лекови.[1]

Да би се разумела улога неке животиње у народној магији, неопходно је систематизовати све улоге које животиње имају у обредима и обичајима дате културе. Радом многих истраживача скупљена је, а делом и протумачена значајна грађа о улози животиња у магијској пракси јужнословенских народа. На основу тих извора и грађе народних бајања биће дат концепт њиховог поимања у моделу света, пре свега код балканских Словена. Тај концепт, заснован на утврђеним мерилима, даје симболички статус сваке животиње која се појављује у магијској пракси ових народа.

ИЗВОРИ ЗА ПОЗНАВАЊЕ ОБИЧАЈНЕ И ОБРЕДНЕ УЛОГЕ ЖИВОТИЊА

Питањем народних представа о животињама и њихове улоге у обичајима и обредној пракси у Срба бавило се више истраживача. Њихову важну улогу у жртвеним обичајима описао је Сима Тројановић,[2] допуњујући податке из литературе својим записима. Свакако, најзначајније дело за познавање ритуалне улоге животиња оставио је за собом Тихомир Р. Ђорђевић, које је под насловом *Природа у веровању и предању нашега народа* објављено после његове смрти.[3] У овом двотомном делу скупљена је грађа (углавном из објављених извора), која на добар начин осветљава

---

[1] Miroslav Metzger, *Lijekovi animalnog porijekla u Zagorskoj ljekaruši*, VI naučni sastanak Jugoslovenskog društva za istoriju medicine, farmacije i veterinarstva, Bled 1961, стр, 1-8.

[2] Сима Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗб XVII, 1911.

[3] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I-II, СЕЗб LXXI-LXXII, Београд 1958.

народне представе о четрдесетак животиња. О улози животиња у народним празницима, са својих становишта прилоге су објавили Веселин Чајкановић,[4] Шпиро Кулишић,[5] Миленко Филиповић,[6] Петар Костић[7] и др. Од значаја су и прилози о појединим животињама: о *пауну* (Петар Влаховић),[8] о *петлу* (А. Милошевић, А. Церманoвић),[9] о *јелену* (Д. Срејовић),[10] о *коњу* (Даница Николић),[11] о *змији* (Слободан Зечевић, Сребрица Кнежевић),[12] о *псу* (Татомир Вукановић).[13] Ужим питањима, као што је обредна улога *крви*, као и *забране* везане за однос човека према животињама, бавио се Душан Бандић.[14] Преглед улоге животиња у обредној пракси код Срба дао је Петар Влаховић.[15] Основни подаци о улози

---

[4] Веселин Чајкановић, *Два празника из животињског култа*, Глас СКА CLIII, Београд 1933, стр. 9-40.

[5] Шпиро Кулишић, О улози и значењу животињског и људског полаженика, Етнолошки преглед, књ. 6-7, стр. 29-57.

[6] Миленко Филиповић, *Трачки коњаник у обичајима и веровањима савремених балканских народа*, Научна издања Матице српске, књ. IV, Нови Сад 1950 (Прештампано у зборнику изабраних радова Миленка Филиповића који носи наслов „Трачки коњаник", Просвета, Београд 1986, стр. 24-69).

[7] Петар Костић, *Пас полаженик*, ГЕМ, књ. 50, Београд 1986, стр. 187-200.

[8] Петар Влаховић, *Паун у народној религији, умотворинама и уметности*, ГЕМ XVI, Београд 1953, стр. 228-239 (Заједно с Предрагом Ацићем).

[9] А. Милошевић - А. Церманoвић, *Петао у хтонском култу код античких Грка и у српском народу*, ГЕМ XVII, стр. 106-113.

[10] Д. Срејовић, *Јелен у народним обичајима*, ГЕМ XVIII, Београд 1955.

[11] Даница Николић, *Коњ у веровањима нашег народа*, Жива антика IX, св. 1-2, Скопље 1959, стр. 271-283.

[12] Слободан Зечевић, *Порекло наших веровања о кућној змији*, Народно стваралаштво - Фолклор, Београд 1970, 35-36; Сребрица Кнежевић, *Лик змије у народној уметности и традицији Југословена*, ГЕМ 22-23, Београд 1960.

[13] Татомир Вукановић, *Култ пса у Муслимана, Срба и Арбанаса на Косову*, Студије из балканског фолклора V, Врањски гласник IX, Врање 1973, стр. 139-147.

[14] Душан Бандић, *Крв у религијским представама и магијско-култној пракси нашег народа*, ГЕМ 37, Београд 1974; *Табу у традиционалној култури Срба*, БИГЗ, Београд 1980.

[15] Петар Влаховић, *Неке животиње у обредној пракси код српског народа*, Етнолошке свеске I, Београд 1978, стр. 77-99.

животиња у традиционалној култури Срба налазе се и у *Српском митолошком речнику*.[16]

У средњем веку код нас преписивани су рукописи на црквенословенском језику, од којих неки говоре о природи, а неки о животињама. Ту су скупљена знања о свету који окружује човека, почев од античког времена, често прожета фантастичним представама и моралистичким порукама. Такве књиге су познате на свим значајнијим језицима средњовековне Европе, мада су једном одлуком папе Геласија из 5. века биле забрањене, јер је њихов садржај проглашен апокрифним. Познате су под насловом *Physiologus*, а на црквенословенском као *Слово о вештех ходештих и летештих*.[17] Оне, међутим, нису битно утицале на формирање народних представа о животињама, нарочито не о оним које су живеле у непосредном суседству с нашим народом.

Од ширег су интереса казивања о животињама која је крајем прошлог века прикупио природословац Драгутин Хирц,[18] као и речничка грађа о народним називима животиња коју је скупио и приредио Мирослав Хирц.[19]

Код Бугара, поред радова Димитра Маринова[20] и краћих прилога других аутора, треба поменути књигу Алека Томова о животињама у бугарском народном стваралаштву.[21]

---

[16] Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970.

[17] Стојан Новаковић, *Physiologus. Слово о вештехъ ходештихъ и летештихъ*, Starine XI, JAZU, Zagreb 1879, стр, 181-203.

[18] Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNŽ I, Zagreb 1896, стр. 1-26.

[19] Miroslav Hirtz, *Rječnik narodnih zoologičkih naziva*, Zagreb, I (1928), II (1938-1947), III (1956).

[20] Димитър Маринов, *Избрани произведения*, I-II, София 1984.

[21] Алеко Томовъ, *Животните въ българското народно творчество*, София 1945.

СИМБОЛИЧКИ СТАТУС ЖИВОТИЊА – ЗООМОРФНИ КОД

Обредна улога животиња зависи од симболичког статуса који оне имају у глобалном моделу света датог колектива. Постоји више мерила за одређивање таквог статуса, али су два главна: *прво*, вертикални распоред животиња према универзалном симболичком класификатору – *дрвету света*; *друго*, распоред у хоризонталном низу према степену ритуалне вредности, заснованом на различитој удаљености коју поједине животиње имају према човеку. По првом мерилу, у чијој основи стоји опозиција *горе/доле, на/под, суво/мокро*, у културама индоевропских народа животиње се најчешће распоређују на следећи начин: *на врху* (= горе) дрвета света или на његовим гранама налазе се *птице*, а све њих може замењивати *орао* или *соко*; *у средини* (= медијално), или на нивоу стабла, распоређени су *копитари* – коњи, бикови, краве, овце, козе, а понекад и пчеле; на истом нивоу, али супротно од њих, налазе се *дивље животиње* – вук, лисица, медвед; *у доњем делу* дрвета, у корену (= доле, под) смештене су змије, жабе, миши, рибе, видре, а може бити и медвед.[22] Рефлекс једног оваквог, али знатно упрошћеног концепта, може се видети и у једној српској народној песми: „Јабука се вјетру моли, / Да јој гране не одломи: / - Дај, мој вјетре, не ломи ме! / Не ломи ме, не крши ме! / Ја сам теби род родила: / Сваку грану дв'је јабуке, / А на врху и четири; / *На врх соко* гн'јездо вије, / *На кор'јен* ми *змаје* с'једи, / Змај соколу поручује: / Ако пуштим жива огња, / Гн'јездо ћу ти опалити, / Тиће ћу ти пофатати. / Соко змају одговара: / - Мој' су тићи полетари, / Брзо ће ми полетети / Пут онога славна мјеста."[23]

---

[22] В. Н. Топоров, *Животные*, Мифы народов мира, I, Москва 1980, стр. 445.
[23] Нишевљанин (Павле Софрић), *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, Београд 1912, стр. 113.

Животиње по хоризонталној подели
блиско — далеко

Хоризонтални распоред животиња умногоме осветљава поређење једног белоруског обреда – увођења животиња у нову средину, који је иначе познат и код других индоевропских народа, с хетитским представама о појединим животињама, које су нашле одраза и у њиховим законима. Наиме, код Белоруса је забележено да су у нову кућу, пре него што се у њу људи уселе, уводили животиње и остављали их да ту ноће, и то по следећем редоследу: прве ноћи уводе се *петао* и *кокошка*, друге – *гуска* или *мачак* и *мачка*, треће – *прасе*, четврте – *овца*, пете – *крава*, и шесте – *коњ*. Ако су ове животиње преноћиле без последица, онда је у кући ноћио *човек*.[24] У овом обреду животиње су распоређене по низу растуће ритуалне вредности – најдаље су од човека *петао* и *кокошка*, а најближе *коњ*. Овакав статус животиња потврђују и древни хетитски споменици. У хетитским законима, по врдности су скоро изједначавани *коњ* и *робиња* добијена као ратни плен. Тако се ступање у *полни однос* с *коњем* или *робињом* није сматрало тежим прекршајем, док је ступање у однос с *псом* или *свињом* повлачило смртну казну.[25] *Пас* и *свиња* ритуално су нечисте животиње, и оне у хоризонталном распореду животиња заузимају посредничко место између *домаћих* и *дивљих животиња*. На основу јужнословенске грађе која осветљава представе о животињама, укључујући и народна бајања, може се рећи да посредништво између домаћих и дивљих животиња остварују *свиња*, *пас* и *мачка*, и то управо тим редоследом, а све њих може замењивати *кокошка*. Близина појединих животиња човеку може се одредити и по томе које су од њих

---

[24] Вяч. Вс. Иванов, *О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах*, Проблемы славянской этнографии. (К 100-летию со дня рождения члена-корресподента АН СССР Д. К. Зеленина), Ленинград 1979, стр. 150-154.
[25] *Исто*, стр. 151.

подложне *урицању*. Сем људи, могу се урећи: *коњ, во, крава, овца* и њихови младунци, а најчешће се не могу урећи – *магарац, коза, пас* и *мачка*. Поред тога, по народним веровањима, болест *сугреб* могу на људе да пренесу од домаћих животиња једино *пас* и *мачка*, а од дивљих *вук* и *миш*. Такође, после бајања, вода у којој је „истерана" болест, просипа се на *пса* или *мачку*. Да је *пас* ближи човеку од *мачке*, може се судити и по томе што се псима дају *имена*, а за мачке то није уобичајено. Пас се понекад означава и као „чобанин", па се његово убиство од стране другог лица регулише одређеним обичајним или правним нормама. Да се *коњ* заиста сматра блиским човеку, види се и по обичају *сахрањивања коња* (тзв. „коњска гробља"), што се иначе с другим животињама не чини. У народним епским песмама коњ често има улогу активног лица, које говори са својим господаром и саветима му помаже. Коњи су и пратиоци покојника, а некад су и сахрањивани заједно с господаром (слично спаљивању жена после смрти мужа у Индији). Покојници могу да у одређено доба године излазе с оног света у виду коња (тзв. „тодорци") и да буду опасност за живе.[26] В. В. Иванов је на древним текстовима показао важност коња у индоевропској култури и навео бројна поређења различитих симболичких облика у којима он суделује.[27] Као што су домаће животиње дате у неком редоследу према ритуалној удаљености од човека, односно „чистоћи", тако се неки редослед може уочити и код дивљих животиња, с тим што тачка од које се рачуна удаљавање више није човек, већ *бог* или *божји пастир*. Дивље животиње су сматране „животињама богова", што се у неким називима и задржало. Тако летонска ознака

---

[26] Миленко С. Филиповић, *Трачки коњаник у обичајима и веровањима савремених балканских народа*, Трачки коњаник. Студије из духовне културе, Просвета, Београд 1986, стр. 30-55.

[27] Вяч. Вс. Иванов, *Опыт истолкования древнеиндийских ритуальных и мифологических терминов, образованных от aśva- „коњ"*, Проблемы истории языков и культуры народов Индии. Сборник статей памяти В. С. Воробьева-Десятовского, Москва 1974, стр. 75-138.

за *вука* – *dieva suns* буквално значи „син бога",[28] а из тог круга значења је и назив вука код Куча у Црној Гори – *дивина*.[29]

МЕДВЕД

По хоризонталном распореду дивље животиње су у односу на њиховог „пастира" (бога) распоређене у низу од *медведа* преко *јелена*, па до *вука*. Гледано с позиције човека, њему најближа дивља животиња је *вук*, а најдаља – *медвед*. С друге стране, по народним представама, медвед од свих животиња има највише антропоморфних особина: „Медвед је, по предању, био човек, па је претворен у медведа зато што је ногама месио хлеб.[30] Или је светац претворио богатог човека у медведа, јер му није желео дати мало вуне, па се у њу сакрио.[31] Мечка је, по предању, створена од пасторке коју је мађеха терала да испере црну вуну да буде бела.[32] У многим крајевима постоје приче како је медвед украо жену и живео с њом и имао с њом порода. У тим причама се обично истиче како је медвед жени „излизао табане", па зато она не може побећи од њега. Вероватно да се иза тога крије посебна митска способност медведа да жену преведе у други свет и да јој тиме „смрси путеве" и прекине сећање на ранији живот. Један кратак запис такве врсте из Херцеговине, с почетка овога века, гласи: „За међеда вјерују да носи младе жене и дјевојке у јаму. Ту јој излиже табане да не може побјећи, доноси јој хране, и с њом сполно опћи, као човјек са

---

[28] Вяч. Вс. Иванов, *О последовательности животных в обрядовых фольклорных текстах*, стр. 151.
[29] Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLXIII, 1931, стр. 334.
[30] *Исто*, стр. 334-335.
[31] Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа*, СЕЗб LXXX, 1967, стр. 300.
[32] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I, СЕЗб. LXXI, Београд 1958, стр. 252.

женом. За необично крупна човјека веле 'градио га међед'.[33] Митског је карактера и предање из околине Алексинца да мечка сваке године добије по један бубрег, па су тако Цигани, распоривши једну мечку која је пала с дрвета, у њој нашли седамдесет бубрега.[34] Иначе, Цигани су се дресираном медведу најчешће обраћали именом Мартин.[35]

У неким веровањима код Источних Словена медвед се јавља као *домаћин* зверима и тиме постаје друго лице бога стоке Волоса.[36] О његовој „пастирској" или заштитничкој функцији према домаћим животињама сведочи и једно веровање код Руса: да би се стока множила, треба на Ивањдан пре сунца пронети између ње *медвеђу главу*, а затим је закопати у средини дворишта.[37] Узевши да је Волос само хипостаса древног индоевропског бога мртвих – Велеса, разумљиво је изграђивање табуа за медведа, почевши од његовог еуфемистичког имена („онај који једе мед", или за мечку – „она која мечи"), па до празника у оквиру годишњег календара. Пошто се медвед сматра домаћином свих звери, он је на неки начин и господар болести као персонификованих бића. Отуда и веровање да мечкар с медведом кад пође из села *однесе сваку болест*.[38] У једној белоруској басми нечиста сила која изазива болест приказана је као жена с медвеђом њушком и вучјим зубима: „Ішла бабка із кесу, із лесу, з мядзведчым ротом, с воучымі зубамы."[39]

---

[33] Лука Грђић-Бјелокосић, *Животиње и биље у народном предању*, Караџић III, 1901, бр. 3, стр. 69.

[34] Тих. Р. Ђорђевић, *Животиње и биље у народном предању. По чему се познаје колико је која мечка стара*, Караџић IV, 1903, бр. 2, стр. 126.

[35] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, стр. 252.

[36] В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва 1974, стр. 46.

[37] М. Забылин, *Русский народ, его обычаи, обряды, предания, суеверия и поэзия*, Москва 1880, стр. 186.

[38] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, стр. 258.

[39] *Замовы. Белоруская народная творчаць*, Минск 1992, стр. 229.

У народним бајањима код балканских Словена карактеристична су два облика лечења у којима суделује медвед. То је *гажење* болесника, које изводи дресирани медвед и *кађење* медвеђом длаком.[40] И један и други облик представља остваривање симболичке везе с медведом (додиром и удисањем), као с оним који може однети болести од човека. У околини Ђевђелије у Македонији медвед гази породиљу да је преко ноћи не би газила *сенка*, вид нечисте силе која се појављује као *мачка* или *кокошка*.[41] Да би одагнали вихор, који по народним веровањима може бити узрочник болести, у Левчу су при његовој појави викали: „Трмка ти на глави, / *мечка* ти на путу!"[42]

Изношењем неких података о медведу отворена је расправа о улози групе животиња у народној магији, чији је статус одређен опозицијом *блиско/далеко*. По овој опозицији човеку је најдаљи *медвед*, а најближи *коњ*, док је ритуално најчистија *овца*. Супротност два круга животиња добила је одраз у једној басми „од плача": „*Онде* заспало / *мечка* и *мече*, / *код мен* заспало / *овца* и *јагње*".[43] У овој сажетој басми подељена су два света (далеки и блиски), па је сликањем равнотеже између њих извршена класификација по којој *плачу* (односно његовом изазивачу) нема места, јер он нарушава идеалну једнакост ова два света, чиме се он и упућује у неки други простор.

Међутим, у бајањима најзначајнију улогу имају оне домаће животиње које су по степену хоризонталне удаљености *најдаље* од човека и дивље животиње које су му по том

---

[40] Сребрица Кнежевић, *Народна медицина у селима Сиринићке жупе*, Acta historica medicinae..., књ. II, св. 1, Београд 1962, стр. 120; Ст. Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗб XL, 1927, стр. 230; Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, ГЕИ САНУ II-III, Београд 1953-1954, стр. 578.

[41] Ст. Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, стр. 111.

[42] Ст. М. Мијатовић, *Ситне белешке. Кад дува вихор*, Караџић II, Алексинац 1900, стр. 132.

[43] Властимир Станимировић, (*Басме*), Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325/13, басма № 101.

мерилу *најближе*. По правилу те домаће животиње имају свога парњака међу дивљим – *пас* (парњак – *вук*), *свиња* – *дивља свиња*, *мачка* – *дивља мачка*, *кокошка* – *јаребица* итд.

ВУК

Као што се *пас* сматра чуваром *границе свог и туђег простора*, односно *људског* од *нељудског*, и он извршава *наредбе* свога господара, тако је исто *вук* чувар границе *дивљег* простора, и он *извршава* наређења *господара* тог простора (у неким приповеткама улогу тог господара има свети Сава). Пошто је вук везан за границу два света (људског и дивљег), у њега се могу претварати застрањени појединци који после смрти нису успели да оду на онај свет, или они који имају магијску способност преобраћања – руски *колдуни*. *Вуци*, као чувари границе *простора*, по логици изједначавања простора и времена, могу бити и чувари *границе времена*, јер се време године схвата као циклично – које се *распада* (и тај период се везује за хтонична божанства) и *обнавља* (што се везује за небеска божанства). Управо то време је познато као „вучји дани" (пред божићни пост), и под тим и сличним називима познају га и други индоевропски народи (уп. староперсијско **vrkažana* – „месец вукова").[44] Као чувар границе *дивљег света*, вук је најљући непријатељ *нечистој сили*, односно разним отелотвореним облицима болести, јер управо она нарушава границу два простора, која је према митовима одређена *првостварањем* (на чије време као начин враћања нарушеног поретка многе басме указују). У Левчу и Темнићу се веровало да се *вампири* страшно боје *вука* „јер га само он може појести";[45] такво веровање постојало је и у Истри.[46] На Косову, по једном запису, вукови тамане колеру,

---

[44] В. В. Иванов, *Реконструкция индоевропейских слов и текстов отражающих культ волка*, Известия АН СССР, Серия литературы и языка, Москва 1975, т. 34, № 5, стр. 399-408.

[45] Ст. М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 447.

[46] Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, стр. 139.

иначе би она више косила народ.[47] Да вуци обитавају у простору где се крећу и „зле душе", види се по завршници једне басме где се болест тера „у гору пустињу", где се не чује глас петла и звона и „ђе муње сијевају / ђе громови ударају, / ђе *вукови завијају*, / и *зле душе урликају*."[48] Уколико *вук* „пробије" границу *дивљег* и *социјалног* простора, то се сматра знаком велике несреће по људе. Тако се у Кратову веровало да ако *вук* прође кроз град или село, ће то место ускоро настрадати од неке *болести* или велике несреће. Зато се читаво место дизало у хајку за таквим вуком.[49] Пошто се вук сматра противником нечистој сили, по том обележју је добио значајну улогу у народним бајањима. Најчешће се појединим деловима (органима) вука, у виду *хамајлија*, указује на његово тобожње присуство и тиме одгони нечиста сила. У Метохији дете које се плаши у сну стављали су да спава на штављеној *вучјој кожи*, коју овде називају „пустахија".[50] У Ђевђелији, у Македонији, породиље су испод јастука држале *вучје уши* да их ноћу не би притискало зло биће – *сенка*.[51] У околини Бољевца, у Србији, новорођенчету су у пелене ушивали *нешто од вука*, да се не би плашило.[52] Широко је распрострањено пришивање детету на капицу *зуба* или *ноката* од *вука* окованих у сребро, ради заштите од злог утицаја.[53] У Црној Гори, код Куча, на капицу су пришивали и *комадић вучје коже*. Такав комадић су пришивали и коњу у

---

[47] Татомир Вукановић, *Срби на Косову*, књ. II, Нова Југославија, Врање 1986, стр. 446.

[48] *Вукова грађа*. Уредио Веселин Чајкановић, *Басме*, СЕЗб L, 1934, стр. 43.

[49] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, Zagreb 1964, стр. 393.

[50] Милорад Радуновић, *Остала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 337.

[51] Стеван Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗб XL, 1909, стр. 112.

[52] Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 109.

[53] Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа с Косова и Метохије*, Различита етнолошка грађа, СЕЗб LXXX, 1967, стр. 70; Љ. Мићевић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 262; Stevan Simić *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 432; Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, стр. 331.

оглав или узду, као заштиту од злих очију.[54] У Тимочкој крајини болесници од падавице („горске") носили су 40 дана ђердан од *вучјих уста*.[55] На Косову, ако је дете плачљиво, кували су *срце* од *вука* и давали му ту воду да пије и да се њоме умије. По истом запису, болесницима од падавице кували су *гркљан* од *вука*, затим им давали да пију ту воду кроз тај гркљан и, на крају, били су дужни да тај гркљан поједу.[56] Други облик заштите од болести везане за *вука* јесте поступак *провлачења* деце кроз кожу обрезану од *вучјих уста*, која се назива „вучји зев" (Босна и Херцеговина, Србија).[57] Обично су провлачена слаба и болешљива деца, као и онда ако се деца код неких родитеља „нису држала" (тј. ако су умирала). Овај поступак иде у круг широко распрострањених магијских поступака *провлачења*, као вида симболичког умирања и поновног рађања. За најчешћи *граничник* између два света сматран је *камен* (шупљи камен) или *дрво* (расцепљено дрво или дрво испод чијег корена је направљена рупа за провлачење). Трећи облик заштите јесте *кађење* плашљиве деце *вучјом длаком*.[58] У Србији, на Кучају, око деце која болују од падавице, или ако су у тих родитеља деца подложна умирању, исплете се *узица од вучје длаке* и њоме се направи круг на земљи. У тај круг се стави дете и узица запали. Све док ова узица не изгори до краја, дете стоји у том кругу.[59] За *вука* се везује и познати поступак *прогледавања* као магијски начин опчињавања неке особе,

---

[54] Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLVIII, 1931, стр. 311.

[55] Сребрица Кнежевић, *Горска болест. Народно схватање и лечење*, Acta historica medicinae... X, св. 1, Београд 1970, стр. 107.

[56] Татомир Вуканивић, *Срби на Косову*, књ. II, стр. 489, 472.

[57] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I, СЕЗб LXXI, 1958, стр. 232-233; Миленко С. Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXXIV, 1972, стр. 219.

[58] Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, СЕЗб LVIII, 1948, стр. 330.

[59] Драгољуб Дивљановић, Јован Туцаков, Милена Михајлов, *Елементи етноветерине на јужном Кучају*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 157-158.

што се најчешће користи у љубавним чинима. Обично се прогледавање врши кроз мртвачки прстен, кроз рупу посебно мешеног хлеба итд. Забележено је да се може проузроковати полна немоћ младожење ако га зла жена погледа за време младог месеца кроз *ждрело вука*.[60] И у сижеима басми вук је активни прогонитељ болести. У српским и бугарским басмама вук се најчешће везује за мотив у коме „три чобанице – *нема*, *слепа*, и *глува* – чувају отелотворену болест, коју вук без тешкоће краде и раскине". Таквим басмама се обично баје од болести познате као *усов* и *серма* (сирма, сурма): „Усов пасле три девојке: / една глува, една нема, а една ћорава. / Залете се *вук* па уграби усов";[61] „Собрале се три девојкьи: / Една нема, една глуа, една слепа. / Дојде вук, однесе усово. / Немата не продумала, / Глуата не чула, / Слепата не видела;[62] „Усов седи иза врата. / Чувале га до три бабе: / једна била глува, / друга била слепа, / трећа била нема. / Отуд иду вуци, / *вуци првоштенци*; / па усова расћинуше, / расћинуше, растргоше".[63] Вук у басмама прогони нечисту силу и ван мотива „три чобанице": „Усов пасе на ливаде; залетели се *девет вука*, / усова раскинуше, растурише."[64] „Спусти се *курјак* низ брдо / да ухвати овцу. /

---

[60] Сребрица Кнежевић, *Народна медицина у селима Сиринићке жупе*, Acta historica medicinae... II, св. 1, Београд 1962, стр. 114.

[61] Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, САНУ, Посебна издања, књ. CCCLXXX, Београд 1965, стр. 26-28.

[62] Йордан Захариевъ, *Каменица*, СбНУ XL, София 1935, стр. 415.

[63] *Общтъ труд. Повремено книжевно списание*, I, св. II, Болград 1868, стр. 71; Цв. и В. Л. Вълчинови, *Баяния. Отъ Софийско*, СбНУ VIII, 1892, стр. 153; Борислав Првуловић и Светислав Првановић, *Уступ уступи, урочишта, почудишта*, Развитак II, бр. 2, Зајечар 1962, стр. 38; Љубиша Рајковић, *Бајалице*, Развитак XV, бр. 2, Зајечар 1975, стр. 64-65; J. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба, или како наш народ подиже пород свој*, Издање Задужбине Ил. М. Коларца, књ. 150, Београд 1914, стр. 210.

[64] Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, Градина, Ниш 1973, стр. 72; Йордан Захариевъ, *Каменица*, СбНУ XL, София 1935, стр. 414-415.

Не ухвати овцу / нег' ухвати сво зло Н.".[65] „Седи въчица на кумине, / на кумине пред огъне, / около неа са въчета / да си чуваа детето / от подетини лошави / от вечерни стрештници".[66] У једној групи басама (којима се најчешће баје од страха) *вук* прогони болест с *ногу*, а срце болеснику чува *анђео*: „Стра' на главу, / анђел на срце, / *вук* на ноге, / стра' на земљу".[67] И у једној басми из околине Дебра, у Македонији, болести се прети *анђелом* и *вуком*: „Болесту! Болесту! / Оди си од коде шо си дошла; / овде немат место за тебе, / овде идет *силен ангел* / и *страшен вълк*: / ангелот кьа те пресечат, / вълкот кьа те изеет".[68] У Србији постоји басма која се може користити у бајању за све болести, а састоји се од вербалног описивања вука. На тај начин се оживљава његово присуство и прети болестима: „У *курјака четир' ноге, / два ува, реп и зев.* / У курјака страшан зев: / бољку ће зазенути! / Уступи и бежи!"[69]; „Прође *вук* кроз село, / *и пронесе четири ноге / и пети реп.* / Од тога му био лек".[70] У околини Скопља сваки разговор о падајућој болести завршавао се речима „Вук при нас",[71] јер се сматра да болест може бити дозвана када се о њој говори. На Косову, када се дигне вириште (ветар), за које народ сматра да га изазива нечиста сила, људи му се склањају с пута или пљују у њега говорећи: „Вук ти на пут!"[72] У источној Србији, при

---

[65] Милорад Марчетић, *Народна медицина и ветерина*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 325.

[66] Стоил Кошев, *Магии от Разложко*, Български фолклор VI, кн. 4, София 1980, стр. 104.

[67] Властимир Станимировић, *Басме*, № 288; Ј. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба...*, стр. 196.

[68] В. Икономовъ, *Баяния, врачувания, лекувания. Отъ Дебърско*, СбНУ II, София 1890, стр. 173.

[69] Јеремија М. Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници и Шумадији*, СЕЗб XXII, 1921, стр. 144.

[70] Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗб XVII, 1911, стр. 546.

[71] Јов. Хаџи-Васиљевић, *Скопље и његова околина*, Београд 1930, стр. 387.

[72] Дена Дебељковић, *Обичаји српског народа на Косову пољу*, СЕЗб VII, 1907, стр. 323.

бајању, бајалица себе назива *вуком* и *мечком*: „Бели ветре, црни ветре, / бежи од мен, / *ја сам вук*, / *ја сам мечка*, / оћу тебе да удавим!"[73] Некад и нечиста сила може да има на себи неке атрибуте *вука* и *медведа*. Тиме се указује да она долази из *дивљине* и да је нарушила социјални простор човека. Она је позната под разним именима, као *страшници*, *худници*, *напрати* и на себи има *мечје коже* а на глави *вучје калпаке* и она долази на ветру и чини зло људима: „*Мечје коже* попустише, / *вучји калпак* накривише, / попреко ме погледаше, / стрелама ме устрелише,..."[74] Ови атрибути подсећају на слично одевање ратника приликом јуначких двобоја у нашим епским песмама. Функција таквог одевања је да изазове страх код противника, али и да укаже да се јунак налази *с оне стране* људског света и да не подлеже смрти. Пошто је *вук* по опозицији *блиско/далеко* гранична животиња, онда је разумљиво да се по значењу може налазити врло близу (чак у алтернацији) са *змијом*, јер и она по опозицији *горе/доле* носи обележје граничне животиње. Чак се та блискост види и по предању о стварању вука и змије. По једној варијанти таквог предања ђаво је створио *вука* од земље, а Бог га је поправио. Од земље која је одбачена приликом поправке вука створиле су се *змије* и *жабе*.[75] (По тим предањима вук је прво појео свога творца – ђавола, одакле и потиче нетрпељивост између нечисте силе и вука, па зато ђаво никад не сме да узима у свом претварању обличје вука.)[76] Блискост између вука и змије види се и у прављењу хамајлија, јер се у њима често налазе заједно делови вука и змије. У једном типу басме *од урока*, где се зло неу-

---

[73] Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, Београд 1965, стр. 19.

[74] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 312-313.

[75] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 107.

[76] Тодор М. Бушетић, *Веровања о ђаволу у округу Моравском*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 401; Татомир Вукановић, *Срби на Косову*, књ. VII, Врање 1986, стр. 445.

тралише приказивањем пуцања воденог ока и гашењем огњеног, што се најчешће везује за само митолошко биће – *урок* или за *змију*, у истој позицији може да се јави и *вук* (њему пуцају, уместо очију – тестиси): „У *урока* два ока: / једно *огњено*, / друго *водено*. / Проли се водено потрну огњено".[77] „Змија лежи у трендавил; / једно јо' око *водено*, / једно *огњено*. / Пуче водено, / угаси огњено".[78] „Клекнау *вук* на рудина, / обесио две мудиња: / једно *огнено*, / друго *водено*. / Пукна водено, / угаси огнено".[79]

Од дивљих животиња тзв. „хоризонталног распореда" у бајањима се срећу још *лисица, зец, јелен*, али је њихова улога далеко мања.

ЛИСИЦА

До наших дана задржао се у Србији ритуални поступак купања болесника (најчешће од грознице) водом у којој је потопљена *лисичја лубања*.[80] Према запису Т. Р. Ђорђевића муслимани у Охриду стављали су *лисичју лубању* у решето па су преко ње изливали воду на дете које болује од урока.[81] У једној басми *лисица* и *зец* односе уроке од болесника: „Дође *лијо* и *лисица*, / *зец* и *зечица*, / однесоше уроке, / отискоше низ засип".[82]

---

[77] Бор. Павић, *Страва и уроци*, Венац XVI, св. 2, Београд 1930, стр. 163.
[78] Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325/13, № 136.
[79] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр, 427.
[80] Милан Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Просвета, Београд 1984, стр. 303; Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 340; Илија Радуловић, *Из народне медицине у околини Крагујевца*, ГЕМ X, Београд 1935, стр. 90; Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, ГЕИ САНУ II-III, Београд 1953-1954, стр. 578.
[81] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I, стр. 269.
[82] П. Стеванов-Иванчевић, *Уроци или зазори*, Босанска вила VI, бр. 5, Сарајево 1891, стр. 76.

ЗЕЦ

Зец у словенској народној култури има вишеструку симболику. То је показао и А. В. Гура систематизацијом многих веровања и ритуала везаних за зеца код словенских народа.[83] У његовој симболици преовлађује *еротска* и *демонолошка* страна (које се иначе међусобно не искључују). Често се сматра за нечисту животињу и доводи у везу с мачком (по шапама он се уврштује у групу животиња које на ногама имају нокте а не папке и које могу бити преносиоци болести). Поједини делови зеца у народној медицини употребљавају се као лекови.[84] У једној лекаруши из Македоније као лек детету које не може да спава препоручује се да се спали *зуб зеца*, а затим да се стуца и да се измеша с водом или вином и да то дете попије.[85] Вода у којој је стајао *зуб од зеца* у бољевачком крају давана је болеснику који је боловао од прободa.[86] У истом крају је неплодним женама препоручивано да пију *крв од зеца* који је убијен на Распети петак.[87] У јужној Србији су веровали да жена може одмах добити млеко ако се убије *зечица* па њено млеко из дојки попије.[88] Од урока деци се везивао *зечји реп*, а да пчеле не би биле уречене, поред осталог, стављали су поред кошница и *коже од зечева*.[89]

---

[83] А. В. Гура ,*Заяц*, Этнолингвистический словарь славянских древностей. Проект словника. Предварительные материалы, Москва 1984, стр. 129-149.

[84] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I, стр. 285-287.

[85] Драги Стефанија, *Македонски лечебник од XIX век*, Македонска књига, Скопље 1985, стр. 54.

[86] С. Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909. стр 221.

[87] С. Грбић, *исто дело*, стр. 99.

[88] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, Београд 1958, стр. 412.

[89] Тихомир М. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, Београд 1938, стр. 210, 132.

ЈЕЛЕН

У Македонији, у Кратову, веровало се да *голема болест* (тифус) не воли смрад *јелењег рога*, зато су као заштиту од те болести запретавали у глуво доба у врелом пепелу *јелењи рог* и тако га остављали до јутра.[90] У апокрифним молитвама и зли дух *нежид* се тера да иде из човека и да се усели у *јелењу главу*. Јелен је део дивљег простора и по том обележју он и суделује у бајањима. Тако се у завршници једне басме тера болест у дивљи простор, који се приказује на следећи начин: „да идеш куде се *срне* прцају, / куде се орлови вију, / куде се зајци прцају, / куде курјаци вију".[91]

ПАС

Пас је чувар границе социјалног и дивљег простора, и то од центра социјалног, где се налази човекова кућа, па до додира с дивљим простором. Та граница се некад схвата као почетак шуме или се поклапа с атаром села и сл. Пошто је и *вук* чувар границе, али супротно усмерен од пса (од дивљег према социјалном), ове су две животиње међусобно супротстављене, али им слична позиција даје и нека заједничка обележја. У српској народној традицији каже се да су вукови *пси* светога Саве,[92] а код Румуна да су то *пси* светог Петра.[93] По једном народном предању првобитно су вукови имали улогу паса и чували су Богу стадо оваца. Међутим, пошто је вук једну непослушну овцу бацио тако високо да се она при паду разбила, Бог их је отерао, а од својих рукавица створио псе да их прогоне и дао њима да они чувају стадо.[94] Гранично обележје пса види се и по његовом учешћу у обредима који

---

[90] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, str. 342.
[91] Властимир Станимировић, *Басме*, № 320.
[92] Миленко С. Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXXIV, 1972, стр. 218.
[93] Т. Н. Свешникова, *Волки-оборотни у румын*, Balcanica. Лингвистические исследования, Москва 1979, стр. 208-221.
[94] Алеко Томов, *Животните в българското народно творчество*, София 1945, стр. 44.

се изводе на празнике који представљају неко гранично време: псу се даје прво млеко на Ђурђевдан, затим јаје из обредног пецива на Васкрс, уводи се у кућу на Божић итд. Од таквог његовог места произилази и схватање да он може да најави неку несрећу или смрт: „Ако пас заврлава, умрит ће ко у кући или у комшилуку, или ће бити ватра у селу, или ће доћи оностраници (Турци) у село".[95] Ако се споје вук и кучка, и на тај начин се разруши граница *дивље/питомо* (социјално), то слути на велику несрећу,[96] исто као раније наведени случај кад вук прође кроз село или град. Обележје „граничности" код пса, али такође и то што он једе сирово и распаднуто месо, као и људску поган, учинило је да ова животиња може да преузме супротне функције – да буде најљући противник нечистој сили, а у исто време да сама преузима одређене њене облике (*вампир* се може јавити у виду пса, као и *ђаво*, *горска мајка* као кучка, затим демонска бића *псоглавци* итд). *Пас* се по правилу увек јавља у завршницама басми где се даје опис дивљег простора као места погодног за боравак нечисте силе, јер се ту не чује никакав глас, а посебно не глас домаћих животиња, међу њима и пса: „Иди у Лелек гору, / где петао не кукуриче, / где *пас* не лаје, / где *мачка* не мауче".[97] Свакако главну функцију у бајањима пас има као активни противник нечисте силе. У Црној Гори и Херцеговини за највеће непријатеље *куги* сматрају се *пси*. Каже се да она тако псу заудара, да је он стално прогони. У Херцеговини се веровало да куга не може да умре као остала створења, већ само кад је уједе *пас*.[98] Код Бугара је постојало веровање да се *колера* и *чума* боје *паса*

---

[95] Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 144.

[96] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I, стр. 251.

[97] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 304-305; Властимир Станимировић, *Басме*, № 86.

[98] Тих. Р. Ђорђевић, *Неколике болести и народни појмови о њима. Куга у Јужних Словена и народни појмови оној*, Miscellanea 5, Београд 1942, стр. 182; Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLVIII, 1931, стр. 526.

који су се окотили у *суботу* и који се називају – „кучета-съботници".[99] У Пољици су сматрали да *црном псу* не прилази никаква саблазан.[100] У многим српским и бугарским басмама *пас* прогони отелотворене болести и уништава их: „Ја стадох на све траве / и погледах на све стране, / и угледах страву и стравчиће / па натутках *гару* и *гарчиће*, / удавише страву и стравчиће ".[101] „Ал' је на пут *пцета* сретну, / па ју *пцета* растргоше, / и од љуту благу рану / више ништа нигде нема".[102] „Ој, ветру, зли намету! / Остављам ти рок до ручка, / после ручка пратићу ти *љуте 'рте*. / Растргнуће те, растуриће те".[103] „Бежи, пасјаку, / ту ти место није, / *пцешки зуби* погани, / *пцешка длака* погана, / *пцешки гости* погани, / изједоше, / растргоше, / разнеше".[104] У једној бугарској басми Богородица иде с *три хрта* (црни бели и црвени), од којих последњи скида болест с ока.[105] Посебну улогу прогонитеља нечисте силе у бајањима и код Срба и код Бугара имају *бели хртови*: „Завишњи уроци, / беште по потоци! / Терају ви *бели 'ртови*, баштина сила, / материно млеко".[106] „Беште уроци, / стигоше ви *бели 'ртови*!"[107]

---

[99] Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей – Варна 24/39, Варна 1988, стр. 171.

[100] Ante Nazor, *Magija u narodnom životu Poljica*, – Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Poreč 1970, Zagreb 1972, стр. 503.

[101] А. Петровић, *Народно бајање у неким селима у Крагујевачкој Јасеници*, ГЕМ VIII, 1933, стр. 89.

[102] Борислав Првуловић, Светислав Првановић, *Уступ уступи, урочишта, почудишта*, Развитак II, бр. 2, Зајечар 1962, стр. 38; Љубо Мићновић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 259.

[103] Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901-1951, Београд 1953, стр. 258.

[104] Владета Р. Кошутић, *Хомољске бајалице*, Расковник XI, бр. 41, Београд 1984, стр. 49.

[105] А. Т. Илиевъ, *Български народни умотворения. По говора въ село Радилово, Пещерска околия. Събрани отъ Петра Благоевъ*, Периодическо списание на Българското книжевно дружество въ Средецъ VI, кн. XXV-XXVI, Средецъ 1888, стр. 203.

[106] Властимир Станимировић, *Басме*, № 278.

[107] Властимир Станимировић, *Басме*, № 56.

„Етовијо, вавијо, / потерали те жути пси, / *бели 'ртови*, / баштина сила / и материно млеко".[108] „Бежи, църна истрово... / че те гоне *бели рътове*!"[109] У једном предању из источне Србије девојка која је човека замолила да је повезе у путу, кад је видела *белог хрта*, претворила се у *хртицу* „па се рву, час момак и девојка, час *'рт и 'ртица*".[110] Та девојка је била *чума*, а момак је био *чумац* и она га је вратила да не помори село. Занимљиво је да се у поменутим примерима басми *бели хртови* јављају у контексту два елемента – мушке силе (под тим се подразумева *мушко семе*) и *мајчиног млека*, који у симболичкој равни могу бити синоними за *небески принцип*. На тај начин су *бели хртови земаљски* или доњи принцип, чиме се цела конструкција може схватити и као *космичка оса*. С друге стране формирана опозиција функционише и по значењу *стварање* (семе и млеко) и *разарање* (грабежљивост паса). Од значаја је поменути да бајалица и *своју душу* упоређује с *хртицом* и њоме гони нечисту силу: „Беште уроци низ потоци, / На (Виде) *душа 'ртица*, / стиза уроци па дави".[111] По свој прилици да је атрибут за *пса* „бели" битна одредница, која му даје хтонску компоненту, што долази из круга значења за белу боју као ознаку „празнине" и „оностраности". У двема лекарушама, једној из Охрида, а другој из Имотског, препоручује се за лечење рана, односно ангине, измет *белог пса*.[112]

У басмама које имају структуру заклињања, нечистој сили се, у случају да жели да се врати на болесника, поставља препрека да, поред осталог, *преброји на псу длаке*:

---

[108] Ј. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба*, стр. 203.

[109] Т. Тенев, *Баяния, врачувания и лекувания. От Чипоровци*, СбНУ XVI-XVII, св. 2, София 1900, стр. 262.

[110] Владета Р. Кошутић, *Хомољске бајалице*, Расковник XI, бр. 41, Београд 1984, стр. 51.

[111] Властимир Станимировић, *Басме*, № 154.

[112] Драги Стефанија, *Македонски лечебник од XIX век*, Скопје 1985, стр. 54; Ante Ujević, *Ljekaruša fra Šimuna Gudelja Imoćanina*, Kačić br. 5, Šibenik 1973, стр. 130.

„докле не пребројила *на кучки длаке*",[113] „бројале...по *псу руно*",[114] „кад пребројале *на псу длаке*"[115] итд. Код Срба и Бугара болест се шаље на пса: "Хајте, уроци, с мога детета / ... *псу под реп*";[116] „На го на *кучето*, / *Кучето* го однесе".[117] Болест се понекад изједначује с *бесним псом*: „Ајд' одотле, *бесна кучетино*, ту ти место неје!".[118] „Назад, назад, *бесна кучко*, тука нема јадене, / тук нема пиене".[119]

У неким басмама у источној Србији среће се једна архаична представа о псу који има огромне *полне органе*, и као такав изазива свеопште чуђење, привлачећи на тај начин на себе опасна бића – уроке. У истом кругу басама, *пас* алтернира с човеком, који понекад носи атрибут *чудан*: „*Сур п'с* на брод стојал, / к....м се потпрл, / мудом се заметнул. / Што га је видело, / све је се почудило".[120] „*Црн п'с* у п...у се променил, / с к...ц се заметнул, / пош'л уза село, низа село".[121] „Пош'л *орач* на орање, / с муда се заметнул, / с к...ц се потпира".[122] Појављивање *орача* с великим полним органима усмереним према *земљи* и појављивање *сурог* или *црног пса* у истој позицији, упућује на тумачење да *пас* врши *коитус земље*, као скврнављење сакралног начела које треба да изазове гнев и освету Бога громовника. Том осветом треба

---

113 Вук Врчевић, *Народно сујевјерје или врачање, слутња и бајање*, Србадија II, св. 5, Беч 1876, стр. 75.
114 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 302-303.
115 Татомир Вукановић, *Средство против рђава сна*, ГЕМ X, 1935, стр. 127.
116 Бор. Павић, *Страва и уроци*, Венац XVI, св. 2, београд 1930, стр. 164.
117 Минчо Георгиев, *Българските народни представи за болестта*, Етнографски проблеми на народната духовна култура, София 1989, стр. 100.
118 Сергије Димитријевић, *Грађа за проучавање Лесковца и околине*, св. 1, књ. 7, Библиотека Градског народног музеја у Лесковцу, Лесковац 1952, стр. 67.
119 Николай Хайтов, *Село Яврово (асеновградско)*, София 1958, стр. 173.
120 Властимир Станимировић, *Басме*, № 50.
121 Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, Градина, Ниш 1973, стр. 121.
122 Властимир Станимировић, *Басме*, № 298ц.

да се уведе поновни свеопшти ред, а тиме и раздвајање нечисте силе од човека. Из ових архаичних представа вероватно је произашло и *псовање,* пре свега као вербални облик скврнављења који треба да изазове нечији гнев и промену стања.

Неки ритуали бајања изводе се уз помоћ *пса.* У неким копаоничким селима, кад се појави *чума*, осам девојака и једна удовица скину се голе и ћутећи зауларе *кучку* и ставе јој на леђа, у виду бисага, чарапе у којима је по једна флаша и одведу је до воде. Ту напуне флаше и на исти начин однесу кући ту воду, коју употребљавају за припремање пређе, а касније и платна, и то све за једну ноћ и ћутећи. То платно поделе на девет делова и ушивају у одело као заштиту од чуме.[123] У ужичком крају су тако донесеном водом запајали човека који „занемогне".[124] У Босни и Херцеговини бајало се *пасјом лобањом* која је повлачена по „болесном уду".[125] У Зети је у дечју колевку стављана *шупља кост од пса*, да му не нашкоде зле очи.[126] У Македонији је болесницима од „афтике" у јело стављано месо *црног пса.*[127] У околини Лесковца веровало се да ће израслине на рукама („тртке") нестати ако их *олижу пси.*[128] У Босни (Височка нахија), кад неког заболи врат, препоручивало се да *обзине хлеб* и да га баци да *пас* пређе преко њега.[129] И код Срба и код Бугара се практиковало да се после бајања од урока вода у којој је

---

[123] Тих. Р. Ђорђевић, *Неколике болести и народни појмови о њима.* Куга у Јужних Словена и народни појмови оној, Miscellanea 5, Београд 1942, стр. 183-184.

[124] Раденко Богдановић, *Народне гаталице (из окр. Ужичког)*, Кића VII, бр. 23, Ниш 1911.

[125] H. Fazlagić, *Bajanje. Prilog narodnog ljekarstva Bosne i Hercegovine*, GZM VII, br. 1, Sarajevo 1895, стр. 157.

[126] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 209.

[127] Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник*, Македонски фолклор XX, бр. 39-40, София 1987, стр. 125.

[128] Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 223.

[129] Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 298.

гашено угљевље баци на *пса*. При томе се и гатало – ако се пас отресе и болесник ће се отрести болести, и супротно.[130]

Када *пас* побесни, онда губи обележје „социјалног" и помера се у ред дивљих и опасних звери. Отуда у народним молитвама код Пољака стоји обраћање светом Николи (Миколају) да затвори *бесног пса* и *шумског вука*, доводећи ове две животиње под исто вредновање: „Swianty Mikołaju, / Weź klucyki z raju! / Zamknij *psa wściekłygo* / I wilka leśnygo".[131] Код јужнословенских народа је од уједа бесног пса било распрострањено писање *записа*, који су примљени преко грчке и латинске писмености.

КОКОШКА

Кокошка иде у ред животиња којима се придаје важна улога у народним бајањима. О томе сведочи учесталост њеног јављања у басмама. Све птице (укључујући и живину) у 630 српско-хрватских бајаличких текстова јављају се приближно око 200 пута. У том се броју само *кокошка* (укључујући ту и *петла*, *квочку* и *пиле*) јавља преко 140 пута.

Довољно је обратити пажњу на присуство кокошке у обредној пракси јужнословенских (и других) народа, па се одмах уочава да њен удео у бајањима само надопуњује њен иначе велики ритуални значај. Она, као *домаћа птица*, носи јаку социјалну обележеност. У Бугарској се каже: ако у кући нема *кокошке и петла*, то је скоро *пуста* кућа.[132] Кокошка може да се схвата и као синоним кућног богатства, зато се приликом продаје даје из руку окренута напред репом, а

---

[130] Жечка Янакиева, Йорданка Гаджалова, *Лечение чрез баене в сливенския край*, Известия на музеите от югоизточна България VII, Пловдив 1984, стр. 203; Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 302.

[131] Franciszek Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa 1976, стр. 376.

[132] Алеко Томовъ, *Животните въ българското народно творчество*, София 1945, стр. 56.

никако главом „да не би све добро из куће отишло".[133] Она може асоцијативно да се повеже с домаћим *огњиштем.* У тешањском крају, ако неко затражи у туђој кући ватре да запали цигарету, радо му дају, али му никако не дају да изнесе из куће *жара*, јер ће, по њиховом веровању, том домаћину јастреб носити *пилиће* и *кокоши.*[134]

Кокошка (квочка) везана је и за тајну *рођења.* За квочку се у једној бугарској загонеци каже: „Седи Каня, та се кланя / *чека мрътви да излазат*".[135] По тој основи, у фолклорном стваралаштву она се повезује са *женом.* Тако се у Бугарској, у кући где жена води главну реч, каже: „там кокошка пее".[136] Могуће је да управо ова асоцијација чини у Левчу и Темнићу основу забране да жене кољу живину.[137]

Као „гранична" животиња кокошка се употребљава у многим ритуалима „прелаза" – у календарским, као и у оним из социјалног циклуса (рођење, свадба, смрт). Већ је запажена улога кокошке у божићним обредима, затим у празницима који претходе Ускрсу и на Ђурђевдан.[138] Од посебног интереса за реконструкцију архаичних представа о кокошки јесу свадбени обреди. За ову прилику треба поменути да тзв.

---

[133] Радмила Филиповић, *Народна медицина и народна ветерина*, ГЗМ н. с. XIX, етнологија, Сарајево 1964, стр. 231.

[134] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, Београд 1958, стр. 61.

[135] Иван Умленски, *Народни гатанки от Кюстендилско*, Български фолклор XIII, кн. 1, София 1987, стр. 59; код Срба: „Нева неву зове да јој дође са онога света", – Ст. Мијатовић, *Српске народне загонетке из Левча*, Караџић II, бр. 15, 1900, стр. 15.

[136] Алеко Томовъ, *Животните въ българското народно творчество*, стр. 56.

[137] Станоје М. Мијатовић и Тодор М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 69.

[138] Шпиро Кулишић, *О улози и значењу животињског и људског полаженика*, Етнолошки преглед, св. 6-7, Београд 1965, стр. 49-58; Миленко С. Филиповић, *Народна медицина у Македонији*, Зборник радова Научног друштва за историју здравствене културе Југославије XIV, Београд 1965, стр. 182.

„вукови" у свом „дивљању" за време свадбе хватају у младожењином дворишту *кокоши*, пеку их и једу.[139]

Као обредно јело *кокошка* се употребљава за време првог *орања* у пролеће (при том орач ставља кости од кокошке у бразду, ради берићета),[140] затим на Лучиндан, у јесен, кад се *овнови први пут пуштају у овце* (да се стада добро плоде),[141] а такође и *приликом усељења у нову кућу* [142] итд. Печена кокошка се „даје" самовилама ради оздрављења човека.[143] У неким басмама, у завршницама, тзв. *повољно место* за боравак нечисте силе, где се она упућује, често се описује као „царско". Један од атрибута тог места је и *печена кокошка*: „Усту, уступи, блага рано, / медна бубо! / На Стамбол д' идеш: / там' су беле погаче, / *печене кокошће*, / шићерно вино, / златене совре.[144] „Да идете у девету земљу / цар ви чека, / вечеру готови, / шербет вино / медену ракију, / *печене кокошке* / ...[145]

Кокошка (квочка) може да буде и синоним богатства, и да буде у вези са златом. По једном предању из јужне Србије човек је ископао много пара испод неке букве јер је ту пре тога нашао квочку;[146] у бајци „Змија младожења" *месечева мајка* поклања *златну квочку с пилићима* жени која тражи мужа са змијском кошуљом;[147] *црна кокошка* коју су

---

139 Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 481-482 и др.

140 Миленко С. Филиповић, *Жур и околна села*, Различита етнолошка грађа, СЕЗб LXXX, 1967, стр. 143.

141 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I, стр 184.

142 Тих. Р. Ђорђевић, *исто дело*, II, стр. 71.

143 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 146.

144 Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка 325/13, № 228.

145 Властимир Станимировић, *Басме*, № 33.

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

147 Вук Стеф. Караџић, *Српске народне приповјетке*, Просвета, Нолит, Београд 1987, стр. 107.

суђенице дале човеку може да омогући његовој деци да постану *цареви* (околина Лесковца)[148]итд.

Ако вечерње небо можемо тумачити као „огледало" хтонског света, онда и присуство *кокошке* (*квочке*) на њему (други назив сазвежђа Влашићи),[149] говори о њеној хтонској природи. У прилог томе сведочи и источнословенски дијалекатски назив за кокошку – *жмурка*, сличан ознаци за покојника *жмурик, жмурчок*.[150] „Слепост" се иначе схвата као обележје *змијске* природе. Веза између *кокошке* и *змије* по тој основи, али и по могућности да се опозиција *блиско/далеко* може изражавати опозицијом *горње/доње*, види се из једног бугарског обреда на *Игнажден*. Уочи овог празника у тепсију се ставе *просо, ораси* и једна *свећа* увијена као *змија*. Ту змијолику свећу називају „куловачка" или „квачка" и она у овом обреду треба да „подстакне" кокошке да муте јаја, тј. да изведу пилиће.[151] По обележју „граничности" *кокошка* је слична *псу*, па се и њој као и псу приписује моћ да предскаже болест или смрт у кући. Тако се у околини Поповаца у Херцеговини, ако кокошка улети у кућу и заустави се поред *огњишта*, сматра да је то знак да ће у тој кући неко бити болестан или да ће умрети.[152] По том хоризонталном распореду кокошка је удаљена од *овце*, која се сматра ритуално чистом животињом. Да би се избегла

---

[148] Драгутин М. Ђорђевић, *Српске народне приповетке и предања из лесковачке области*, СЕЗб XCIV, Београд 1988, стр. 50-52.

[149] Д. Маринов, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, СбНУ XXVIII, 1914, стр. 20; Алеко Томовъ, *Животните въ българското народно творчество*, стр. 55; Ненад Ђ. Јанковић, *Астрономија у предањима, обичајима и умотворинама Срба*, СЕЗб LXIII, 1951, стр. 141; Кад се појаве Влашићи у околини Неготина су говорили: „Пробудила се квочка с пилићима", уп. Дим. Ђ. Димитријевић, *Некоја веровања и обичаји у Неготинској крајини*, Караџић III, бр. 12, 1901, стр. 235.

[150] Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, Москва 1982, стр. 152-153.

[151] Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей - Варна, 24/39, 1988, стр. 173.

[152] Љ. Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 253.

било каква сличност између *овце* и *овна* с једне стране, и *кокошке* и *петла* с друге, на Косову је постојало веровање да не треба држати кокоши и петла *беле боје*, јер ће домаћину онда све овце полипсати.[153]

Присуство атрибута *родности* и *плодности* код *кокошке*, као и њена веза са *златом, ватром, змијом, псом*, што су све видови исказивања њене *хтонске* обележености, надопуњено је и елементима њеног *демонског* испољавања. То се види из веровања да *жена - вештица*, или *мора*, у виду *кокошке* улази у кућу кроз димњак да мори чељад.[154] Код Словенаца, у околини Горице, приповедало се да *вампири* ноћу долазе да муче људе, и то у виду *миша, пацова* или *црне кокоши*.[155] Сасвим супротно веровање постоји у јужној Србији: тамо се *вампири* боје *кокоши* и сматра се да је човеку у бекству од вампира најбезбедније место *кокошарник*.[156] Пошто се иначе вампир боји пробадања, онда је разумљиво ово последње веровање, јер кокошка има оштар кљун и нокте. У неким басмама у источној Србији, које вероватно имају влашко порекло, митолошко биће које по народној представи изазива страх и плач код деце – *горска мајка*, има обележја *пса* или *мачке*, *свиње* или *кокошке*: „*Горска мајка* из гору зелену, / нацерила се кано *кучка*, / најежила се кано *свиња*, / протресла се кано *кокошка*; / иде (Душана) да ни узне".[157] „*Горска мајко*, што си отуд пошла, / те мом детету не даш да мирно спава? / Као *мачка* маучеш, / као *кокош* кречиш, / као *свиња* грдиш".[158] У басмама

---

153 Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, knj. II, Vranje 1986, стр. 463.

154 Лука Грђић-Бјелокосић, *Из народа и о народу*, Просвета, Београд б. г., стр. 199; Вид Вулетић-Вукасовић, *Вјештице у Јужнијех Славена*, Карацић III, бр. 10, 1901, стр. 186; Татомир Вукановић, *Вјештица. Мит и традиција о вјештицама балканских народа*, Стварност XLIII, бр. 10, Титоград 1988, стр. 959.

155 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Ljubljana 1964, стр. 108.

156 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лековачкој Морави*, стр. 566.

157 Властимир Станимировић, *Басме*, № 295.

158 J. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба*, стр. 203.

кокошка (*квочка*) има амбивалентну функцију. Најчешће је она противник нечистој сили и извршитељ претњи које Богородица исказује разним болестима. Међутим, у неким случајевима *кокошка* (*квочка*) опредмећује саму болест. То се нарочито односи на квочку која носи атрибуте *чудна* и *аловита*. Тако се болести која се назива „бела" – у басми упућује оваква претња: „Усту, бела, ту ти места немаш! / Не можеш ту *гнезда вити*, / Нити јајца носити! / Ја ћу теби *гнездо развалити* / И јајца полупати".[159] Развитак болести и њено уништавање приказује се оваквим моделом: „*Чудна квачка* на чудно буњиште, / чудно гњездо напрајила, / чудна јајца нанела, / чудни пилићи извела, / чудан се *орал* залете, / чудни пилићи однесе...".[160] „Отуд иде *аловита квочка* / и доведе аловите пилиће, / и паде на аловито буњиште, / па покопа аловите црвиће. / Отера их (Јула) бајалица, / са метлом и ножем црнокорним / у Камен-гору...".[161] Свакако, у већем броју примера *квочка* је прогонитељ нечисте силе. Она *болест односи, разграбљује, кљује, ишчопшка, одћушка, одмиће*. Најчешће је она помоћник Богородици у лечењу болести очију и рана: „*Црна квачка, црни пилићи* извела, / по себе ги повела, / кроз село ги пренела / и уроци однела".[162] „Отуд иде *кока* / *су деветоро пилади*, / жутије ногу. / Скочише на метању, / сву је разграбише / и разнесоше, / на ноктима / и на ногама".[163] „Али говори Марија дева, / Марија дева, мати божија: / -Врат'те се натраг, три девојчице, / три девојчице, три сестримице, / у мене има *квочка с*

---

[159] Милан Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗб I, 1894, стр. 316-317.

[160] Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, стр. 24; Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, Београд 1965, стр. 25.

[161] Александар Петровић, *Народна медицина на Широком Бријегу*, Социјално медицински преглед X, бр. 1, Београд 1938, стр, 85.

[162] Милана Ћернелић, *Етномедицина и етноветерина Пољанице и околине Гњилана*, Народна здравствена култура у Србији, бр. 4, Београд 1980, стр. 212.

[163] Радмила Филиповић-Фабијанић, *Народна медицина и народна веровања.(Етнолошко-фолклористичка истраживања у Жепи)*, ГЗМ н. с. етнологија XIX, Сарајево 1964, стр. 226.

пилићи, / сребрни кљунчићи, златни ноктићи. / Прнуће главобоља и костобоља".[164] Богородица говори болеснику: „Не бој се, (Стевће), / отуд иде (Совја) бајалица. / Она че тој разбајати, / а *квачка сас пилчичи* сас златне кљуничће да откљуцају, / сас ноктичи да одчушкају".[165] (Богородица пита квочку) „Куде си, *квачко*, водила *пилиће*?" „Кад ме питаш, Божја мајко, / Божја мајко – Богородице, / право ћу ти кажем: (...) па сам пошла, (Раде) напала / бела метаљка, / да бела пилчићи с *кљунице* / искљуву белу метаљку, / а с *крилца* да одмету, / а с *ноктићи* да одчобрље".[166] „Залете се *црвена квочка*, / те рашчепрка црвени ветар, / и покљуца црвени ветар. / И дођоше *девет пилића*, / поједоше девет црвића. / И одлете црвена квочка, / и однесе црвени ветар. / И одлетеше девет пилића, / и однеше црвени ветар"[167] У источној Србији и Бугарској *квочка с пилићима*, као помоћник Богородици, јавља се и с другим помоћницима који обично носе нека оруђа којима *боду, режу, копају* и сл. „Зашто плачеш, (Малине), не бој се! / Дойдоа ти три дунгьера, с три тесли, / сос три свръдла, с три матики, / с три матики, с три секири. / Сос матики откопаа, / сос секири оделйаа, / сос тесли го изжльебаа, / сос свръдли го изврътеа, / и го дадоа на *црна квачка*, / на *црна квачка с девет пиленца*. / Та го пренесоа прес три гори, / прес три води, през три чуки високи".[168] У поменутим примерима атрибути који се везују за квочку с пилићима, као: *црна / црвена*, *златни* (кљунови, нокти) и *девет* (пилића), указују на њену хтонску обележеност и упућују на претпоставку да су нека бајања извођена у време појаве *сазвежђа* с истоименим називом на небу.

---

[164] Б. У. М., *Српске народне басме. У Срему их скупио и описао...*, Матица V, Нови Сад 1870, стр. 334-335.

[165] Борислав Првуловић и Светислав Првановић, *Уступ уступи, урочишта, почудишта*, стр. 37.

[166] Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, стр. 94.

[167] Јеремија М. Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗб XXII, 1921, стр. 142-143.

[168] Йордан Захариев, *Каменица*, СбНУ XL, 1935, стр. 414.

Код свих јужнословенских народа распрострањена су различита магијска лечења у којима се употребљава *црна кокошка*. У Словенији, у Средишчу, као лек за „обрано дете" препоручивано је да дететова мајка поједе од *црне кокоши* само срце.[169] Такође у Словенији, око Башког језера, на Велики петак су кували *јаје црне кокоши*, на коме су убележавали три крста, а затим га фарбали заједно с другим ускршњим јајима и носили на ускршњи благослов. С тим јајетом су, следећег дана пред сунчев излазак, три пута прекрштавали килу код детета.[170] Словенци су и жутицу лечили првим јајетом које је снела *црна кокош*: кували су га у урину болесника, а затим, пошто су га пре тога изболи шивећом иглом, закопавали у *мравињак*.[171] Хрвати у околини Пуле, ако им почне стока цркавати, носили су *црну кокош* попу да „раскине штригарије".[172] У Македонији (Железник), ако се у селу појави „црна кашлица", пробадали су *кресту црне кокоши* иглом у коју је уденут конац, и после тај конац давали деци и одраслима да га носе као заштитно средство.[173] У околини Скопља, ако је неко „ограисао", бају му у близини *црне кокоши*.[174] У Кратову, ако се верује да је неко лице направило другоме неку штетну магију, закопају му испод прага *муђак* који је остао испод *црне квочке* и кажу: „Магијите што ми ги је направиу, да му се врнет на глава".[175] У Бугарској, ако се коме жели нашкодити, закољу *црну кокошку* у глуво доба, чисте је, раскину на четири стране, просеку ножем на четири места и остављају пред праг куће

---

169 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Ljubljana 1964, стр. 341.
170 Vinko Möderndorfer, наведено дело, стр 161.
171 Vinko Möderndorfer, наведено дело, стр 164.
172 Nikola Bonifačić Rožin, *Hrvatski narodni običaji kotara Pule*, Рукопис завода за истраживање фолклора бр. 197, Загреб, стр. 55.
173 Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник*, Македонски фолклор XX, бр. 39-40, Скопље 1987, стр. 124.
174 Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗб LIV, стр. 531.
175 Стеван Симић, *Чување живота. Прилог народној медицини у Кратову*, Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ, н. з. 51, Загреб, стр. 15.

човека коме се жели зло, уз његово проклињање.[176] Такође у Бугарској, у лечењу главобоље је сагоревано перо *црне кокоши* на три угљена.[177] У јужној Србији су од црвеног ветра бајали пером *црне кокоши*.[178]

Црна кокош има удела и у извођењу љубавне магије. Жена која жели да је заволи муж узме прво јаје које је снела *црна кокош* и које је споља крваво. То јаје носи седам дана испод левог пазуха па га осми дан испржи с другим јајима и да мужу да поједе.[179] Да би се муж везао за кућу, закољу *црно пиле* и од његове му се крви стави у јело и на хлеб, а пиле се закопа у кући.[180]

У бајањима постоје и други поступци који се изводе уз помоћ кокошке или неких њених делова. Очна болест „јечмичић" лечи се у североисточној Бугарској *левим кокошијим крилом*, које се греје и њиме додирује „ечемик". После тога се крило сагори а болесник се зарекне да више неће јести крило од кокошке.[181] Тако су исто у Бугарској деци на капице ушивали *грудну кост од кокошке* – „јадац".[182] У околини Скопља су кроз такву кост задојавали дете (увек десном сисом, да не буде левак), да би „било мудро".[183] У Кратову су брадавице лечили тако што су их додиривали

---

176 Стоил Кошов, *Магии от Разложко*, Български фолклор VI, кн. 4, София 1980, стр. 101.

177 Жечка Янакиева, Йорданка Гаджалова, *Лечение чрез баене в сливенския край*, Известия на музеите от югоизточна България VII, Пловдив 1984, стр. 206.

178 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 160.

179 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Народна књига, Београд 1985, стр. 94.

180 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 123.

181 Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей – Варна 24/39, Варна 1988, стр. 159.

182 Д. Стойков, *Баяния, врачувания и лекувания*, СбНУ III, 1890, стр. 144.

183 Ат. Петровић, *Народни живот и обичаји у Скопској Црној гори*, СЕЗб VII, 1907, стр. 453.

три пута *кокошијим чмаром*.[184] У Железнику (Македонија) препоручивано је да се не једу *крилца од кокошке* да не би излазили чиреви.[185] На Косову су страх код деце лечили тиме што су их кадили на љуспама од *кокошијих* јаја.[186] Прво јаје од *беле кокоши* употребљавано је у љубавној магији: момак или девојка су резали скувано и ољуштено јаје и стављали једну половину с једне стране пута, а другу с друге. Када особа коју желе да опчине прође, онај ко прави магије поједе обе половине јајета.[187]

Место где кокошке спавају („кокошиње седало") сматра се за нечисто и опасно и за човека и за нечисту силу. У околини Крушевца (Стари Левач) препоручује се да људи при проласку испод таквог места пљуну неколико пута да не би ослепели[188] (упор. напред поменуто обележје „слепости", које се везује за змију и кокошку). У Бугарској је на таквом месту забрањивано мокрење.[189] У једној басми болести издат прети се и *кокошињим седалом*: „Бежи, издате, посрате и помочате! / Ти туј не мож' да седиш, / туј је *кокошиње седало* / и пчешко легало".[190]Код Источних Словена бајало се деци од несанице и страха испод кокошињег седала („пид седало").[191] У Левчу се на таквом месту бајало од *црвеног ветра*,[192] а у Кратову од *сугреба*.[193] Од ове последње болести, болесник је у околини Лесковца одлазио у виноград и тамо се

---

184 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 320.
185 Ангелина Крстева, *Народна медицина во Железник*, стр. 117.
186 Татомир Вукановић, *Срби на Косову*, књ. II, стр. 489.
187 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 82.
188 Велибор Лазаревић, *Ваља се – не ваља се*. (*Народна веровања из Старог Левча*), Расковник VII, бр. 26, 1980, стр. 28.
189 Д. Маринов, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, СбНУ XXVIII, 1914, стр. 119.
190 Властимир Станимировић, *Басме*, № 178.
191 Б. Д. Гринченко, *Этнографические материалы собраные в Черниговской и соседних с ней губерниях*, вып. 1, Чернигов 1895, стр. 29.
192 Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗб XVII, 1911, стр. 549.
193 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 409.

мазао жутом земљом, а затим се враћао кући и на *запуштеном кокошињцу* требало је да каже: „Умре за девојче".[194]

Од значаја за бајања је и *корито из којег кокошке пију воду*. У североисточној Бугарској магијски обред лечења очију изводио се изнад таквог корита.[195] У истом крају је и лечење приштева по уснама извођено уз помоћ *кокошијег корита*. У овом поступку учествују три сестре које откидају по један стручић траве троскота, потапају га у кокошиње корито и њиме додирују оболело место. При том се води ритуални дијалог, какав се среће у многим бајањима: „Какво гасиш?" „Царева фурни".[196]

ПЕТАО

Петао је *соларни* и *хтонски* симбол, коме се придаје важна улога код многих народа.[197] Својим певањем он дели чисто и нечисто време ноћи и одгони нечисту силу. Код Срба граничара у Хрватској говорило се да је добро код куће имати *црног ороза* (петла) без белега, „па неће долазити нечастиви".[198] У Левчу и Темнићу је постојало веровање да *црни петао* може да „прокаже" чуму.[199] Та његова улога раздвајања два различито обележена времена сликовито је приказана у загонеци: „Сав свијет помре, а један старчић са кошчаном свиралицом засвира и цео свијет оживе".[200] Међу-

---

194 Драгутим М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 124.

195 Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, стр. 159.

196 Лидия Петрова, *наведено дело*, стр. 162.

197 T. P. Vukanović, *Neolithic terra-cotta cock of Kosovo*, Врањски гласник VII, Врање 1971, стр. 1-42; А. Милошевић, А. Церманović, *Петао у хтонском култу код Античких Грка и у српском народу*, ГЕМ XVII, 1954, стр. 106-113.

198 Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, Просвета, Београд 1986, стр. 273.

199 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. стр. 448.

200 J. M., *Народне загонетке* (*Из рудничког краја*), Матица V, Нови Сад 1870, стр. 117.

тим, највише симболичких елемената има у две византијске загонетке о петлу, који се на овај или онај начин остварују и у басмама и бајањима. Оне гласе: „Мушко, из камена белог изашло је, брада му ко̑ пламен из даљине букти, земља под ногама његовим се тресе; кад се огласи, врази наглавце беже; кад крилима махне, ветар се подигне". „Мушко – али није човек, носи кошуљу нерукотворену, на глави му ватра, из пазуха дувају ветрови, глас његов мртве подиже, а кад умре, крштава се".[201] Истакнуте одлике „мушко" и упоређивање кресте с *ватром* биле су основ за магијски ритуал у Хомољу, који изводе жене које рађају само женску децу, а желе да роде и мушку. Таква жена, према запису из овог краја, треба да закоље црног петла старог једну годину и док он још мрда да му поједе из три пута *кресту*, да му одсече средњи нокат с десне ноге и да га носи три дана под језиком од изласка до заласка сунца. Увече, пре спавања, трба тај нокат да метне у недра и да с њим спава. Трећег дана ујутру треба да се прекрсти и да га баци на неко „мушко" дрво (дуд, цер, орах), а никако на женско (трешња, јабука, шљива).[202] Крв из *кресте* црног петла без белега употребљавају жене којима се не држе деца да би с њоме, заједно с божићним квасцем и вином, умесиле лепињу. Пошто се та лепиња осуши, носе је све до порођаја ушивену у појасу, заједно са сребрном паром и парченцетом злата.[203] У јужној Србији, ако настану тешкоће између младе и младожење у првој брачној ноћи, ухвате *петла*, избоду му *кресту* и том крвљу намажу парче хлеба које дају младенцима да поједу.[204]

---

[201] Челица Миловановић, *Византијске загонетке*, САНУ, Одељење језика и књижевности, Балканске народне умотворине књ. 6, Београд 1986, стр. 40-41.

[202] Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, СЕЗб XIX, 1913, стр. 85.

[203] Станоје М. Мијатовић, *„Ваља се" и „не ваља се" у домаћем васпитању*, Учитељ XVIII, Београд 1898, стр. 502.

[204] Драгутин М. Ђорђевић, *Животни обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, 1958, стр. 478.

Функција раздвајања ноћи и дана која се везује за петла омогућила је стварање бајаличких формула на принципу паралелизма: „*Певац* пева да *сване*, / мажем *бољку* да *спане*".[205] „*Пет'л* пева да *с'вне*, / ја сечем *рас* да *с'не*".[206] „*Пјевац* пјева да *сване* / а *поганицу* тарем да *сатарем*".[207]

Глас петла у појединим басмама има улогу стварања *осе земља – небо*, која се може упоредити с *дрветом света*. Тиме се жели успоставити исконски ред који је постигнут у сакрално време првостварања: „*Петли поју* на *земљу*, / *дитле бију* на *небо*. / Усту, расе, растрељате!";[208] „*Петли певају* на *земљи* / а *звона бију* на *небу*; / а ја бајем (Милану) / од далице, крепице и жутице".[209]

Петао је једна од главних жртвених животиња. Коље се у време првог орања, на *стожеру* од гумна;[210] његовом крвљу се окрвави жито пре сејања;[211] кољу га у време пуштања овнова у овце;[212] затим на Ђурђевдан као заштиту од града;[213] петлове бацају у воду када је суша;[214] на светог Илију увек су клали старог петла (постоји веровање да петао, ако се тог дана не закоље, говори: „Ја остах, а домаћин неће");[215] у посмртним обичајима коље се петао и зако-

---

205 А. Т. К. *Врачања и бајања из Старог Влаха*, Кића IX, бр. 3, Ниш 1913.
206 Властимир Станимировић, *Басме*, № 42.
207 Vladimir Ardalić, *Basme (Iz Bukovice u Dalmaciji)*, ZNŽ XVII, 1912, стр. 359.
208 Властимир Станимировић, *Басме*, № 292.
209 Петар Момировић, *Бајање у Јагодини и околини*, ГЕМ XI, 1936, стр. 67.
210 Дена Дебељковић, *Обичаји српског народа на Косову пољу*, СЕЗб VII, 1907, стр. 321.
211 Владимир М. Николић, *Из Лужнице и Нишаве*, СЕЗб XVI, 1910, стр. 258.
212 Сима Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, СЕЗб XVII, 1911, стр. 27.
213 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 381.
214 Тих. Остојић, *Чарање и врачање у XVIII, веку*, Караџић III, Алексинац 1901, стр. 158.
215 Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 70.

пава његова глава ако у кући умру двоје у једној години.[216] У Бугарској је постојао празник „кокоша черква", када је свака кућа клала црвеног петла и насред села прављен заједнички ручак, да би њиве добро родиле.[217]

Овај делимични преглед ритуалних поступака с *петлом* указује на многа подударања с напред наведеним поступцима с *кокошком*. Петао, исто као и кокошка, може да предскаже смрт. У Бугарској постоји веровање да ако петлови запевају пред поноћ, то може да значи најављивање промене времена, али и смрт људи. После тог певања људи ослушкују чији ће *пас* први залајати, јер ће из те куће, по том веровању, неко умрети.[218] И у овом веровању показује се блискост у преузимању симболичких значења између *петла* (као и *кокошке*) и *пса*.

У неким бајањима, пре свега у оним од *падавице*, које се *црни петао*, раскида над појасом болесника на три дела – на главу, труп и ноге, и сваки од тих делова закопава се у нивоу одговарајућег дела тела болесника који за то време спава;[219] или се лечење врши на гробљу, па се крвљу петла окрвави кошуља болесника, а петао се закопа у гробу.[220] Очигледно се овде ради о симболичкој замени, где се човек замењује петлом, слично као у посмртном обреду сахрањивања главе петла као трећег покојника. У источној Србији, ако жену „ухвате бабице", она се кади над деловима „мратињског петла" (закланог уочи Мратиндана) – на жар се стави перје из петловог репа, ноге и глава.[221]

---

216 Милан Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗб I, 1894, стр. 338; Јован Л. Вукмановић, *Вјерски и друштвени обичаји у Паштровићима*, Запис XVI, Цетиње 1936, стр. 179.

217 Д. Маринов, *Народна вяра и религиозни народни обичаи*, стр. 90.

218 Алеко Томовъ, *Животните въ българското народно творчество*, стр. 55

219 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. стр. 364.

220 Сима Тројановић, *Главни српски жртвени обичаји*, стр. 40.

221 Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, стр. 60.

У Србији и Македонији постоје бајаличке формуле које нису довољно јасне, а њихов садржај се своди на констатацију *да је црвен петао снео црвено јаје.* Пример из Србије има и додатно саопштење. Цела басма гласи: „Црвен петао црвено јаје снео, / са коца пало, не разбило се".[222] Овом басмом се бајало од црвеног ветра. У Македонији (Кратово) када неког уједе змија, баје му се песмом која се чула и упамтила у сну. Пре тога лице које баје каже: „Моји петли црвени јајца носет".[223] Мада код више јужнословенских народа постоји широко распрострањено веровање да петао после одређеног броја година може да снесе јаје из кога човек, по одређеној процедури, може да изведе послушног, али опасног демона, чини ми се да наведене басме нису производ таквог веровања. Пре би се могло говорити да су оне у функцији стварања *модела чуда* и да су првобитно биле намењене бајању од урока. Други значајан податак јесте истицање *црвене боје*, коју треба довести у везу са заменицом „моји", или, другим речима, басма треба да искаже значење „ја сам тамо где је црвено" (хтонско, демонско). Тиме се уклања супротност између човека и опасне нечисте силе, па и повод за непријатељство између њих. У једној басми *од крви* (од крварења) код Белоруса помиње се *црвен петао* на Латир камену.[224]

Напред је поменуто да се у неким басмама у источној Србији горска мајка описује атрибутима *кокошке* (пса, мачке, свиње); у једном варијантном облику из тог круга басама јавља се и „на горску мајку *старац*", који добија атрибуте *вепра* и *петла*: „Испаде на горску мајку старац; / оче (Марка) да мори. / Напра'и се на *вепра*, / напра'и се на *петла*; / оче срце да му изобе, / оче памет да му попије".[225]

---

222 Крста Божовић, *Рукопис*, Архив САНУ, Етнографска збирка 310.
223 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, стр. 421.
224 Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, вып. V, Витебск 1891, стр. 161.
225 Властимир Станимировић, *Басме*, № 251.

Иначе, *петао* се најчешће јавља у стереотипним завршницама басми, где се описује место куда се тера нечиста сила. Најчешће обележје таквог места јесте одсуство било каквог гласа, у првом реду *кукурикања петла* и *лавежа пса*.

У јужним крајевима Србије постоје веровања да петао може бити „змајевит" и да буде противник предводника градоносних облака. Један такав петао, са две кресте, за време грмљавине је падао као мртав, а после тога је устајао.[226] Против града, у неким селима јужне Србије, уочи Ђурђевдана су на граници атара села закопавали црног петла.[227]

МАЧКА

У веровањима и обичајима јужнословенских народа *мачка* показује неке сличности с *псом* и *кокошком*, али су код ње највише истакнута *демонска* обележја. У Србији се за *мачку* каже да има *девет душа* и она се, за рзлику од *пса*, не убија, већ се оставља да сама угине.[228] Вероватно да је њена демонска обележеност разлог што сељаци испод Фрушке горе никада не возе мачку у колима.[229] Широко је распрострањено веровање да се покојник може *повампирити* ако пре сахране преко њега пређе *мачка* (или *кокошка*). У околини Дубровника веровало се да се у мачку кад остари усели *худоба* (ђаво).[230] У Босни *мачка* се није призивала по ноћи, нити се ноћу водила са собом, јер се по тамошњем веровању могла претворити у *ђавола*.[231] Код мегленских Влаха сма-

---

226 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 565; Драгослав Антонијевић, *Алексиначко поморавље*, стр. 196.
227 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 381.
228 Tatomir Vukanović , *Srbi na Kosovu*, књ. II, стр. 463.
229 Милош Ђ. Шкарић, *Живот и обичаји Планинаца под Фрушком гором*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 134.
230 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I, стр. 272.
231 Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 198.

трало се да вампири кад изађу из гробова добијају лик *мачке, вука* или *слепог миша.*[232] У веровањима се мачка често повезује с *чумом.* На Косову чума се замишљала као женско биће с дугачком косом, које се претвара у *мачку.*[233] У истом крају, као заштита од *чуме*, приликом заоравања села у бразду су закопавали *црну мачку* и *црну кокошку.*[234] У Кратову, у Македонији, ако људи *чуми* украду *грне* (земљани суд), онда се, по народном веровању, она обеси и од ње постане *мачка.*[235] У Височкој нахији у Босни *дрекавац* се показао човеку у облику *црног мачка,* и од њега је човек оглувео.[236] Код Словенаца у Прекомурју веровало се да *мачка* и *пас* могу да изазову *брадавице* код човека ако им се од хлеба који је у близини не баци парче.[237]

Изражена демонска обележја код *мачке* одредила су и њену употребу у неким бајањима, као и у справљању љубавних чини. Пошто се сматра да на њу не иде урок и друге болести, она се употребљава као симболичка замена за болесника. Тако у Словенији дете које болује од падавице завијали су у *кожу црне мачке* коју су заклали новим, до тада некоришћеним ножем.[238] У околини Ђевђелије у Македонији, да неко ловцу не урочи пушку, три пута су провлачили *мачку* између пушке и каиша на њој. У истом крају *мачку* су користили и риболовци да им „разбије" мађије тако што су је три пута убацивали у мрежу и вадили из ње, а при повратку из риболова прво су рибу давали мачки, а затим су

---

232 Georgi Petkov, *Zdravstvene prilike u meglenskih Vlaha krajem XIX i početkom XX veka*, Acta historica medicinae... XXI, Београд 1981, стр. 124.
233 Srebrica Knežević, *Narodna medicina u selima Siničke župe*, Acta historica medicinae... II, 1, 1962. стр. 114.
234 Tatomir Vukanović , *Srbi na Kosovu*, књ. II, стр. 447.
235 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, стр. 331.
236 Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 214.
237 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 210.
238 Vinko Möderndorfer, наведено дело, стр. 327.

распоређивали улов.[239] У Левчу и Темнићу, ако неко из породице умре одмах после навијања предива за ткање, сматрало се да је „замро сновутак". Пре почетка ткања оваквог „сновутка" провлачили су мачку кроз „зев".[240] На Косову, ако дете боли грло, провлачили су *црну мачку* заједно с *црвеним* концем три пута испод корена неког дрвета. Ту мачку су пуштали да оде, а црвени конац су везивали детету на *лево уво* и око грла заједно с једном старинском паром.[241] Очигледно да у овом обреду мачка има улогу „спроводника" болести преко границе која дели људски од нељудског света. Преко црвеног конца који, гледано кроз овај обред, „долази" из другог света (јер после трећег провлачења и мачка и конац иду *од себе*), остваривана је неутрализација опозиције *социјални свет/дивљи свет* и болесник је, носећи конац на *левом увету*, добијао обележје тог другог света. Отеклине на врату код деце (гуте) у Босни су лечили премазивањем *крвљу црне мачке* (гуту окруже а затим преко ње обележе крст крвљу црне мачке).[242] У Пољици су мицину лечили одрезаним *увом црне мачке*, на исти начин као у претходном случају. По истом запису, неки су на модрој хартији цртали „Соломуново слово", тако што су перо умакали у *крв из ува црне мачке*.[243] У Србији, у Левчу, ако дете има бале, превлачили су му преко уста *мачји реп*.[244] Према предању из Босне, мачка је постала од лавовских *бала*.[245]

---

239 Стеван Тановић, *Јавне мађије у околини Ђевђелије*, Етнологија I, св. 3, Скопље 1940, стр. 169.

240 С. М. Мијатовић, Т. М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 137.

241 Tatomir Vukanović , *Srbi na Kosovu*, књ. II, стр. 486.

242 Александар Гаон, *Чудесни лекови средњег века*, Гардош, Београд 1987, стр. 150.

243 Ante Nazor, *Magija u narodnom životu Poljica*, Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Poreč 1970, Zagreb 1972, стр, 501.

244 Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗб XVII, 1911, стр. 570.

245 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I, стр. 271.

Да мачка има хтонска и демонска обележја, сведоче и обереди ритуалног кувања *црне мачке* да би се пронашла њена *кост* која, по народним веровањима, омогућава човеку да буде *видовит* или *невидљив*, или се пак тој кости приписује моћ да може, попут чудотворне биљке расковника, да *отвори сваку браву*. У првом случају, човек кува *црног мачка* (или врану) на *раскрсници* у *казану*, и то *наг* и *ћутећи*.[246] У другом случају, који примењују провалници, двојица ухвате *црну мачку* без белеге и кувају је у поноћ, на раскрсници, у новом земљаном лонцу, такође ћутећи. Према веровању, долазе ђаволи који дижу галаму тражећи мачку. Када се мачка раскува, један од те двојице узима једну по једну кост и ставља је под језик. Кад постане невидљив, онда је нашао кост коју тражи.[247] Сличан поступак се примењује и у тражењу кости која „отвара сваку браву". Овде један човек, такође го, на раскршћу у глуво доба ноћи кува живог *црног мачка*, а кад се мачак раскува, ставља кост по кост међу своје зубе и за то време се огледа у лонцу с водом. Кад спази свој лик, онда је и нашао одговарајућу кост „која све отвара".[248]

Према народном веровању из Истре, на сличан начин је куван *црни мачак* ради употребе у љубавним чинима. По једној варијанти овог обреда, црног мачка су пекли у котлу и печеног остављали у мравињаку. Када мрави разнесу месо, узимали су кости од мачка, млели их и стављали у јело оне девојке коју су хтели да опчине, тј. да изазову њену љубав према момку који је те чини правио.[249]

Хтонско обележје *мачке* види се и у веровању из Куча у Црној Гори, по коме мачка зна *траву од змије*, „и кад се с

---

[246] Тихомир Д. Ђорђевић, *Неки обичаји и веровања у Старом Влаху*, Етнологија I, св. 4, Скопље 1940, стр. 241.
[247] Jovanka Butovski, *Madija i njena primena u Bitolju*, Rad XVII kongresa Saveza udruženja folklorista Jugoslavije, Poreč 1970, Zagreb 1972, стр, 496.
[248] Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, СЕЗб LVIII, 1948, стр. 350.
[249] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 66, 80.

њом коље, трчи па се ваља у тој трави кад ју змија уједе".[250] У околини Ниша постојало је веровање да ће град престати ако се закопа жива мачка.[251]

Очигледно су код *мачке*, за разлику од *пса*, далеко више истакнута демонска и хтонска обележја, која по свој прилици долазе и од различитог начина исхране ове две животиње. Мачка се превасходно храни „дољим" животињама – *мишевима, гуштерима* и сл. и она је, што се тиче исхране, лабаво везана за човека. С друге стране, људи који чувају псе имају и обавезу њиховог храњења, мада, по правилу, пси једу и људску поган. По једном податку, у Србији се *мачка* сматра за чистију животињу од пса. Наиме, ако пас приђе суду с јелом и пољуши га, такво јело се баца и суд се пере, јер се сматра да је опогањено. Али, ако то чини мачка, људи јело не бацају већ га једу.[252]

СВИЊА

Пошто је *свиња* сваштојед и воли нечистоћу и блато, а у потрази за храном рије *земљу*, она, по народним представама, има демонска обележја. То се види и из забране породиљама да три недеље након порођаја не хране свиње јер су оне „аловите" и могу им „попити" млеко.[253] У древном заклињању „од нежида" ово зло биће прети да ће поново ући у човека преко *свиње* коју ће човек појести и с њеним месом и њега унети у своје тело.[254] Напред је наведено да се *горска мајка*, која се сматра изазивачем страха и плача код деце,

---

250 Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLXIII, 1931, стр. 337.
251 М. С. Марковић, *Српске народне празноверице*, Караџић I, 1899, бр. 9-10, стр. 211.
252 Александар Петровић, *Схватање чистоће код нашег народа*, Просветни гласник LVIII, бр. 8, Београд 1942, стр. 393.
253 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 413.
254 Владан Ђорђевић, *Народна медицина у Срба*, Нови Сад 1872, (Прештампано из Летописа 114), стр. 33.

упоређује и са свињом: „најежила се кано *свиња*", „како *свиња* грдиш". Код Руса, дрво из воденичне зграде могло се употребити једино у градњи свињца (чак „помаже" да се свиње множе), јер ђаво никад није прелазио из воденице у свињац, пошто се боји свиња.[255]

Обележје да рије *земљу*, као и ранија пракса да се превасходно храни *жиром*, учинили су да се *свиња* схвата као домаћа животиња која је најближа корену дрвета света. Отуда потиче и њена улога жртвене животиње у божићном обреду, или животињског полаженика на св. Игњата.[256] Као таква, она је погодна за изражавање симболизма родности и плодности. Симболичка веза између *земље* и *жене* учинила је *свињску њушку* важном за извођење ритуала из области љубавне магије, јер се ријење земље које *њушком* врши свиња може тумачити и као *коитус*. Ова симболика појачана је *гутањем* жира, који се у загонеткама представља као „глатко", а свиња као „длакаво". По тој основи створено је у Сиринићкој жупи веровање да ће девојка поћи за оног момка који је такне *свињском њушком*. Или, по истом запису, момак ће придобити девојку ако испод прага њене куће метне *свињску њушку* и *гатњик*. Кад преко тога девојка пређе, биће опчињена.[257] Присуство *гатњика* уз *свињску њушку* и *надношење* девојке над тим указује на еротску улогу коју овај ритуални поступак има. На исти начин може се протумачити и поступак девојака уочи Ђурђевдана, када су протрчавале кроз *свињац* с намером да изазову свиње да појуре за њима – јер ће, по њиховом веровању, тако и момци јурити за њима.[258] Посебно се значење придавало појединим деловима *прасета божићњара*, који су се користили у бајању

---

[255] А. Ф. Журавлев, *Домашний скот в поверьях и магии восточных славян*, Москва 1994, стр. 24.

[256] Шпиро Кулишић, *О улози и значењу животињског и људског полаженика*, Етнолошки преглед, књ. 6-7, стр. 50-51.

[257] Јанко Ђорђевић, *Обичаји и веровања из Сиринићке жупе*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 397.

[258] Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза Бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 59.

и у љубавној магији. У околини Јагодине у бајању „од гуше" бајалица је додиривала гушу болесника мртвачком коском и *доњом левом вилицом прасета божићњара*.[259] Иста бајалица је за лечење крајника користила *жуч божићњара* (заједно с катраном и нишадором). У Левчу и Темнићу девојка која жели да опчини момка требало је да га „прогледа" крадом кроз *њушку божићњара*.[260] И *водопуст прасета божићњара* користио се у љубавним чинима. Кад се закоље *женско прасе* за божићну печеницу, девојка му одреже водопуст још док се прасе миче и говори: „Како се год ово крме мучи, онако се мучио (тај и тај) момак за мном!" На Божић, девојка је кроз тај водопуст „прогледавала" момка, са жељом да је он заволи.[261] У Бугарској су заушке лечили тако што су их по три пута окруживали, прво с кошћу *доње чељусти прасета*, затим *каменом* с раскрснице и, на крају, *сребрном* паром.[262] У Посавини у Хрватској, ако је дете имало *зимницу* (грозницу) полагано је на земљу, поклапано великим коритом, а преко корита је превођено *прасе* (да однесе грозницу).[263] У Словенији су уроченом детету као лек давали да пије воду у којој су кувани *свињски папци*.[264] У Славонији, при појави колере, закопавали су кост *свињске њушке* испод кућног прага и при том говорили: „Ко се у ову кућу дотушка, / ево му свињска њушка..."[265] Кад се појави *вихор*, у Хрватској се сматрало да су га изазвале *цопрнице* („оне су у том вихеру"). Да тај „вихер" не би човеку нашкодио, он три пута пљуне на њега и каже: „Цопрнице, ветернице, потера те *свињски дрек* и песје число".[266] По једном запису из 1672.

---

259 *По казивању Радмиле Михајловић (1922) из села Драгоцвет.*

260 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 61.

261 Милисав Мијушковић, *исто*, стр. 66.

262 Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, стр. 168.

263 Дражен Ножинић, *Етнографска грађа из Хрватске*, Рукопис (1990), стр. 8.

264 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 358.

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

266 Дражен Ножинић, *Етнографска грађа из Хрватске*, Рукопис (1990), стр. 18.

године из Словеније казује се да су тамо људи лечили главобољу тако што су стављали врат на *свињско корито* и говорили молитву: „In nomine patris et filii..."[267] У једној загонеци из Далмације свиња је означена изразом редупликације „шигље мигље", који се обично у бајањима употребљава у означавању нечисте силе: „Шигље мигље путом иђе, гледа да му галац падне" (свиња и жир).[268] Сличан израз („шингала мингала") употребљен је као чаробна формула у једној приповеци, којом се заробљавају људи да буду ђаволови бродари.[269]

Наведени примери ритуала показују да се *свиња* схвата као „гранична" животиња, која има елементе *хтонског* (родност, плодност, богатство) и *демонског* (да је „аловита" и да може да однесе болест). У поменутим поступцима та се њена обележја наглашавају увођењем додатних мерила у избору делова (органа) свиње који се у њима употребљавају. То су: *њушка* (напред/назад), *доња лева половина вилице* (доле/горе, лево/десно), *водопуст* (напред/назад), *папци* (горе/доле, центар/периферија). Посебну улогу у љубавној магији има *њушка* свиње, која може на симболичан начин да изражава *фалус*. Од свих домаћих животиња *свиња* је највише везана за корен дрвета света па се осим опозиције *блиско/далеко* може разврставати и по опозицији *горње /доње*.

По симболичком значењу близак свињи је *дивљи вепар*, мада има израженија демонска обележја. У једном предању из лесковачког краја, када су ловци погодили дивљег вепра он је проговорио: „Ух, ала ме поједосте", јер је то био

---

267 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 197.
268 *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU*, књ. III, стр. 92.
269 Maja Bošković-Stulli, *Šingala mingala, Usmene pripovijetke*, Zagreb 1983, стр. 19.

вампир у лику вепра. На домалом прсту предње ноге имао је прстен.[270] Од зуба дивљег вепра праве се амајлије.

У античко доба свињска бешика коришћена је за писање магијских записа.[271]

КОЗА

Коза по народним представама такође носи негативна обележја. Она, како се веровало, улази у ред животиња које је створио *ђаво*. У народним приповеткама ликови који се везују за неки туђи и нељудски свет имају уза се *козе* – нпр. *виле, баба – чаробница* итд. У бајањима она нема значајнију улогу. По једном медицинском рукопису из 1859. године, у Ровтама у Словенији од ноћног бића *море* штитили су се тако што су на постељу простирали *белу козју кожу*.[272] У Босни,у Височкој нахији, *кугу* су представљали као *козу*.[273] У околини Ђевђелије у Македонији од *чуме* су се мазали туцаним белим луком и сирћетом и трљали се крпом од *козине*.[274] Каравласи у Босни употребљавали су *лој напречац цркнуте козе* за прављење колачића који су бушени вретеном и кроз њихову рупу девојка је „прогледавала" момка да би је заволео.[275] Улога козе у магијским поступцима углавном се заснива на потирању супротности између људског (чистог) и нељудског (нечистог) света у времену и простору где је такав сусрет могућ, или је она посредник између човека и хтонских бића. У демонолошким предањима *приказе* се често јављају у виду *јарета*. По једном сведочанству

---

[270] Коста Димитријевић, *Из лесковачке околине*, Караџић IV, 1903, бр. 2, стр 113.
[271] Дарко Тодоровић, *Античке басме и бајања*, Расковник XIX, 1993, бр. 71-72, стр. 126-127.
[272] Vinko Möderndorfer, наведено дело, стр. 112.
[273] Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, стр. 215.
[274] Стеван Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗб XL, 1927, стр. 240.
[275] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 85-86.

из лесковачког краја, када су „испратили" вампира тако што су чарапу повампиреног покојника напунили земљом с његовог гроба и пустили је кроз воденичну буку, чуло се *врекање јарета*.[276]

МАГАРАЦ

Магарац је имао важну улогу у култовима многих древних култура. У античком свету везиван је за ритуале посвећене плодности, посебно за тзв. *фалологије*. Загонетна су казивања јеванђелиста да је Христос ушао у Јерусалим на *магарцу* (или *магарици с магаретом*), а народ му је изашао у сусрет засипајући га свежим зеленилом. Осврћући се на ова казивања О. Фрејденберг је изнела широке могућности за тумачење симболичке улоге магарца у митовима Старог света.[277] У народним бајањима *магарац* нема значајнију улогу. Његова рика се асоцира с великим кашљем, па се отуда и ова болест назива „магарица". Болеснику од ове болести у Кратову су у глуво доба ноћи месили погачу састављену од брашна, пепела, катрана, коприва и млека *црне магарице* (овде се иначе овај кашаљ назива „црна кашлица").[278] У јужној Србији, ако неко добије напад падавице, препоручивано је да му се кане кап крви од *магарца* (ако је мушко) или *магарице* (ако је женско) која је узета из врата једне од ових животиња, и то у тренутку када оне почну да њачу.[279] Да магарац има и обележје нечисте животиње, сведочи један магијски поступак који се примењивао у Бугарској, у околини Ћустендила. Тамо су када ветар дува у ковитлац („вихрушка") људи пљували у њега, јер се сматрало да је у њему нечиста сила која може бити узрочник

---

[276] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 136.
[277] О. М. Фрейденберг, *Въезд в Иерусалим на осле (Из евангельской мифологии)*, Миф и литература древности, Москва 1978, стр. 491-531.
[278] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 325.
[279] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 225.

болести, вичући: „Гадни сме, усрали сме се, помочали сме се, от *магарица млеко* сме кусали!"[280] У оваквим случајевима у Хрватској, вихор се терао помињањем *петла, свиње*, или *пса*: „Однио те *црвени пијевац*" - Петриња; „Ево т' *црне крмаче* говно!" - Петриња; „Потера те свињски дрек и *песје число*!" - Хрватско загорје.[281] Могућност да се *магарац* појави у сличним формулама које су се изговарале приликом терања нечисте силе (где се појављују *петао, свиња* и *пас*, а такође и *вук*), указује и на неку блискост међу овим животињама.

Према једном податку из Српске крајине у Хрватској, ако жена носи уза се струготине од *мулиног* десног копита, неће имати деце, а ако то и попије, остаће заувек бездетна.[282]

Круг животиња које су најближе човеку чине *говеда, коњ* и *овца*. Ове животиње су иначе подложне *урицању* и утицају друге нечисте силе, па и за њих постоје бајања, слична или иста као за човека. - Куд идјете два урока? / - Идјемо по свиту / морит *коње, воле* / *момке* и *дивојке* / *малу дичицу* / и осталу сваку живиницу.[283] И међу овим животињама може се уочити нека структурна разлика, на основу које се оне приближавају или удаљавају од човека. Највише „тамних" особина има *бик*, а највише „светлих" – *овца. Во, биво, крава* и *коњ* по свој прилици могу отелотворавати и *душе умрлих*, па тиме носе и хтонско обележје.

БИК

Бик у културама многих народа симболизује необуздану силу и жестину, као и плодотворну снагу.[284] Ово

---

280 П. Цв. Любеновъ, *Сборникъ съ разни народни умотворения изъ Кюстендилско*, София 1896, стр. 68.
281 Dražen Nožinić, *Etnografska građa iz Hrvatske*, Рукопис, стр. 6.
282 Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, стр. 278.
283 Frano Ivanišević, *Poljica. Narodni život i običaji*, ZNŽ X, 1905, стр. 289.
284 J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, MH, Zagreb 1983, стр. 42-46.

последње симболичко обележје јасно се препознаје у једном магијском обреду који спроводе нероткиње у Хомољу у жељи да добију пород. Према запису из овог краја, таква жена рано ујутру захвати воду с баре или реке где се напио *жути бик*. Затим у њу стави траву копитњак, по три зрна глога и шипка, па је загреје и њоме се окупа. Док се купа, жена је дужна да поједе по једно зрно глога и шипка.[285] Остварени додир *бика* с *водом* може се тумачити као сусрет *мушког* (рогато) и *женског* (равно) начела. Тај сусрет сличан је космичком додиру *небеског* и *земаљског*, који доводи до свеукупне родности и плодности у природи. Једењем плодова глога и шипка, жена нероткиња сматра да на себе преноси то начело космичког сједињења да би, по аналогији, и сама могла да оствари плодотворни додир с мужем. Снага и жестина која се везује за бика, као и могућност да се он може у предањима појављивати и као становник вода („водени бик"), погодне су могућности његовог асоцирања с неким болестима. Отуда у завршницама многих басама постоји устаљени начин терања болести изразом: „Усту, биче!" Уз овакво терање обично иду атрибути који на неки начин поништавају оплодну снагу „бика", а пошто се под тим подразумева болест, тиме се поништава и могућност њеног ширења. Такви атрибути су: *окаменик, јаловик, пламеник* („Усту, *биче, окамениче*"[286] „Уступи, *биче, јаловиче*!"[287] „Усту, *биче, пламениче*!"[288]).

Арбанаси и Торбеши у Скопској котлини су веровали да се једино *бик* не боји демонских бића која се називају *ци-*

---

[285] Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, СЕЗб XIX, 1913, стр. 85.

[286] Александар Петровић, *Народно бајање у неким селима Крагујевачке Јасенице*, ГЕМ VIII, 1933, стр. 87.

[287] Јеремија М. Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници и Шумадији*, СЕЗб XXII, 1921, 143-144.

[288] Александар Петровић, *Народно бајање у неким селима Крагујевачке Јасенице*, стр. 87.

ни.[289] У истарским предањима *вампир* не може прећи преко бразде коју је орао *бик*.[290]

ВО

Во и *биво* носе више социјалних обележја од бика, јер је њихову снагу укротио човек и лишио их расплодне улоге. Њихови *рогови* и важан удео у *орању земље* учинили су их погодним за изражавање двоструке симболичности: они могу бити противници нечисте силе, али и њени помоћници. У једној бугарској загонеци *биво* се асоцира с *ноћи*: „Легнал *срън бивол* на полье, никой не мож га разбуди, само петелът га разбудил" (Ноћ).[291] Улога противника нечисте силе која се везује за *вола* и *бивола* види се у овим примерима: „Удари *вола* у рог, / а коња у копиту; / нек те *пробуразе*; / нек те изгазе, / да те нема!"[292] „Трише, натраг ударише, / вратиле и' ћурке и кокошке, / *сиви волови* што ју лебом ране, / то је (Мари) лек / од данас до век".[293] „Бежи, Ело, Елико! / Из Видин иду / *седамдесет и седам бивола*, / с језик че те одмету, / с опаш че те измету, / с рози че те убоду".[294] С друге стране, у једној „девојачкој басми" девојка призива *деведесет и девет ђавола* и тражи да девет од њих оду код њеног драгог, да са собом поведу *вола са шест рогова* („да му се преврне памет на рог") и да јој доведу драгог.[295]

Посебно се значење у бајањима придаје *црном волу*. У Височкој нахији у Босни сматрало се да је добро имати *црног*

---

289 Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 517.
290 Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, стр. 51.
291 Иван Умленски, *Народни гатанки от Кюстендилско*, Български фолклор XIII, кн. 1, 1987, стр. 56.
292 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 310.
293 Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, стр. 31.
294 Властимир Станимировић, *Басме*, № 180.
295 Mirko Barjaktarović, *Janjevo*, ZNŽ 45, 1971, стр. 53.

вола без белеге, „јер онда не може тој кући нико ништа 'угатати'".[296] Хрвати у Сињу веровали су да се пребацивањем таљига којима је орао *црни во* преко цркве за време божје службе могу открити вештице ако их има међу присутним женама, и чак спречити да оне изађу из цркве. Тада ће оне, по веровању, напасти попа.[297] Од болести под именом „руса" у источној Србији бајало се балегом *црног вола* (мушкарцима) или *црне краве* (женама).[298] У „Будисављевићевој лекаруши" за болест „фебру или огањ велики" препоручује се свежа балега од *црног вола*, коју болесник треба да размути у води, а затим ту течност да процеди и пије.[299] У лекаруши из Македоније се саветује да ако неко занеми од болести, кади лице над *воловским рогом*.[300]

Бајања *од града* бацају ново светло за откривање древних представа о митолошко-религијској улози *говеда* и *оваца*. Наиме, у басмама од ове непогоде дозива се *последњи утопљеник*, или пак Свети Сава, да врати своја *говеда*, *волове* или *овце*, из атара села одакле се бајало. Тиме се облаци који носе град и који могу уништити људима летину изједначују с овим животињама и, у исто време, исказује се њихова припадност или послушност неком митском пастиру или демонском бићу: „Врати, Свети Саво, / *своја говеда* из нашег села, / јер не подноси наше село, / наше кашике, синије и чанак, / твојих говеда!"[301] „О, Сава и (Невена)! / Вратите та *бела говеда*! / Овамо им нема паше; / имамо само пепела, / да им очи истерамо".[302] „Ај, (Јоване), потопљениче, / не дај

---

[296] Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 197.
[297] Татомир Вукановић, *Вјештице. Мит и традиција о вјештицама балканских народа*, Стварање XLIII, бр. 10, Титоград 1988, стр. 955.
[298] Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, стр. 33.
[299] Александар Гаон, *Чудесни лекови средњег века*, стр. 65.
[300] Драги Стефанија, *Македонски лечебник од XIX век*, Скопје 1985, стр. 57.
[301] Томо Драгичевић, *Народне празновјерице*, ГЗМ XIX, 1907, стр. 317.
[302] Радован М. Маринковић, *Викалице (борба против града)*, Расковник V, бр. 16, 1972, стр. 78-79.

'вамо тим *црним говедима*; / да не иде чудо на чудо!"[303] „Устук, *бачи*, / јаче наше бачи!"[304] „Стој, Стоја Остоја! / Врати *волове*!"[305] „Врати, (Ђорђо), *овце* тамо, / не дај им у наша поља, / гони их у море!"[306] По свој прилици, у оваквим случајевима *говеда* (у једном случају и *овце*) треба схватити као *душе умрлих* које чува „тамо" *бог - пастир* и које грешком нарушавају успостављене просторне границе између света живих људи и оног света. Отуда се у ритуалу који најчешће прати оваква бајања износе предмети који представљају људску културу и који на најбољи начин истичу поменуту разлику. То су, у првом реду, предмети везани за узимање јела – *кашике, судови, синије*, које једино живи људи употребљавају. У првом, горе наведеном примеру, тако и треба схватити поруку басме „да село, као и кашике, синије и чанак који се употребљавају приликом узимања хране, не подносе говеда Светог Саве". У овом нарушавању утврђене границе важну улогу имају *утопљеници*, односно душе утопљеника. Управо оне, пошто нису по утврђеним правилима религијског понашања спроведене на онај свет, не поштују *прекидност* између живих и мртвих. Зато се појављују као *предводници* душа у виду *стоке* и нарушавају границу дивљег и социјалног простора правећи на тај начин штету људима. Ниједно село није волело да има утопљеника или обешењака, јер је он, по веровању, опасан за ту средину, пошто се претвара у демона. Да се онај свет схвата као пашњак у који се бесповратно улази, говори и један запис који тај свет именује као „Јованову стругу", пошто „свако чељаде по смрти мора доћи на Јованову стругу на небу".[307] Под речју „струга" обично се подразумева пру-

---

303 А. Дрндаревић, *Народне гаталице. (Басма против града)*, Кића бр. 28, 1925, стр. 2.
304 Радован М. Маринковић, *Викалице (борба против града)*, стр. 78.
305 Миленко С. Филиповић, *Таковци*, стр. 221.
306 Milenko S. Filipović, *Majevica s osobitim obzirom na etničku prošlost i etničke osobine majevičkih Srba*, ANU BiH, Djela knj. XXXIV, Sarajevo 1969, стр. 196.
307 М. Б. Кордунаш, *Јованова струга*, ГЕМ VIII, 1933, стр. 113.

ћем ограђени простор за овце, или пролаз на огради од прућа, која се такође превасходно прави због стоке.

Митолошко биће *вампир* може се схватати као „застрањени" појединац чија се душа није прикључила „стаду" покојника. Занимљиво је да се у једном опису убијања вампира из Црне Горе наводи да он у тренутку кад га прободу трновим коцем има *глас вола*: „Својта позове свештеника, понесу трнов колац, па иду тајећи, не казујући ником, као да ће то мртви дознати, отварају гроб, ако нађу мртвог да сједи у гробу, онда потегну колац те га прободу, а *тенац се продере као во*".[308] По једном казивању из лесковачког краја, *вампир* јаше на *биволици*: „Гледамо у стоку, кад на једној биволици видим вампира. Узјануо биволицу па пустио ноге, те му се вуку по земљи, а држи се за врат биволичин".[309] По казивању из Босне, Свети Сава је истерао *ђавола* из стада оваца, а он је побегао у *биволе* „и стога су дивље ћуди, па их крштени свијет и мало држи".[310] У једној басми из источне Србије изазивач болести која се испољава као пробадање, именује се *црни во*. Тиме се овај демон може довести у везу с душом „застрањеног" човека: „Убоде ме *црн вол* / сас црн рог. / Да ме не беше убол, / ја би' умрел, / а он ме убоде, / па остадо'".[311] Басма је изграђена на преокретању стварног стања и на његовом супротном вредновању. Поступак хтонског узрочника болести тумачи се као повољан за човека, и на тај начин се он обесмишљује. У Гружи се веровало да *во* може бити змајевит и да се бори против *але*, која предводи градоносне облаке.[312] У Истри, град доноси *штригун* а против њега се бори *крсник*. Први се претвара у *црног вола* а други у

---

[308] В. М. Г. Медаковић, *Живот и обичаји Црногораца*, у Новом Саду 1860, стр. 182.
[309] Коста Димитријевић, *Из лесковачке околине*, Караџић IV, 1903, бр. 2, стр. 110.
[310] Владимир Ћоровић, *Свети Сава у народном предању*, Београд 1990, стр. 249-250.
[311] Љубиша Рајковић, *Бајалице*, Развитак XV, бр. 2, Зајечар 1975, стр. 65.
[312] Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, СЕЗб LVIII, 1948, стр. 342-343.

шареног.[313] Код Срба и Бугара постоји веровање да бабе врачаре могу бајањем да скину месец, који тада изгледа као *шарен во.*[314]

Могућност да се *говеда* асоцирају с хтонским светом у коме су стада душа, вероватно је разлог истицања *говеђих лубања* у виноградима, њивама с бостаном и памуком, као и у пчелињацима, ради заштите од урока.[315]

КРАВА

Један доста распрострањени облик басама од урока код Срба и Бугара заснива се на причи да се *црна* или *сура крава* сама отелила и да је сама теле олизала и задојила, и на тај начин га и од урока заштитила. Басма представља модел жељене ситуације, где се причом о крави мисли на *мајку* која може сама да разгони уроке и да заштити дете: „*Сура крава*, суро теле отели, / сама го отели, / сама му уроци олижа..."[316] „*Сура крава* сина отелила, / сама га отелила, / сама га олизала, / сама га задојила. / (Милунија) (Марку) бајала, / сама му је бајала, сама му је уроци растурала..."[317] У овим примерима је истакнута близина краве и жене тиме што се могу на исти начин штитити од нечисте силе – урока (а такође и по рађању и дојењу).

КОЊ

Коњу су стари Индоевропљани придавали велики значај, као животињи од које су зависили бојни походи, сеобе и друга премештања. Пошто се и умирање схватало као један

---

313 Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, стр. 152-153.
314 Драгољуб Златковић, *Фразеологија страха и наде у пиротском говору*, Српски дијалектолошки зборник XXXV, 1989, стр. 200.
315 Стеван Тановић, *Јавне мађије у околини Ђевђелије*, Етнологија I, св. 3, 1940, стр. 170.
316 Стоил Кошев, *Магии от Разложко*, Български фолклор VI, кн. 4, София 1980, стр. 103; М. Илчева, *Баяния от Орхание*, СбНУ IV, 1891, стр. 97.
317 Властимир Станимировић, *Басме*, № 40.

облик премештања, то је и коњу припала важна улога у хтонском свету, као и у премошћавању тог света са светом живих. Отуда код Срба постоји веровање да коњ види појаве у невидљивом свету, „али о томе не сме да прича јер би липсао".[318] По свој прилици је постојало схватање да се и *душа коња* сели на онај свет, али и *душе појединих људи* могле су на оном свету да се јављају у облику коња. То су били људи који су се огрешили о нека правила понашања и потпали под утицај злих сила. У једној српској приповеци *кобиле* говоре светом Илији: „Немој нас, Илија, туђи *јер смо ми душе* па смо дошле у вражје руке".[319] Вероватно да су и демонски коњи, који се, по народном веровању, јављају уочи дана светог Тодора, душе умрлих, али злих људи. Такође и познати сиже сусрета човека с „ђавољом свадбом" у глуво доба ноћи, који се често среће у предањима Срба и Бугара, има везе с душама које у нечисто време лутају у виду коња. У овим предањима човека обично спасава глас петла, јер тада цела свадба нестаје, а он тек бива свестан да се налази на некој опасној висини (стени, дрвету), а у руци му остаје *коњска лубања*.[320] По једном казивању из Ивањице, коњ се ноћу претварао у *вампира* и у облику конца се обавијао и давио младића на спавању. Пошто се ту нашао терзија који је тај конац пресекао, младић се ослободио те напасти, а коњ у штали је одмах угинуо.[321] У Истри коњ не прелази преко гроба вампира.[322]

Могућност да се *коњ* може јављати у *оба света* учинила је да он постане пратилац (атрибут) како противника нечисте силе, тако и ње саме. То се види и у народним басмама, где *коњ* добија следеће улоге: 1) *он гази нечисту*

---

318 Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, стр. 331.
319 Даница Николић, *Коњ у веровањима нашег народа*, Жива антика IX, св. 1-2, Скопје 1959, стр. 272.
320 П. Цв. Любеновъ, *Сборникъ съ разни народни умотворения изъ Кюстендилско*, София 1896, стр. 6.
321 Драг. С. Оцокољић, *Коњ – вампир*, Караџић IV, 1903, бр. 1, стр. 47.
322 Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, стр. 140.

силу (*сам или с коњаником*) („Устук, устук, наступу! / Ево краве да те убоде, / *ево коња да те згази*, / ево вука да те изеде..."[323] „Пошла прободова мајка, / па скобила катунске Цигане: / – Бога вам, катунски Цигани, / видесте ли сина прободова? / – Чусмо га, али га не видосмо. / Дођоше Турци прекоморци, / *са коњима га изгазише*, / на копитама га разнесоше, / и преко Црно море пренесоше./"[324] "(...) – Ајд' одотле, прострелова мајко, / ми смо твојега сина прострела / с девет пушке убили, / *с девет коња погазили*..."[325]); 2) *на њему јаше противник нечисте силе, који жели да се с њом обрачуна или је пак односи из људског света* („Пошао жути човек / *на жутоме коњу*, / преко жутог поља; / носи жуту сабљу, / *да посече седамдесет и седам ветрова*..."[326] „Изиђе зелен змај / *на зелену коњу* / из зелена језера; / у руци му крваво копље. / Сретила га мајка Богородица, / замоли га да сврати до (Николе) / *да ишћера из њега / немилу немилицу*, / неситу неситицу".[327] „Отуд иду девет људи, / *узјашили девет коња*; / *ову бољку (Марку) узеше* / и за море занесоше".[328] „Проклета проклетнице, / несретна несретнице, / излази из раба божијег (Милоша). / Ето отуд пресвете матере Богородице, / *на врану коњу*, на златну седлу. / У рукама носи бојно копље, / гђе те стигне, да те жигне".[329] „Свети Еврем бољће носи / на *белога коња*; / сваку бољћу по пут пушта, / благу рану преко бел свет носи".[330] „Отуд иде

---

[323] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака из Левча и Темнића*, Архив САНУ, Етнографска збирка 264.
[324] Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 221.
[325] Властимир Станимировић, *Басме*, № 27.
[326] Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, стр. 356.
[327] Радмила Филиповић-Фабијанић, *Народна медицина источне Херцеговине*, ГЗМ н. с. Етнологија XXIII, 1968, стр. 64.
[328] Сребрица Кнежевић, Милка Јовановић, *Јерменовци*, СЕЗб LXXIII, 1958, стр. 129.
[329] Лука Грђић-Бјелокосић, *Из народа и о народу*, књ. II, Мостар б. г., стр. 76-77.
[330] Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка 325/13, № 169.

свети Никола / *на белога коња* / и у руке бео барјак носи, / и на барјаку црвен ветар".[331] „Пошао свети Никола / *на сињем коњу*; / (...) сињи ветар однео. / Пошао свети Никола / *на црвеном коњу*; / (...) црвени ветар однесе. / Пошао свети Никола / *на белом коњу*; / (...) бели ветар однесе".[332]) 3) *нечиста сила (издат, ветар, виле) јаше коња*: "(...) Сели се, издате, / *коњ ти се отћину*, / гле колко копа!"[333] „Издатине - колатине, / колом дош'л, / *коњом ош'л.*"[334] „(...) Ајде, ја пешћи, *ти с белога коња*; / па те претеко, па ти главу отсеко".[335] „Пош'о црвени ветар / *на црвену коњу*, / (...) Пош'о бео ветар / *на белом коњу*, / (...) Пош'о сињ ветар / *на сињем коњу*, / (...) Пош'о зелен ветар / *на зеленоме коњу*, / (...) Пош'о црн ветар / *на црноме коњу*".[336] „*Вилни коњи*, / ако су зоби расипани, / ја ћу ви зоб саберем".[337] 4) *нечиста сила се тера на коња* („Изађи, па иди преко мора / без одмора, / *на пастушате коње*, / у кошутин рог".[338] „Хате, уроци, с мога дјетета / у сиву сламу, / у трулу кладу, / *у сиву кобилу*, / у дубоке долове".[339]) Садржај једне басме изграђен је као модел чудног догађаја – *бела кобила* се сама седла, сама на себе ставља товар, односи га у воденицу, сама га скида, сама одлази у ливаду да пасе, сама се везује и одвезује.[340] Тиме се преноси

---

331 Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901-1951, Београд 1953, стр. 258-259.

332 Милорад Драгић, *Заблуде, сујеверја и народно здравље*, Београд 1952, стр. 9-10.

333 Властимир Станимировић, *Басме*, № 178.

334 Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, стр. 87.

335 Борислав Првуловић, Светислав Првановић, *Уступ уступи, урочишта, почудишта*, стр. 37.

336 Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, стр. 229-230.

337 Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 576-577.

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

339 Бор, Павић, *Страва и уроци*, Венац XVI, св. 2, Београд 1930, стр. 164.

340 Адам Здравковић, *Ту се остени, ту се окамени. Бајалице из села Брићевца*, Развитак VIII, бр. 2, Зајечар 1968, стр. 38.

чуђење с човека на кобилу, а с циљем да се он ослободи урока (који иду с чуђењем).

Коњ је присутан, преко појединих својих делова, и у извођењу неких магијских поступака. У околини Мурске Соботе у Словенији сматрали су да се човек може ослободити *море* ако га ударе *уздом* у коју је *коњ* био први пут упрегнут.[341] У Србији, у Старом Левчу, човеку који се плаши у сну, препоручује се да док спава стави под главу мало *сена* које је *коњ* јео.[342] На Косову се као лек, кад заболи рука или нога, користила осушена *пометина кобиле првождрепкиње*.[343] Од заразних болести („редњачине") у Србији су давали деци да окусе сукрвицу из носа мушког ждребета без белеге кога је ождребила *кобила првождрепкиња*.[344] У околини Бања Луке сматрало се да зрно од копита *дивљег коња*, ако се носи у прстену, штити од падавице.[345] У околини Ваљева жене које немају деце умивале су се водом из корита у којој је пре тога кувано трње од сена из јасала, „трломет" (оно што остане на гумну после вршидбе *коњима*) и лист од ораха.[346] Ради заштите од урока и других болести у пчелињаке су стављали *лобању коња* пободену на колац, а међу пчеле *плочу липсалог коња*.[347] Хтонска обележеност коња на којој се и заснивају наведени поступци пружа повољну могућност његовог присуства у извођењу љубавне магије. Један од широко распрострањених облика опчињавања девојке или момка јесте прогледавање кроз шупаљ предмет који је у некој вези с коњем. Момак одабрану девојку чију љубав

---

341 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 111.

342 Велибор Лазаревић, *Ваља се. – не ваља се.* (*Народна веровања из Старог Левча*), Расковник VII, бр. 26, 1980, стр. 27.

343 Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, knj. II, Vranje 1986, стр. 498.

344 J. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба*, стр. 89.

345 Ljudevit A. Ivandić, *Ručko praznovjerje*, Domovina, Madrid 1965, стр. 75.

346 Драгољуб Дивљаковић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на падинама Ваљевских планина*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 176.

347 Милан П. Поповић, *Из народног пчеларства у Старом Влаху и Златибору*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 341.

жели да изазове „прогледава" кроз рупу коју су *коњи* направили лижући комад соли;[348] млада када сватови долазе по њу „прогледава" младожењу кроз *коњску узду* „да јој буде добар".[349]

ОВЦА

Преглед животиња по „хоризонталном" распореду може се завршити *овцом*, која се сматра ритуално чистом животињом. Према веровању нечиста сила се у све може претворити, осим у *овцу*, голуба и пчелу.[350] Пошто је она и симбол покорности, то су се и стада душа на стално зеленим ливадама хтонског света замишљала и као овце, чији је пастир Бог тог света. У српској народној приповеци „Бесмртни старац" описује се како је човек који је служио ђаволу отресао на ливади кабаницу, раније замочену у ђаволов котао, и како су се из сваке капи воде из ње стварале *овце*. Управо те овце су биле *душе* које је ђаво био заробио.[351] Пошто овца није погодна за борбу против нечисте силе она у том смислу и одсуствује у бајањима.

ОВАН

У једном архаичном поступку спремања нарочите бритвице за бајање за време помрачења месеца у хомољском крају исказује се захтев да она мора бити начињена на светог Вартолому од *десног рога црног овна*. При томе се упућује молитва месецу да ову бритвицу „усили" и „ојача".[352] У

---

348 Томо Драгичевић, *Гатке босанске млађарије*, ГЗМ XIX, Сарајево 1907, стр. 49.
349 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 90.
350 Јов. Ђ. Зорић, *Ситне белешке*, Караџић II, 1900, бр. 11-12, стр. 228; Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, Просвета, Београд 1986. стр. 274.
351 Војислав Ђурић, *Антологија народних приповедака*, СКЗ, Београд 1989, стр. 338-342.
352 Сава М. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољскога*, СЕЗб XIX, 1913, стр. 397.

лесковачком крају ован је сматран за змајевиту животињу која се бори с *алама* – предводницама грдоносних облака.[353] Занимљиво је да се код Туркмена задржало веровање како се отровни инсекти боје *овна* и да његово дисање уништава њихов отров. Зато се овде у бајањима против уједа отровног паука (тарантуле) изговара формула: „*Ован* је дошао, / Заиста је дошао, / Дошао је".[354]

ЈАГЊЕ

Често се у завршницама басми жељено стање повраћеног здравља и спокојства болесника исказује поређењем с *јагњетом* које спава: „да спи како јагње", „да спава к'о јагње у зелену траву". Обично овај исказ прати и поређење са сребром: „нека остане чист као сребро", чиме се демонској нечистоћи супротстављају *млеко* и *сребро* као симболи светлости и култне чистоће.

Животиње по „вертикалној" подели
г о р њ е — д о њ е

По вертикалној подели, на основу опозиције *горе – доле*, уочавају се два круга животиња. У први се сврставају *птице* (=горе), а у други животиње везане за *земљу* и *воду* (=доле). Најважнији представник из прве групе јесте *орао*, док се из друге групе по значају издвајају *змија, жаба* и *мрави*. Уз њих су за бајања од значаја још и *пуж, кртица, корњача, јеж, слепи миш, рак, риба, даждевњак, паук, буба, црв, глиста, ваш, гусеница*.

---

[353] Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 565.
[354] К. Нурмурадов, *Заговоры /афсун/ от укуса тарантула у туркмен - нохурли*, Полевые исследования Института этнографии, Москва 1987, стр. 181.

ОРАО

Орао је противник нечисте силе и он је према сижеима басми уништава. У Херцеговини се веровало да се *вештица* једино не може претворити у *орла крсташа* и у *голуба*.[355] У јужној Србији, Македонији и Бугарској постоји веровање да орлови воде градоносне облаке.[356] Међутим, у тим истим крајевима се сматрало да је добро ако се у атару села гнезде орлови јер они тај крај штите од градоносних облака: „Док је било *орлова* у селу Тогочевцу код капеле Горешњака, *облаци нису доносили штету*".[357] „Полята, над които се вие той, *град не бие*"[358] У једној басми из Србије (Пољна) орао напада гаврана који лети с облаком, и црнокорастим ножем (средством којим се бајалица служи у бајању) сече му крила и кљунове.[359] Несагласност да *орао* и води градоносне облаке и бори се против њих може се решити тиме да се у првом случају не ради о правом орлу, већ о *демону* који је преобраћен у орла. Као што је напред речено, градоносне облаке чине стада душа које на погрешан пут наводе предводници демони. Да орао који води облике није стварни, говори и народно веровање из Крушевачке жупе: тамо народ не воли да види орла испред облака „зато што у њему гледа прометнуту *алу*"[360]

---

[355] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 38.

[356] Ц. Гинчев, *Тълкувания на природни явления, разни народни верования и прокобявания*, От Търновско и други места, СбНУ I, 1890, стр. 164; Н. Стойков, *Разни верования, прекобявания и др. От Габрово и Казанлък*, СбНУ III, 1890, стр. 139; Д. Маринов, *Народна вера и религиозни народни обичаи*, СбНУ XXVIII, 1914, стр. 25 и др.

[357] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 131.

[358] А. Томов, *Животните б българското народно творчество*, София 1945, стр. 77.

[359] Тодор М. Бушетић, *У Пољни*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 100-21, стр. 21.

[360] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 46.

У сижеима више басми *орао* односи отелотворену болест – уроке, црвени ветар, усова. Болест се при том приказује као *чудна или црвена квочка с пилићима*, или као митолошко *биће које пасе* и кога чувају три пастирице (нема, глува и слепа): „(...) Чудна квачка на чудно буњиште, / чудно гњездо напрајила, / чудна јајца нанела, / чудна пилићи извела, / чудан се *орал* залете, / чудни пилићи однесе / и на дете уроци разнесе".[361] „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".[362] „Три девојке усов пасле: / једна нема, / једна глува, / једна слепа. / Залете се *сур ор'л* / па уграби усов".[363] Последња наведена басма јавља се у варијантама где се уместо орла јавља *вук*. Међу овим животињама постоји блискост у томе што су обе „чувари" границе дивљег и социјалног простора, прва по његовом хоризонталном додиру (блиско/далеко), а друга по вертикалном (ниско/високо). Зато се у народним приповеткама орао јавља као помоћник јунаку, и он му омогућава да премости границу између живих и мртвих.

У једној басми *три орла* помажу болеснику: „(...) Долетеше *три орла*, / подигоше га на горњи бој, / па дозваше (...) басмарицу, / да га лако излечи".[364] У другом примеру бајалица прети болести пером *жутог орла*: „(...) Ал' говори врачарица: / – Не бојте се, не плаш'те се, / чула сам, па сам похитала / и понела сам *перо* од *жутох орла*, / *који носи виле по планини*, / па ћу њим отерати жутицу проклетницу".[365] У неким бајањима у Херцеговини употребљавано је јаје од *орла*

---

[361] Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље, Народна бајања*, стр. 24.
[362] Јеремија М. Павловић, *Српске народне песме – женске*, Архив САНУ, Етнофрафска збирка бр. 98, стр. 33.
[363] Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље, Народна бајања*, стр. 69.
[364] Александар Петровић, *Народно бајање у неким селима у Крагујевачкој Јасеници*, ГЕМ VIII, 1933, стр. 87.
[365] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 319.

крсташа,[366] док је на Косову свраб лечен тако што су разбијали јаје од „орлице" и њиме мазали болесно место.[367] *Канце од орла* оковане у *сребро* пришиване су малој деци на одећу да их штите од урока.[368]

Веза *орла* са *сребром* показује да је један од његових атрибута *белина* као друга ознака за светлост. Такав се атрибут открива и у једној басми, где *бела пена* коју бљују два сукобљена орла уништава урокљиве очи: „Два се орла били, / *бела пена* блювали; / пената по камен падала, / от пената каменето се пукнали. / Пукнали се тия очи, шо погледная, / шо прорекоя..."[369] Поменута басма има у Србији и Бугарској варијанте, у којима се место орла јавља *птица* која у кљуну носи *бело млеко* од кога такође пуца камен и урокљиве очи: „Сива птица фърчеше, / *бело млеко* капеше, / по камену капеше, / камен се пукнаа. / Да се пукнат тија очи, / дек са (Иванка) урочасале".[370]

ОСТАЛЕ ПТИЦЕ

Осим *орла* у народним бајањима са мањим значајем срећу се још и *рода, ласта, сврака, гавран, врана, пловка, сова, кукавица, сојка, врабац, плискавица* итд. Оне носе различито симболичко значење, које углавном зависи од *места* где бораве, од *времена* њиховог појављивања, од *начина исхране* и од *изгледа* (*боје*). Негативно се вреднују *ноћне птице*, за које се у Хомољу мисли да чак нису птице, већ „болештине" које су у птице претворене.[371] У Гружи се сматрало да срце од *кукувије* (врста сове), ако га човек носи

---

366 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 47.
367 Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, knj. II, стр. 483.
368 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 47.
369 С. Д. Божов, *Баяния. От Неврокопско*, СбНУ XII, 1895, стр. 150.
370 Мария Илчева, *Баяния. От Орхание*, СбНУ V, 1891, стр. 115-116.
371 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 40.

уза се, може да га сачува од сваке несреће, али ако га предуго носи, човек може постати *вештац*, а жена *вештица*.[372] Оваква заштита заснована је на присутности обележја које припада демонском свету (срце сове), и које човека, пошто се налази у његовој својини, декларише као припадника тог света, уклањајући на тај начин супротност људског и нељудског. Предуго задржавање тог обележја „може" да преведе човека у свет демонске силе. У лесковачком крају се веровало да сова – „урулејка" својим гласом може најавити смрт човека. Она се спусти на кућу и урличе: „Човек, човек, човек!"[373]

КУКАВИЦА

Негативно се вреднује и птица *кукавица*. У околини Ћустендила, у Бугарској, сматрало се да краве могу да изгубе млеко ако их закука кукавица. Онда две бајалице стану на две различите стране поред краве и бају јој дијалошком басмом, да јој се млеко поврати: - От куку, от куку! - Што откукуеш? - На кравата млеко.[374] У Хрватској се веровало да се могу на гранама наћи *кукавичје сузе*, које, ако се носе око врата, штите од грознице. Деци коју хвата грозница препоручивано је да пију воду кроз те сузе.[375] Ово лечење се заснива на истом принципу као и поступак са срцем сове. У околини Ниша се веровало да се од кукавице може сазнати колико ће година човек живети. Када се она јави, треба рећи: „Кукавице, кажи ми колико ћу година још живети, жив ти

---

[372] Петар Ж. Петровић, *Живот и обичаји народни у Гружи*, СЕЗб LVIII, 1948, стр. 332.
[373] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 129.
[374] П. Цв. Любеновъ, *Сборникъ съ разни народни умотворения изъ Кюстендилско*, София 1896, стр. 2.
[375] Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNŽ I, 1896, стр. 4.

син Миладин". Колико пута после тога она закука, толико ће година тај човек живети.[376]

ГАВРАН

Гаврани су у народним епским песмама весници смрти – они су очевици далеких крвавих догађаја о којима људима саопштавају. *Црна боја* коју има гавран, и *једење лешина*, учинили су да ова птица добије улогу посредника између света живих и света мртвих. То је једна од „граничних" животиња која може да види оба света. Отуда јој се у једној басми од болести очију придаје улога да однесе болесно око, а да донесе здраво, тј. да скине болест с њега и да је остави „иза границе": „Отуд лете два арвана гаврана, / па однеше око мутно и крваво / и донеше лако као перо, / благо као млеко".[377] У Босни је на хтонском обележју које има гавран заснован поступак давања соли стоци - ради здравља - кроз његову осушену главу,[378] што се може тумачити као облик комуникације с богом стоке. У Шумадији се сматрало да гавран штити село од градоносних облака и он није убијан.[379] Кроз шупљине за очи на осушеној глави гаврана девојка „прогледава" момка да би га опчинила.[380] У једном рукопису XIV-XV века из манастира Ходош, препоручује се онима који желе срећу на коцки да држе код себе *гавраново срце*, а за успешну трговину вином треба држати *гавранову главу*.[381]

---

[376] М. С. Марковић, *Српске народне празноверице*, Караџић I, 1899, св. 9-10, стр. 211.
[377] Војин Вуковић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ XIII, 1938, стр. 79.
[378] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 55.
[379] Миленко С. Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXXIV, 1972, стр. 218.
[380] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 68.
[381] V. Jagić, *Opisi i izvodi iz nekoliko južnoslovenskih rukopisa*, Starine X, Zagreb 1878, стр. 94.

ГОВЕДАРИЦА

С магијским поступком „прогледавања" везана је и птица позната под различитим именима – *говедарица, бела пастирица, бела плиска, плискавица, подипашка* (Motacilla alba). И она, као и гавран, има „гранична" обележја, одакле и потиче мотивација да се преко ње остварује веза с хтонским светом. Ова птица се највише задржава поред *река* и *потока*, а такође прати *говеда* у паши и храни се зрневљем из њиховог измета. Она је *црно-беле* боје и има дугачак реп који непрекидно њише *горе-доле*. Према томе, представа о овој птици укључује у себе бинарне опозиције *суво/мокро, напред/назад, црно/бело, горе/доле*, чиме су створене могућности за моделовање релације *живот/смрт, своје/туђе, повољно/неповољно* итд. На Црногорском приморју, у околини Бара, девојка која жели да опчини одређеног момка ухвати птицу *плискавицу*, скува је и извади све њене кости. Те кости она однесе на реку и пусти их у воду, гледајући која ће од њих, док их вода окреће, кренути *узбрдо* (супротно току реке). Кад то уочи, узме такву кост, ситно је истуца и стави у брашно које је узела с четири краја млинског точка, и с комадићем воска од тога сачини колачић, *шупаљ у средини*. Кроз шупљину таквог колачића девојка „прогледава" момка да би се он оженио њоме.[382] У источној Србији девојка или момак „прогледавају" жељену особу кроз *кичмени пршљен* ове птице (овде се она назива *подипашка*).[383]

РОДА

Пошто је *рода* птица селица која се враћа у свој стари дом, она је погодна за изражавање симболике оданости човека кући и породици. Зато је она и везана за извођење магиј-

---

382 Miloš M. Jovović, *Crnogorski prilozi. Iz Bara i barske okolice u primorskoj nahiji*, ZNŽ I, 1896, стр. 103.

383 Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, Београд 1965, стр. 31.

ских поступака намењених враћању мужа породици. Рода иначе изражава мушки принцип, због дугачког и оштрог *кљуна* који *зарива у воду* и лови *жабе* и друге ситне водене животиње. У северозападној Бугарској, да би се муж старао за породицу „као рода", кадили су му одело на светог Илију пре сунца над гранчицама узетим на Ђурђевдан из *родиног гнезда*.[384] У Битољу из истих разлога стављали су прах од угљенисаног жуманцета из *јајета роде* на рибу и давали мужу да поједе.[385] И *поган* од роде давала је жена мужу у јело, да би је поново заволео и да би јој био одан.[386] Девојке, да би изазвале наклоност изабраног момка, неприметно су му мазале одело *родином машћу* и крвљу слепог миша.[387] Сезонско враћање роде у своје старо пребивалиште, које је везано с бујањем *новог* растиња и појавом подмлатка код стоке, може се асоцирати и с *рађањем*. Можда отуда и долази устаљени израз „донела те рода", као одговор на дечје питање како је створено. У кругу ове симболике налазе се и магијски поступци купања жена у води у којој је потопљена *нога од роде* и балега ласте или *кост од роде*, или пак *балега из родиног гнезда*, а ради повратка менструације.[388] Такође, пролевање воде кроз *родин кљун* у сплачину, која се затим просипала преко краве, био је магијски начин за враћање кравама млека, одузетог такође неким магијским поступком.[389]

---

384 Ивета Тодорова, *Баяния и магии*, От Тимок до Искър. Изследования и материали, София, 1989, стр, 76.

385 Марко К. Цепенков, *Народни верувања*, Македонски народни умотворби, књ. IX, Скопје 1980, стр. 293.

386 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 97.

387 Милисав Мијушковић, *наведено дело*, стр. 67.

388 Стеван Симић, *Чување живота. Прилог народној медицини у Кратову*, Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ, Н. З. 51, Загреб, стр. 14.

389 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 425.

ЛАСТАВИЦА

Ластавица има сличности с родом по томе што је и она птица селица и што гради гнездо на људским стаништима. Њено *одлажење/долажење*, као и боја *црно/бело* чини је погодном за изражавање симболике *равнотеже супротности*. То се може добро уочити у једном магијском поступку који су изводиле жене у северозападној Бугарској, да би им у породици било добро. Оне су за ту сврху узимале *ивере из ластавичјег гнезда* (=*долажење/одлажење*) у *среду* пре сунца (=*први део недеље/други део недеље*) и две биљке - „збирник" и „растурник" (=*скупљање/растурање*), као и со и *шећер* (=*слано/слатко*). Све то жена је носила уза себе (одговарало би да то буде у *појасу*), а приликом састављања свих ових делова она каже: „Доброто да се сабира, а злото да се растуря."[390] За хтонско обележје које има ластавица, јер се њено јесење сељење може асоцирати с одласком душа на онај свет, везано је веровање да у житу неће бити снијети ако се у њега стави *дукат* који је ластавица носила око врата приликом сеобе на југ и вратила га при поновном доласку.[391] Овде се не ради само о паралелизму између *чистоће злата* (дукат) и *чистоће пшенице*, већ и о успостављању везе између света мртвих и света живих људи преко злата, које се сматра хтонским атрибутом, и преко кога мртви могу утицати на побољшање родности и плодности.

СВРАКА

Сврака се сматра птицом крадљивицом, а у народу се још верује да својим крештањем може људима да најави долазак гостију. Она нарушава социјални простор човека (краде кокошија јаја, уништава летину и сл.), а како је још и *црно-беле* боје, она је погодна за обављање улоге медијатора на релацији *дивље / социјално*. Према једном предању, када је Свети Сава покушао да врати украдено сунце од *ђавола*, из

---

390 Ивета Тодорова, *Баяния и магии*, стр. 76.
391 Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNŽ I, 1896, стр. 5.

ђаволове пљувачке коју је он оставио поред сунца створила се *сврака* и крештањем га обавестила о Савином присуству.[392] Пошто се сврака може сматрати нечистом животињом, по тој основи се и употребљава у магијском обреду лечења падавице: у бољевачком крају у Србији целу *свраку* с перјем су пекли у пржуну за кафу до угљенисања, а затим су тај остатак потапали у воду и давали болеснику да пије.[393] У Алексинцу болеснику од падавице препоручивано је да поједе печену или скувану свраку заједно с дробом, која је била убијена у лету, и то идући путем.[394] *Гранчица из свракиног гнезда* стављала се деци испод главе ако се ноћу трзају у сну.[395] По свој прилици ова заштита се заснива на правилу „нечисто не иде на нечисто".

По аналогији „слично изазива слично" изграђен је магијски поступак намењен лечењу мутавости. За ову сврху треба убити *десет сврака* и десет крешталица, повадити им језике, осушити их и истуцати у ситан прах. Тај се прах на младу недељу умути у млеко, где се још стави и парче од *воденичног чекетала*, и даје се болеснику да пије.[396]

ВРАНА

Према једном гатању из Левча, ако за време орања на прву бразду падне *врана*, њива ће добро родити, а ако то буде *плиска* или *говедарка* – неће.[397] Врана се овде схвата

---

392 Владимир Ћоровић, *Свети Сава у народном предању*, Београд 1990, стр. 238.
393 Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 224.
394 Тих. Р. Ђорђевић, *Медицински обичаји у Срба*, Караџић IV, 1903, бр. 2, стр. 125.
395 Радмила Филиповић-Фабијанчић, *Народна медицина и народна веровања*, ГЗМ XIX, Етнологија, Сарајево 1964, стр. 215.
396 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 377.
397 С. М. Мијатовић, Т. М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 107.

као посетилац из хтонског света, који и утиче на родност и плодност.

Ако неко не може чисто да изговара речи, препоручује се да се напије воде из главе (лобање) вране.[398]

ПАТКА

Пошто *патка* (*пловка*) борави и на копну и на води, она носи обележје „граничне" животиње, а тиме је и погодна за посредника између човека и демонске силе. У источној Србији у бајању од демонског бића које се назива *живак* бајалица у десној руци држи чашу у којој је *жива*, *пловчија крв* и *трава живачица*.[399] У Сокобањи као заштита од урока деци је ушиван на капицу горњи део *тртице од пловке* заједно с перјем.[400]

СОЈКА, ВРАБАЦ

Посебну магијску вредност имале су неке птице ако су уловљене и осушене у време *божићног поста*. У источној Србији се сматрало да *крило од сојке* уловљене у поменуто време ако се ушије на детињој капици, штити дете од чуме и других болести.[401]

У североисточној Бугарској за лечење јечмичка на оку употребљавана је крв из *врапчијег срца* помешана са шећером и белим луком.[402]

---

398 I. Zovko, *Narodno liječništvo. Bolesti i lijekovi po Bosni i Hercegovini*, ZNŽ I, 1896, стр. 281.

399 Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, стр. 38.

400 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 209-210.

401 Јован Туцаков, *наведено дело*, стр 60.

402 Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей, /24/39/, Варна 1988, стр. 159.

„Доње" животиње

Запажену улогу у народним бајањима добијају животиње везане *земљу* и *воду*, које се по вертикалном распореду сврставају у опозицију *доле*, односно у корен дрвета света. Међу њима се истичу *змија, жаба* и *мрави*. Осим њих, одређени значај се придаје – *пужу, кртици, корњачи, јежу, слепом мишу, риби, раку, даждевњаку, пауку, глисти, вашима, црвима* итд.

ЗМИЈА

Змија улази у ред најважнијих симбола у културама многих народа. Набрајање и тумачење обреда и веровања везаних за ову животињу код Јужних Словена, подразумева студиозан и обиман рад. Трудом многих истраживача питање симболичке улоге змије у народној култури и стваралаштву у великој мери је осветљено.[403] Овде ће бити речи само о неким аспектима те симболике у народним бајањима.

Код Јужних Словена, као и код многих других народа, постоји на десетине басама од змијског уједа, како за људе тако и за стоку. Ове басме се групишу у неколико кругова. Код Словенаца најчешће се јављају басме у којима се помоћ тражи од светог Шемпаса, који је на некој гори, на камену.[404] Код Срба превладавају два сижејна језгра, која се некад и

---

[403] Поред осталог уп.: Т. Д. Златковская, *Некоторые древнебалканские элементы в фольклоре и этнографии южных славян и восточных романцев*, Этническая история и фольклор, Москва 1977, стр. 185-202; Miroslav Hirc, *Zmije kućarice*, ZNŽ XXVII, св. 2, 1930, стр. 243-254; Мил. С. Филиповић, *Култ змија у околини Скопља*, Miscellanea 1, Београд 1937, стр. 136-149; Леонтије Павловић, *Смедеревске металне змије које доносе здравље и срећу и елементи митологије*, ГЕИ САНУ XXVIII, 1979, стр. 67-88; Драгољуб Дивљановић, *Змија у народном животу и лечење од уједа змије у народу*, Народна здравствена култура Србије, књ. 5, Београд 1981, стр. 117-125 и даље.

[404] Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Ljubljana 1964, стр. 288-298..

међусобно комбинују. Једно језгро има основу у предању да је светац или бог, који се схвата и као животињски пастир, заноћио у кући неког човека, па му је жена место праве постеље припремила трновиту (најчешће од *рогобора*), а место јастука ставила му *камен*, док му покривач није дала. У гневу приликом одласка, светац или бог учини да се створи змија у тој постељи, и она уједе жену или дете тог човека. Човек умоли гневног бога да спасе уједеног, који онда означи да је лек од уједа та његова постеља и камен подглавач.[405] Друго језгро се заснива на митолошкој основи изједначавања *земље* и *змије*, а такође и човека као „земљиног", што се најчешће изражава формулом „земља земљу љуби". Наиме, у низу индоевропских језика ознака за „човека" изводи се од корена *d^h(e)g^hom- „земља": лат. *homō* „човек", оск. *humuns* „људи", гот *guma* „човек", лит. *žmuō* „човек", прус. *smoy* „човек" итд. Код Срба човек је сликовито приказан изреком: „Земља по земљи хода". Код ове изреке Вук Караџић је још додао: „Приповиједа се како некакав чоек казао цару: - Помози Бог, *земљо, земљи* господару!"[406] На другом месту Вук је навео овакве узречице (као заклетве): „Тако ми земље која ме је дала и која ће ме узети". „Тако ми земље која ме рани и која ће ме узети!"[407] У словенским језицима углавном је замењена старија ознака за змију *ǫžī еуфемистичким називом *змија*, који се изводи од истог корена као и земља *g^hd^h-e/om-: хет. *tekan* „земља", тох. А *tkam*, тох. Б *kem* „земља", ст.инд. *ksam-* „земља", лат. *humus* „земља", лит. *žemė* „земља" итд.[408] Свођење *змије* и *човека* на *земљу* вероватно је мотивисано тиме што *земља* „испушта" у пролеће змије из своје „утробе" (змијско станиште се зове

---

[405] Милан Карановић, *Молитва Св. Сави кад змија „упече"*, ГЕМ IX, 1934, стр. 101 и даље.

[406] Вук Стеф, Караџић, *Српске народне пословице*,(Сабрана дела Вука Караџића, књ. IX), Просвета, Београд 1987, стр. 113.

[407] Вук Стеф, Караџић, *наведено дело*, стр. 370.

[408] Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы. Реконструкция и историко-типологический анализ праязыка и протукультуры* II, Тбилиси 1984, стр. 525-527, 821.

„мртвило"), а у јесен их „прима" у себе, као своју децу. Чак постоји веровање да земља не прима ону змију која је ујела човека и зато је она осуђена на распадање. Човек пак као *покојник* одлази у земљу и по неким представама утиче на родност и плодност на земљи. И *змија* и *човек*, као *земаљска бића*, супротстављени су *небеским бићима* – боговима (уп. ст.инд. *devá-* „бог", лат. *deus* „бог", према ст,инд. *divya-* „небески", лат. *dīus* „небески", лит. *dievo sūnėliai* „синови неба", све изведено од корена *t'i̯eu̯-/*t'iu̯- „небо").[409] Синонимичношћу *змија–човек* укида се супротност између њих, а сама радња уједања, као што је то приметио и В. Н. Топоров,[410] добија обрнуто обележје – она се усмерава на субјекат који је изводи. На тој основи је и једна језичка формула, такође у бајању од змије, која гласи: „Ујија реп, реп",[411] тј. ујела си свој реп, а не човека. Склупчана змија која сама себе уједа за реп јесте спајање почетка и краја, што је, по Топорову, симболична представа земље, схваћене као „годишњи простор", која се враћа самој себи – као што се и змија враћа самој себи „свлачењем" коже, чиме постаје од старе – нова. По поменутом моделу „повратности" изграђена је једна басма „од зликовца" (вероватно од *црног пришта*), која гласи: „Веле, (Мару) заболело стопало. / Није, него *земља земљу боли*!"[412] Иначе, тумачењу поменуте басме од уједа змије, поред Топорова, свој допринос су дали и Ласта Ђаповић[413] и Александар Лома.[414]

---

409 Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, *наведено дело*, стр. 475.

410 В. Н. Топоров, *Об одной группе сербско-хорватских заговоров (еще раз об идее возвратности)*, Балканские чтения I. Симпозиум по структуре текста. Тезисы и материалы, Институт славяноведения и балканистики АН СССР, Москва 1990, стр. 120-122.

411 Frano Ivanišević, *Poljica. Narodni život i običaji*, ZNŽ X, 1905, стр. 289.

412 Нада Васиљевић-Михаиловић, *Басме из Груже*, Расковник VII, бр. 25, 1980, стр. 13.

413 Ласта Ђаповић, *Змија у басмама*, Македонски фолклор XVII, бр. 33, Скопје 1984, стр. 153-157.

414 Александар Лома, *Прајезичка метонимија у српским басмама и загонетками*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику XXXI/1, Нови Сад 1988, стр. 37-40.

Сам уједа змије схвата се као улажење *нечистог духа* у људско тело, па се он у неким басмама тера на „шаманski" начин – тј. бајалица га тера *својом душом*. Отуда супротстављање змијској „љутој души" љуђе душе бајалице, о чему сведоче и неке басме које се користе у овим приликама: „Змија, љута љутице! / *Твоја душа љута*, / а *моја још по љута*!"[415] „Ти гуја, ја девојка, / *жешћи мој јед него твој*".[416] Приликом бајања бајалица усмерава своју душу на змијину тиме што *хукне* уједеном човеку у уста, а стоци у уво.

Поред свог нечистог духа (отрова) змија може да носи и неку другу нечисту силу, па се појављује и као *господарица* злих и према човеку непријатељски расположених бића: „Пошла змија троглавкиња; / у една уста носи виле и ветрови, / друга уста – издат и зле болести, / трећа уста – учинци, растурници. / Па пресрете (Марка); / па снагу оклобучи, / па снагу посињи, / па снагу поцрви, / муку зададе..."[417] Овде се змија јавља у виду *змаја*, митолошког бића које је противник космичког и социјалног реда. Змијоликост је често обележје разних чудовишта, која су по правилу противници људског рода.

У басмама од уједа змије код Источних Словена често се помиње *царица змија*, која лежи на Латир камену, на острву Бујану, на црном руну итд., и од ње бајалица тражи да повуче отров (практично да врати нечистог духа) из уједеног човека, или да нареди да то учини она змија која је у телу човека оставила отров.[418] Из овога се види да је змија

---

[415] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 421.

[416] Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на падинама Ваљевских планина*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 187.

[417] Властимир Станимировић, *Басме*, № 209.

[418] Николай Виноградов, *Заговоры, обереги, спасительныя молитвы и проч*, Живая старина, вып. III, СПб. 1907, стр. 64-71; Е. Ф. Карский, *Белорусы. Очерки словесности белорусского племени*, т. III, Москва 1916, стр. 76; Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, вып. V, Витебск 1891, стр. 107, 120, 122, 176-177; И. Сахаров, *Сказания русского народа о семейной жизни своих предков*, ч. I, СПб. 1836, стр. 69 и даље.

зло *женско божанство* схваћено можда као персонификација *земље*. Иначе, веза змије и земље основа је за извођење неких магијских поступака намењених добијању деце, за удају и женидбу и за здравље. Неке од тих поступака који се изводе 1. и 9. марта (по старом календару) у околини Скопља, описао је Миленко Филиповић.[419]

Змија је и магијско средство које се употребљава у лечењу различитих болести. По једном запису, „кад паднеш у велику бољу", треба извадити змији срце, осушити га и ситно сатрно попити у ракији.[420] Од болести „засип", у околини Лесковца као лек коришћена је змија ухваћена између Ђурђевдана и Ускрса или између Велике Госпојине и Крстовдана, коју су потапали у ракију да угине, а затим су је вадили а ракију давали болеснику.[421] Змија која је по леђима *црна* а по стомаку *бела*, ухваћена после заласка сунца и изласка месеца, спаљивана је без коже, и тај прах је коришћен „за дванаест ствари" (као заштита од мача, за изазивање наклоности супротног пола, кад се иде на суд итд.).[422] Кошуљицу од змије смука (змијин свлак) потапали су у воду, којом су после купана деца од грознице,[423] или су се над њом кадила (од страве и др.).[424] Ако се види змија пре Ђурђевдана и новчићем (цванциком) одреже јој се глава, када се кроз такву главу напије воде човек болестан од грознице, та болест ће га, по народном веровању, проћи.[425] Конац

---

419 Мил. С. Филиповић, *Култ змија у околини Скопља*, Miscellanea 1, Београд 1937, стр. 136-149.

420 Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNŽ I, 1896, стр. 12.

421 Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, 1958, стр. 691.

422 Тома А. Братић, *Народно лијечење. Из времена једне љекаруше из 1843. године*, ГЗМ XX, св. 3, 1908, стр. 349.

423 Миленко С. Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXXIV, 1972, стр. 217; Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, ГЕИ САНУ II-III, 1953-1954, стр. 578.

424 Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, knj. II, Vranje 1986, стр. 489; Srebrica Knežević, *Narodna medicina u selima Sirinićke župe*, Acta historica medicinae... II, 1, 1962, стр. 120.

425 Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNŽ I, 1896, стр. 11.

провучен живој змији кроз очи сматран је лековитим за болести „гуше".[426] Марама или пешкир бачени на сплет змија коришћени су за лечење „велике болести" (падавице)[427] или при тешком порођају.[428] За лечење падавице служио је и штап којим је ослобођена жаба коју је ухватила змија.[429] Змија је коришћена и у љубавним чинима за изазивање наклоности девојке према одређеном момку. Један од поступака налагао је да момак одсече змији главу, да метне у њу зрно жита и да то заједно посади у земљу. Кад жито никне и сазри, треба само једним зрном из тог класа додирнути жељену девојку, и она ће одмах заволети тог момка.[430]

По неким обележјима *змија* се може упоредити с *вуком* – она *излази* и *улази* у земљу, прелазећи *границу* два различито обележена простора (*под/на*), док *вук*, у хоризонтално схваћеном простору прелази границу *дивљег* и *социјалног* (*изван/унутра*). Покровитељица змија јесте *женско* божанство, док је господар вукова *бог - пастир*, који је у исто време и бог загробног света. Блискост између ове две животиње види се и из назива насталих као производ табуа: у јужној Србији, да јој се име не би спомињало, змија се зове „гадина", а вук – „гаднчина",[431]или у другим крајевима *змију* зову „каменица", а *вука* – „камењак".[432]

Фигуре настале комбинацијом *змије* и *петла* коришћене су као заштитно средство од нечисте силе (тзв. *геме*).

---

426 Dragutin Hirc, *наведено дело*, стр. 11; Ljudevit. A. Ivandić, *Pučko praznovjerje*, Madrid 1965, стр. 76.
427 Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 172-173.
428 Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, knj. II, стр. 459.
429 Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на падинама Ваљевских планина*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 170.
430 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 78, 100.
431 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 162-163.
432 *Речник српскохрватског књижевног и народног језика САНУ*, књ. IX, Београд 1975, стр. 159, 164.

Такве фигуре налажене су и на нашем простору.[433] По народном веровању на острву Цресу, постоји змија која има на глави кресту и кукуриче као *петао*. Она под језиком носи велики дијамант и ко се њега домогне, може му се испунити свака жеља.[434] У овој представи спојена су два „гранична" обележја – једно је по супротности *горе/доле*, а друго по супротности *блиско / далеко*, чиме су повезане две просторне осе, вертикална и хоризонтална. Кад би те две осе биле спојене неком подземном, замишљеном линијом, такав простор би имао облик троугла, који је иначе један од најраспрострањенијих облика у магији многих народа.

Код Срба је распрострањено веровање о *кућној змији* која се не сме убити, јер она доноси срећу и богатство укућанима.[435]

ЖАБА

Пошто *жаба* живи на граници копна и воде, као и на влажним и тамним местима, и она иде у ред тзв. „граничних животиња". Посебан митолошки значај придаје се жабама „сувачама", које се преко дана најчешће крију испод *камења*. Може се уочити низ подударања *жабе* и *камена* у изражавању митолошких садржаја. То подударање долази због сличног положаја у космичкој подели, пре свега у односу на земљу и небо.

Присуство табуа у регулисању односа *човека* према *жаби* указује да је ова животиња сматрана потенцијално опасном за човека, тј. да она може бити отелотворење неког опасног хтонског бића. У Височкој нахији у Босни пред децом се није смело говорити „жаба", већ је ова реч замењивана

---

433 *Абраксас-гема из Сарајева*, ГЗМ VII, св. 2, стр. 215-216.

434 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 179.

435 Јован Ђ. Зорић, *Народно веровање*, Караџић I, 1898, бр. 9-10, стр. 210; Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 500.

речју „баба".[436] У источној Србији (у околини Сврљига) постојала је забрана да деца додирну или убију жабу. Говорило се: ако дете убије жабу, умреће му мајка, а ако је додирује, да ће се она помокрити, и од тога оно може постати шарено по телу. У Црној Гори се веровало да ће умрети мајка ономе коме жаба преброји зубе. Такође се веровало ако неко жабу нагази да ће од њеног писка оглувети.[437] Веза између *жене* и *жабе* види се у бајкама у којима се жаба може претварати у девојку. И код Срба и код Бугара постојало је веровање да ће онај ко додирне жабу добити брадавице или чиреве по кожи.[438] Према томе, без обзира на могућу близину између човека и жабе, забрана *додира* међу њима указује на припадност различитим световима. Додуше, некад се додир може захтевати, али он је опет у циљу раздвајања. То је случај ако је, опет у бајкама, девојка зачарана и претворена у жабу, док је пољубац младића поново враћа у људско биће.

У Херцеговини се сматрало да жаба може да донесе болест стоци ако је „запахне". Такву болест називали су *жабина*, и њу су чобани лечили бајањем, које су називали „парање жабине".[439] Запажа се да је преношење болести именовано ознаком „запахне", на исти начин као и приликом *уједа змије*. То указује на блискост између ове две животиње у митолошком погледу, без обзира на њихову супротстављеност као живих бића (жаба је плен змији).

У околини Лесковца помоћу жабе откривали су крадљивца. Од осумњичених људи тражено је да пљуну *жаби* у уста, а затим су је стављали на усијани сач или у врелу

---

436 Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 195.

437 Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, СЕЗб LXXX, 1967, стр. 204.

438 Цветана Манова, *Народни лечебни практики с жаба в Пернишко*, Български фолклор X, кн. 4, София 1984, стр. 78; Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на народния музей, 24/39/, Варна 1988, стр. 165.

439 Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 253.

црепуљу. Сматрало се: ако је међу осумњиченима био крадљивац, и он ће се исто тако мучити као и та жаба.[440] По свему судећи, овде се жаби приписивала моћ „хватања" или „везивања" душе човека (лопова), што је сасвим спојиво с њеном хтонском обележеношћу. По жабама гатало се и о промени времена, па се таква врста назива *гаталинка* или *времењача* (то је мала жаба која борави на дрвећу).[441] Постојало је и веровање да се закопавањем жабе, која је пре тога стављана у хлеб, може изазвати суша. То се приписивало цигларима (којима је одговарало сушно време), па су им сељаци, да би „растурили" њихову магију, бацали у бунар крстове с гробља.[442] Ово веровање указује на везу између *жабе* и *мртвих*, што је и иначе основа горе поменутих табуа везаних за додир *човека* и *жабе*.

Близина жабе с демонском силом види се и по томе што се неке болести називају *жаба* (нпр. болест крајника), па се под овим именом терају на уобичајена места на која се иначе тера нечиста сила – шума, ливада, ватра, камен, река: „Пошла жаба по ливаде: / ако буде травара, / нек иде у траву; / ако буде шумара, / нек иде у шуму; / ако буде ливадара, / нека иде у ливаду; / *ако буде ватрара, / нека иде под ватру.*/ (...) Нека одмили, / нека отиде, / нек се изгуби, / *из живаца нека излази, / нек излази из живаца,* / из костију, / из главе, / из зуби, / из свакога зглоба, / из сваке надуе".[443] По аналогији, односно на принципу који важи у магији, да „слично изазива слично", заснива се поступак лечења болести грла тако што се распори *жива жаба* и веже за грло.[444]

---

[440] Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, 1958, стр. 530.
[441] *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, III, Београд 1965, стр. 208.
[442] Глиша Бабовић, *Оролик*, СЕЗб LXXVI, 1963, стр. 84.
[443] Милан Б. Кнежевић, *Прења на месецу. Нови записи народних умотворина*, Београд 1981, стр. 29-30.
[444] Драги Стефанија, *Македонски лечебник од XIX век*, Скопје 1985, стр. 42.

„Посредништво" жабе између човека и демонског света види се и из начина који се примењивао за лечење грознице у Левчу и Темнићу. Овде се човеку болесном од поменуте болести препоручује да ухвати *жабу камењарку* (која живи под каменом) и да је пољуби, па ће болест отићи од њега.[445] Значи и овде се уз помоћ жабе „остварује" раздвајање два света – људског и нељудског и успостављање поновног реда. У Бугарској су *жабе суваче* хватали и сушили под стрехом и у случају појаве болести код стоке стављали стоци у храну (пернишки крај). Према истом запису, као вид предохране од болести, прасићима је давана вода и којој је држана жаба.[446] По једном веровању из Левча, кашаљ се може излечити ако се пије вода у којој је угинуло „шаренотрбасто жапче које још није пропевало".[447] Овде се срећу, поред раније указаних магијских обележја жабе, још два: *одсуство гласа* (да се по аналогији изазове престанак кашља) и *шарен* изглед (који се обично везује за медијаторе).

Жаба је погодан „посредник" и у девојачким гатањима и прављењу љубавних чини. Девојка муслиманске вере у Власеници у Босни помоћу *жабе* чарањем је опчињавала момка на следећи начин: пошто умеси тесто и ногама га растањи, метне на њега живу жабу па је с два лескова штапића удари говорећи: „Зови ми тог и тог". Затим скине жабу с теста и искружи на његовој средини велики круг. Од тог искруженог теста направи за момка „масленицу", а кроз ону шупљину се гола провуче.[448] Да би дозвала момка да јој дође, девојка увече прометне *жабу* између ногу, а затим је запреће у *пепео огњишта* и поклопи сачем, дозивајући одређеном басмом момка. Чим се жаба *огласи* из пепела, девојка

---

[445] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 339.
[446] Цветана Манова, *Народни лечебни практики с жаба в Пернишко*, стр. 77.
[447] Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗб XVII, 1911, стр. 556.
[448] А. Шкаљић, *Чарања*, Архив Земаљског музеја у Сарајеву, бр. 3214,O-V.

је вади одатле, јер је то знак успостављене везе с момком.[449] Слично чарање девојке изводе с *три жабе* уочи петка.[450] У околини Крижевца, у Хрватској, момци су стављали жабу *краљевчицу* или *божју жабицу* у мравињак да јој мрави поједу месо. Кост која је остала од жабе везивали су у марамицу, и њој је приписивана моћ да се њоме може зачарати свака девојка да пође за тог момка, ако је додирне тим завежљајем.[451] По истом извору, ако се тај завежљај спали и пепео од тога жена попије, „она ће занети". Момак се могао приволети на љубав ако се намами да прође између *две кости жабе* коју је за ту прилику девојка испекла,[452] или ако се закачи кривом жабљом кости узетом од оне жабе која је стајала 40 дана у мравињаку.[453]

Уз посебне услове од *жабе* се могу правити и хамајлије. У околини Призрена за ту сврху вађена је *жаба* из убијене *змије* и стављана у посебну врећицу. То се називало „црниче" и стављано је детету испод јастука да га чува од вампира.[454] У рудничком крају у Србији као вид хамајлије служила су *3 црва* извађена из *жабе* и ушивена у одело.[455] На острву Хвару деци у повоју стављане су фигурице *жабе*, *зеца* и *змије* израђене од сребра или злата.[456]

ДАЖДЕВЊАК

За *даждевњака* се везују слична обележја као и за *жабу* и *змију*. То је животиња *влаге* и *тамних* места. У дурмиторском крају у Црној Гори „планинке" не воле да им

---

449 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Београд 1985, стр. 51.
450 Милисав Мијушковић, *наведено дело*, стр. 50-51.
451 Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, стр. 24.
452 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 69-70.
453 Милисав Мијушковић, *наведено дело*, стр. 71.
454 Милена Михајлов и Љубица Михајлов, *Народно лечење на подручју Паштрика, Коритника и Шар-планине (околина Призрена)*, Народна здравствена култура у Србији, св. 6, Београд 1985, стр. 50.
455 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 213.
456 Тихомир Р. Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 213.

даждевњаци и *жабе* прилазе колиби, јер сматрају да се од њихове близине *квари помузено млеко*.[457] Пошто млеко припада опозицији *горе*, јер оно носи обележје *белине* и култне чистоће, онда је јасно зашто се оно штити од животиња које припадају опозицији *доле* и сматрају се *недодирљивим*, тј. нечистим.

У околини Жепча, у Босни, *даждевњак* је стављан деци на јастук као вид заштите од злих утицаја.[458] Такође у Босни, људи које боле леђа отпасивали су *појас* и стављали на земљу да преко њега пређе *даждевњак*. У неким случајевима пуштали су даждевњака да пређе и преко оболелог тела.[459] У Неготинској крајини се веровало да женско, ако идући кроз шуму нађе даждевњака, треба да га метне у недра, јер ће тиме добити способност да лепо везе.[460] Очигледно, даждевњак као „доња" животиња добија обележја „спроводника" нечисте силе, а његово присуство у хамајлијама заснива се на стварању лажне слике, по којој се место и особа која се ту налази представљају као нечисти и тиме се избегава непријатељство демонског света.

ПУЖ

Пуж је, исто тако животиња *влаге*, а његово излажење и улажење у своју кућицу може да симболизира смрт и поновно рађање. Његови рогови асоцирају бика, па и он, исто као и бик, може бити схваћен као отелотворење душе покојника. Зато нарочити значај добија *први виђени пролећни пуж* или, пак, пуж виђен уочи *Ђурђевдана*. У источној Србији бајалица таквог пужа додирне са три средња прста и каже: „Како се тргне у пужа рог, тако да тргне и оток у вимену", да

---

457 Љубомир Боровић, Исак Калпачина, *Не ваља се. Народна вјеровања у дурмиторском крају*, Расковник XVI, бр. 61-62, стр. 48.
458 Ljudevit A. Ivandić, *Ričko praznovjerje*, стр. 76.
459 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 190.
460 Дим. Ђ. Димитријевић, *Нека веровања и обичаји у Неготинској крајини*, Карацић III, 1901, бр. 12, стр. 236.

би касније, у току године, понављала басму приликом лечења отока на вимену код стоке.[461] Од пужа неке бајалице спремају и посебно магијско средство којим се служе приликом бајања. У неким крајевима Словеније постојало је веровање да ће брадавице нестати ако се намажу слином *црног пужа*, и при том се каже: „Брадавица, изгини, / полж те слини!"[462] Пошто је лечење брадавица често везано с *младим месецом*, претходни поступак се може тумачити и као успостављање паралелизма с месецом – јер и пуж и месец показују и скривају рогове. Пуж се може асоцирати и са демонским изазивачем болести зуба, који се према апокрифним заклињањима *од нежида* схвата као *зао црв*. Зато се у Корушкој (у Мезишкој долини) препоручује да се уочи Јурјева држи у устима *црни пуж*, као облик предохране од зубобоље у току године.[463] По савету из једне лекаруше, када боли зуб, треба истуцати *црног пужа голаћа* и привити на образ наспрам болесног зуба.[464] Пуж може бити прихваћен као симболичка замена и за неке друге болести. Тако, у Словенији (на Лужи испод Пеце), код деце су лечили *килу* тако што би располовили *црног пужа* и једну половину ставили на килу, а другу половину би обесили о *брезу* (ако је болесник дечак), а ако је девојчица онда на *бор*. Сматрало се да ће кила нестати када се пуж на дрвету осуши.[465] У неким крајевима у Србији малој деци су ушивани на капицама *пужићи*, као вид заштите од урока.[466] Ношење ушивених пужића заснива се и на додатној симболици коју носи *спирални облик* пужеве кућице. Пошто се од дна према отвору она спи-

---

461 Милисав В. Лутовац, *Сточарство и сточарски живот на Бељаници, Кучају и Ртњу*, ГЕИ САНУ IX-X, Београд 1961, стр. 25-26; Милан Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Просвета, Београд 1984, стр. 102.

462 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, Ljubljana1964, стр. 214-215.

463 Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр. 133.

464 Ante Ujević, *Ljekarša fra Šimuna Gudelja Imočanina*, Kačić, br. 3, Šibenik 1973, стр.127.

465 Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр. 161.

466 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, 1938, стр. 213.

рално шири, може се асоцирати, с једне стране, с *месецом*, који се пуни, а с друге, с *вихором*, коме се, како је напред наведено, придаје посебно магијско значење.[467]

КОРЊАЧА

Корњача је животиња *земље* и *воде*, која се по симболичким обележјима не удаљава од *жабе* и *пужа*. Позната је и под називима *жаба* и *жабожељка*. И она је погодна за улогу „спроводника" болести и чини, или је пак њихова симболичка замена. У околини Лесковца приповедало се да је баба бајалица „набајала" корњачу и намазала је изметом, а онда је „послала" човеку чија је жена магијским путем одузимала млеко туђој стоци, и она му ушла у кацу пуну сира. Човек је морао тај сир да баци.[468] У Македонији се отечена места на врату, или заушке, називају *желка*. Иначе, *желка, жељка, желва* јесу стари, индоевропски називи за корњачу и срећу се у више словенских језика. За лечење поменутих отеклина коришћене су *корњачице*. У Кратову су таквом корњачом три пута додиривали оболело место на врату, а затим су је стављали у димњак, говорећи: „К'ко се овај *жеука* суше, / т'кој да се осуше и мојата гуша!"[469] Такође у Македонији, у Железнику, болесници од поменуте болести носили су на врату о концу мртву *корњачицу*.[470] У Јадру се за лечење великог кашља препоручивало болесницима да пију чорбу од куване *корњаче*, спремљене на *живој ватри* изведеној од липовог дрвета.[471] На Косову (у Подрими) женама којима се „не држе деца" саветовано је да умоче руб своје кошуље у крв *водене корњаче* и да попију

---

467 Ц. К. Купер, *Илустрована енциклопедија традиционалних симбола*, Просвета – Нолит, Београд 1986, стр. 154.

468 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 382.

469 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 356.

470 Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник*, Македонски фолклор XX, бр, 39-40, Скопје 1987, стр. 119.

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

мало те крви.[472] У истом крају, деца која тешко оболе носила су ушивену у одећи сасушену *крв корњаче*.[473] У Босни (Цазин, Власеница) ради припремања хамајлије закопавана је корњача у мравињак, па кад јој мрави поједу месо, узимали су комадић *доње коре* (оклопа) и то носили под *левим пазухом* као заштиту од злих утицаја.[474] У околини Сврљига живу корњачу држали су у помијама у којима се хране свиње, као предохрану од болести.[475]

Корњача је, поред осталог, животиња за коју се везује *дуговечност*, па се у космогонијским митовима приказује и као ослонац света. Та њена одлика можда је подстакнута и самим њеним обликом, јер она кроз *доњу* и *горњу корубу*, те уз средишњи део њеног тела исказује *троделност света* – подземно, надземно и небо. Као дуговечна, земна и космогонијска животиња, она може бити уведена у тајну познавања чудотворне биљке, којом се сваки затвор (брава) може отворити. У околини Сврљига постоји веровање да човек може доћи у посед те биљке уз помоћ корњаче. Потребно је у шуми зазидати њена јаја, или младунце, тако да корњача не може до њих доћи, па ће она пронаћи и у устима донети биљку *расковник*, од које ће се тај зид отворити.[476] У Бугарској се веровало да једино корњача може открити која се жена бави мађијарством. Када жене виде први пут корњачу у пролеће треба да распростру своје појасеве – преко којег појаса пређе корњача – то је мађијарка. Јаја корњаче служила су за „рушење" мађија.[477]

---

[472] Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, стр. 578.
[473] Видосава Николић, *наведено дело*, стр. 578.
[474] Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 204.
[475] Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, Београд 1965, стр. 61.
[476] Јован Туцаков, *наведено дело*, стр. 67.
[477] Анани Стойнев и др., Българска митология, Енциклопедичен речник, София 1994, стр. 179.

КРТИЦА

По једном тумачењу, постоји етимолошка сродност између староиндијске ознаке за „корњачу" – *kīrmā-ḥ* и летонске ознаке за „кртицу" – *kurmis*, односно литавске *kūrmis*.[478] У прилог митолошке сродности може се навести податак да се обољење вратних жила, поред назива *жељка*, још назива и *кртињак* или *кртељак*.[479] Сагласно овом називу, у јужној Србији забележен је и магијски поступак лечења ове болести на *кртичњаку*. За ту прилику скувају 40 зрна кукуруза и нађу исто толико кртичњака. Болесник сваким зрном додирне оболели део тела и забоде то зрно у кртичњак. Од свих кртичњака узима се помало земље, па се од дела те земље направи 40 ваљушака, које болесник прогута у току 40 дана, а од остале земље при гутању ваљушака баца помало преко себе.[480] Занимљив је магијски поступак у лечењу ове болести који је спровођен у Бугарској, у Шумену (овде се болест назива „къртичата болест"). Бајалица одлази увече после заласка сунца у туђ посед где има 3 или 9 кртичњака, и ту, поред сваке гомилице ставља црвен конац и узима мало земље говорећи: „Добър вечер, шем да ти земем постелката, завивката и възглавницата, че ми са дошли гости и няма къде да ги туря да спят". Узета земља ставља се испод јастука болесника да на њој преспава, па се други дан враћа на кртичњак.[481] У североисточној Бугарској чиреве су лечили тако што су их гребли *ноктом десне ноге кртице*, која је убијена између празника Ускрса и Ђурђевдана.[482] По

---

478 Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. В. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси 1984, 533.

479 *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, САНУ, књ. X, Београд 1978, стр. 675.

480 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, 1958, стр. 690.

481 Рачко Попов, *В подземния свят на къртицата*, Етнографски проблеми на народната духовна култура, т. 3, София 1994, стр. 184.

482 Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на Народния музей 24/39/, Варна 1988, стр. 164.

истом извору, чиреве су гребли и црнокорастим ножем, уз ритуални дијалог: „Какво режеш?" „Кьостобек". После тога бајалица забада нож у *кртичњак* и тамо га оставља.[483] У Славонији болесницима од жутице саветовано је, у циљу оздрављења, да мокре на *кртичњаку*.[484] У бољевачком крају у Србији гушобољу су лечили привијањем земље са *кртичњака* на грло, која је пре тога поквашена болесниковом мокраћом.[485] У Словенији (Бела Крајина) лечили су брадавице земљом из свежег *кртичњака*. За време младог месеца пет пута су трљали брадавице том земљом говорећи: „Како пришло, тако прошло!"[486] На Косову су земљу са кртичњака посипали унакрст преко стоке када се разболи „од срца".[487]

По свему судећи, *кртичњак* се јавља као пут у хтонски простор, а тиме је и отворена могућност да се залутала болест, схваћена као демонско биће, врати на своје место. Да се кртичњак може повезати с вратима покојника, говори и податак да се гомила земље на гробу, хумка у неким крајевима назива и *кртињак*.[488] У том смислу илустративна је и загонетка за кртицу и кртичњак: „На онај га свет косим, а на овај га денем".[489] Древност представе о *кртичњаку* потврђује изглед светилишта бога – лекара Асклепија у Епидауру, које је било изграђено у виду кртичњака. По неким тумачењима, и само његово име било је у вези са једним од назива за *кртицу*. Ова животиња је била и атрибут староиндијског бога лечења Рудре.[490] Сличност с *кртичњаком* показује *мравињак*,

---

483 Лидия Петрова, *наведено дело*, стр. 164.
484 Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 163.
485 Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 227.
486 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 217.
487 Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, стр. 582.
488 *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, САНУ, књ. X, Београд 1978, стр. 676.
489 Тих. Р. Ђорђевић, *Српске народне загонетке из пиротског округа*, Караџић I, бр. 7-8, 1899, стр. 154.
490 Т В Гамкрелидзе, Вяч. В. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси 1984, 532-533.

а такође и *шупљи камен*. Сви ови магијски и митолошки обележени отвори могу се довести и на ниво симболизма *вулве*.

Пошто носи изражено хтонско обележје, *кртица* је погодна и за изражавање одређене симболике у *љубавним чарањима*. Будући да је овде један од захтева да се изазове наклоност супротног пола најчешће исказана речима „да иде као слеп за неким" – онда је „слепост" кртице погодно обележје за стварање одговарајућег паралелизма. По једном од тих поступака, девојка ухвати *кртицу*, одсече јој ноге и везавши их унакрст стави их жељеном момку у џеп.[491] Други поступак се заснива на „прогледавању" момка кроз отвор на *срцу кртице*, које је девојка пробола вретеном. При томе девојка говори: „Као што је кртица слијепа, онако и ти (по имену) за мном заслијепио".[492]

Као и друге хтонске животиње, и кртица може бити коришћена за амајлије. У Метохији, жени којој умиру деца саветовано је да ушије у одећу детета *ножицу кртице*.[493] У Гружи су мајке ушивале деци на капице *шапу од кртице*, као заштиту од урока.[494]

МИШ

Постојање *мишјих празника* у оквиру круга календарских обичаја указује да се овим животињама придавао одређени култни значај који је с правом повезан с култом покојника.[495] Шире паралеле о митолошкој улози миша даје

---

491 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Београд 1985, стр. 59.
492 Милисав Мијушковић, наведено дело, стр. 64-65.
493 Милорад Радуновић, *Остала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 323.
494 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, 1938, стр. 212.
495 Веселин Чајкановић, *Два празника из животињског култа*, Глас СКА CLIII, Београд 1933, стр. 27-36.

В. Н. Топоров у свом раду о музама[496] Да *миши*, као „доње" животиње, могу отелотворавати душе покојника, чини ми се да потврђује и начин њиховог магијског превођења у кућу другог човека, или у поље или у шуму. За овај поступак у источној Србији је коришћен *прут којим је орач терао волове на орању*. Овим прутем човек је уочи среде или петка обилазио места у свом домаћинству где је било мишева, бодући њиме и говорећи: „Беж'те поганци, / беж'те поганци / (...) ви да идете у комшилак код (име) / (...)/. Овде нема шта да једете, / овде нема шта да пијете, / овде ће да погинете (...)". После тога човек је излазио из свог дворишта носећи прут и мамећи мишеве да иду с њим: „По мен'те поганци, по мен'те..." Онде где тај човек баци штап, сматрало се, сутрадан ће тамо прећи сви мишеви.[497] Раније је указано да се покојници могу јављати и као волови, о чему сведоче и бајања од града, а у примеру магијског превођења мишева, употреба истог средства – штапа, ове две животиње доводи у неку везу. Вероватно се ради о могућности да се у њиховом лику могу појављивати нечисти покојници, који имају демонска обележја. У Турековцу код Лесковца момци и девојке су истеривали мишеве на Мистровдан или Мишоровдан, 9. новембра. За ту прилику на конопљаном стаблу натакну љуту паприку, па с тим иду од собе до собе у свим зградама и изгоне мишеве говорећи: „Ајте поганци, ајте поганци!" Када прођу све зграде, узму спремљен хлепчић за „испраћај" мишева и један снопић конопље и ћутећи оду насред села. Тамо од конопље заложе ватру, а хлепчиће преломе и поједу.[498]

---

[496] В. Н. Топоров, *Μοῦσαι „музы": соображения об имени и предыстории образа (к оценке фракийского вклада)*, Славянское и балканское языкознание, Москва 1977, стр. 52-75.

[497] Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, Београд 1965, стр. 42.

[498] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 394.

У једном зборнику апокрифних молитава налази се занимљиво заклињање „када миши почну жито јести", у коме се они плаше захтевом Соломона који тражи хиљаду мишјих кожа:[499]

> Чоуите горы и брьда и міши сего мѣста!
> кре хѡкѥ Соломѡнь царь просить телѡсь. рекь
> тисѹчь міші́ихь мѣховь. да или телѡсь даите,
> или бѣжыте ѡть мѣста сего гадове. проклинам·
> ви ·кд· свещенникы, кои лїтоургїсаю богоу· светь,
> светь, светь.

Уз молитву указано је и на начин како треба свештеник да се понаша: када дође на њиву где има мишева, да обуче ризу и да освети воду у суботу пре изласка сунца „и да викне заповедним гласом говорећи молитву ову".

По једном предању из Истре, у човека који је био скривени „штригун" (који навлачи град и прави другу штету), док је спавао у уста му је ушао *миш*, који је био његова *душа*.[500] У дурмиторском крају није се звиждало у кући да се не би котили и купили мишеви (иначе, по веровању, на звиждање се скупљају разни демони).[501] У Скопској котлини се сматрало за лош предзнак ако човеку уђе миш у одело или му начне одело у ковчегу.[502]

СЛЕПИ МИШ

Ниједна животиња није у тој мери заступљена у љубавним чарањима као *слепи миш*. У Зборнику М. Мијушковића, где су сабрана љубавна гатања и чини наведено је 13

---

499 Vladimir Kačanovskij, *Apokrifne molitve, gatanja i priče*, Starine XIII, ЈАЗУ, Загреб 1881, стр. 159.
500 Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, стр. 145-146.
501 Исак Калпачина, Љубомир Боровић, *Не ваља се... Народна веровања у дурмиторском крају*, Расковник XVI, 1990, бр. 61-62, стр. 44.
502 Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 500.

магијских поступака у којима се употребљава слепи миш.[503] Сви се они могу свести на неколико група. Најчешћи је захтев да момак *поједе* део слепог миша, па ће, како се каже „ићи као слеп за девојком која му је то дала". Различити су начини да се то учини: девојка откида крила слепом мишу, спаљује га и део пепела ставља момку у кафу (бр. 91); коље слепог миша и намазавши бомбоне његовом крвљу даје их момку да једе (бр. 119); пржи утробу слепог миша уваљану у мрве или брашно с јајетом и то даје момку да поједе (бр. 120); жена даје човеку да окуси од слепог миша, затим слепчеву погачу и парче заборављеног хлеба у воденици (бр. 209); жена пече слепог миша испод сача, самеље га и даје човеку у кафи (бр. 215). У једном случају момак ставља девојци у кафу истуцаног слепог миша и рака, који су стајали закопани у земљу у овнујском рогу 40 дана (бр. 165). Опчињавање слепим мишем изводи се и његовим обношењем: девојка закоље слепог миша сребрном паром и на Ђурђевдан га обнесе око момка (бр. 89); просци крадом обнесу слепог миша око куће девојке коју просе (бр. 180). Неки поступци заснивају се на *додиру* слепим мишем: девојка намаже одело момку крвљу слепог миша и родином машћу (бр. 118); удари га завежљајем у коме је слепи миш који је заклан ексером (бр. 90), стави му слепог миша у џеп (бр. 93). Помиње се и поступак „прогледавања" (девојка закоље слепог миша сребрном паром, пробуши му десно крило и кроз тај „отвор" прогледава момка – бр. 92). Среће се и магијски поступак који се може означити као *растављање – пролажење – састављање*: девојка одреже слепом мишу главу дукатом, који је неком остао од мираза, растави му вилице и стави их сваку на по једну страну пута где ће момак проћи. Кад момак *прође*, она *састави* вилице, свеже их црвеном свилом и укопа испод прага или огњишта (бр. 127).

У Скопској котлини постојало је веровање да се осушеним слепим мишем и „мочуром" од липсалог коња може

---

[503] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Београд 1985.

излечити полна немоћ код мушкарца (тзв. „везаност"). То се стави у воду коју „везани" мушкарац пије.[504] На Косову, ко болује од „засипа" (сипње), препоручивано је да ухвати *љиљка* (слепог миша), да дуне у њега и да му пљуне у уста, па ће се ослободити те болести.[505] Овде се слепи миш јавља као „спроводник" болести, а таква улога је придавана и неким другим „доњим" животињама. Оправдано је очекивати да слепи миш може бити и саставни део хамајлија. Потврда за то је податак из Ђевђелије, где се крило или глава слепог миша ушивала у троугласту платнену кесицу и носила обешена о концу. И кесица и конац били су намазани воском.[506]

Пошто у свом изгледу повезује *миша* и *птицу*, живи у пећинама и другим тамним местима, а уз то је активан *ноћу*, слепи миш на најбољи начин представља отелотворену демонску силу. Он као да излеће и враћа се у земље, која му отвара врата. Зато је он и њен гласник, па свака веза с њим у исто време може бити и додир са земљом као Великом Мајком, покровитељицом свег рађања. Управо девојке опчињавајући момке теже рађању, па се зато преко слепог миша и обраћају за помоћ својој покровитељици. У ренесансној иконографији слепи миш се сликао уз Артемиду, богињу лова и плодности, али и чарања.

ЈЕЖ

Јежу је у традицијској култури придаван велики значај. На то упућују веровања и предања, те многе игре које су изводила деца или младеж о Ускрсу или другим празницима, а у којима се главна личност поистовећује с јежом. И саме те игре називале су се *јеж, јежа, јежање*.[507] Иначе, у овим

---

[504] Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 527.
[505] Видосава Николић, *Прилози из народне медицине у Подрими*, стр. 578.
[506] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, 1938, стр. 212.
[507] *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, САНУ, књ. VIII, Београд 1973, стр. 687-689.

играма најчешће играчи изазивају гнев и подстичу на агресију лице које представља *јежа*, ругајући му се да је *женско*, што упућује на то да је јеж сматран остварењем мушког принципа. Вероватно да то долази по обележју *бодења* и непријатељства према *змијама*. Према етимолошким тумачењима име ове животиње и потиче од прасловенског назива за змију **ǫžь*, тј. он је, као производ табуистичког именовања, означаван епитетом „змијски" (прасл. **ezĵo-* долази од индоевропског **eĝh(i)-*).[508] Митолошка представа о јежу носи у себи амбивалентност. То се може уочити и из два предања везана за ову животињу. По етиолошком предању јеж је настао из *вражје косе* коју је он оставио на облици (биљи) за цепање дрва, а по космогонијском предању он је спасио свет, јер је зауставио магарицу на којој је сунце пошло у свет да се жени, што би изазвало рађање нових сунаца и тиме би свет био спаљен.[509] Као териоморфна животиња, поред осталог и због прождирања змија, јеж може бити уведен и у тајну живота и смрти. По бугарском веровању, када остари, јеж проналази посебну траву од које поново постаје млад.[510] Сагласно овоме, по српским предањима он, као и корњача, да би отворио своје зазидане младунце, проналази и доноси чудотворну биљку *расковник*.

Јеж може бити и замена за човека коме се припрема магија да умре. Према подацима из околине Трнова у Бугарској, постојало је веровање да се може изазвати лагана смрт човека ако се у његово огњиште закопа *живи јеж* затворен у нови *глинени суд* који је поклопљен затварачем од *бачве* и увезан *црвеном марамом*.[511] У Херцеговини, пак, да би се

---

508 *Этимологический словарь славянских языков*, вып. 6, Москва 1979, стр. 37.
509 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I, стр. 293.
510 Алеко Томов, *Животните в българско народно творчество*, София 1945, стр. 72.
511 Ц. Гинчев, *Баяния от Търновско*, СбНУ II, 1890, стр. 172.

одагнале чини од стоке, закопаван је у тору живи јеж, испод кога су стављали шест или девет јаја.[512]

У више басама јеж се јавља као активно лице, где углавном добија улогу противника нечисте силе: „Кашаљ, чујеш, / каже јеж, да путујеш. / Јеж је дао мени лика, / не смеш бити код човика – болесника. / На тебе су дошли јежи, / иди, кашаљ, ма куд бјежи..."[513] „Пошла бодежова мајка да боде, / па ју сретла јежова мајка, /те не дала бодежу да боде. / Сту, уступи!"[514] Или пак он одводи нечисту силу на цареву свадбу, па се враћа без ње: „Заженил цар сина / па пратил јежа / да зове (Маркови) бодежи. / Јеж дош'л, / бодеж остал на цареву свадбу".[515] У једној басми јеж се изједначује са изазивачем болести пробадања „бодежом", па се ова два бића јављају у истој улози непријатеља људи. Можда то долази и од грозничавог стања које се може именовати као „јежење". У тој басми људи са оштрим оруђима уништавају „јеже" и „бодеже": „пошли по друм јежи и бодежи, / па ји' сретли ћиримиције, рабаџије; / сас сећире, сас косе и' исекоше, / па по трње нађитише. / Пошла мати јежева и бодежева, па тражи своји синове, јежи и бодежи: / – Ћиримиције, рабаџије, видосте ли / моји синови негде, јежи и бодежи? / – Ми срето'мо твоји синове, јежи и бодежи, / срето'мо и сасекомо..."[516]

Поједини делови (органи) јежа употребљавају се у народној медицини за лечење „живих" рана и других болести. Срце од јежа ушивано је у појас као амајлија „од злих

---

512 Љ. Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 251.
513 Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 160.
514 Јеремија М. Павловић, *Српске народне песме – женске*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 98, стр. 34.
515 Властимир Станимировић, *Басме*, Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325/13, № 58.
516 Властимир Станимировић, *наведено дело*, № 170.

душа".[517] У рудничком крају уз *јежево срце* у амајлију се стављао нокат од *курјака* и лук никао кроз *змијину главу*.[518]

ЛАСИЦА

Из прегледа веровања и обреда везаних за ласицу које у својим радовима дају Тихомир Ђорђевић[519] и Александар Гура[520] може се уочити да и она припада групи „доњих" животиња и да носи хтонске атрибуте. Сматра се да је осветољубива животиња која може човеку да затрује јело својим отровним дахом или пљувачком. Зато се и назива еуфемизмима: невестуљка, невјестица, невјеска итд. Веровање да је она осветољубива било је основа за стварање формула којима су је људи подстицали против мишева. Довољно је било рећи: „Невестуљке, наши ти миши прете да ће ти уши изгризу", па ће она, по веровању из околине Сврљига, гонити мишеве.

ТЕКУНИЦА

У народној медицини североисточне Бугарске помиње се и ретка животиња – текуница. Овде се за лечење од „магареће кашља" препоручује њена крв. За ту сврху потребно је „златним ножем" одрезати текуници главу и давати деци да пију њену крв помешану с водом.[521]

---

517 Сава Н. Семиз, *Неколико народних гатања*, Босанска вила XVI, Сарајево 1901, стр. 185-186.

518 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, 1938, стр. 195.

519 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. I (јазавац, стр. 289-292; ласица, стр. 296-302)..

520 А. В. Гура, *Ласка (Mustela nivalis) в славянских народных представлениях*, Славянский и балканский фольклор, Москва 1981, стр. 121-138.

521 Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, стр. 167.

ВИДРА

У Македонији, у околини Ђевђелије, сматрало се да ће породиља бити заштићена од *сенке* (пороћајног демона) ако у одећи има ушивено јаје или месо видре.[522]

СЛЕПО КУЧЕ

Животни простор који заузима слепо куче скоро је једнак кртичином, затим сличности у начину живота и изгледу, одређују и близак симболизам ових животиња. Почетком овог века забележен је начин лечења шкрофула у Поморављу посипањем рана прахом, који је добијен од сагорелог и раније осушеног слепог кучета.[523]

Водене животиње

Животиње чије је станиште *вода* могу се доводити у везу с нечистом силом, која се често у бајањима и тера у воду. Од таквих животиња у народној магији најчешће се помињу *рак* и *риба*, па се и оне придружују тзв. „доњим" животињама.

РАК

У једној басми „од подљута" као узрочник болести означен је *рак*, који је представљен као зло биће које човеку наноси бол бодући га својим копљем: „Пош'л рак сас зелен маздрак, / па ударил (Виду) по (руку); / па се расевала рана..."[524] И у басми „од грознице" *рак* је персонификован и позива човека на своју свадбу, а он му шаље као замену за себе своју болест: „Рак се жени у води, / мене зове у сватове. / Ја

---

[522] Стеван Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗб XL, 1927, стр. 111.
[523] Ч. О. Стевановић, *Медицински обичаји у Срба*, Карацић III, 1901, бр. 8-9, стр. 169.
[524] Властимир Станимировић, *Басме*, № 160.

не могу да идем, / већ му шаљем грозницу / и лукову главицу".[525] По једној лекаруши лек од срдобоље се справља тако што се живи рак сагори и његов прах се саспе у ракију, коју треба болесник да пије.[526] У Босни и Херцеговини за лечење „огњуштине" (врста тифуса) препоручивано је превијање истуцаних живих ракова по табанима и рукама болесника.[527]

РИБА

Рибама се у бајањима може придавати улога одношења болести. Тако је код Васојевића у Црној Гори постојало веровање да се жутица може излечити ако болесник неко време гледа у живу *пастрмку*, стављену у калаисани суд, коју касније треба вратити у исту реку и, по могућности, на исто место.[528] У завршници једне басме болест „издат" упућује се у воду, да буде с рибом: „Ако си водени, / с *рибом* у воду да идеш..."[529]

Инсекти

У круг „доњих" животиња улазе и мрави, бубе, глисте и црви. Њихов удео у извођењу народних бајања није превелик, али и таква присутност употпуњује слику симболичког схватања животињског света у одређеној култури.

---

525 Б. У. М., *Српске народне басме. У Срему их скупио и описао...*, Матица V, бр. 15, Нови Сад 1870, стр. 358.
526 Александар Гаон, *Чудесни лекови средњег века*, Београд 1987, стр. 87.
527 I. Zovko, *Narodno liječništvo. Bolesti i lijekovi po Bosni i Hercegovini*, ZNŽ I, 1896, стр. 274.
528 Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, Различита етнолошка грађа, СЕЗб LXXX, 1967, стр. 200.
529 Ј. Миодраговић, *Нардна педагогија у Срба, или како наш народ подиже пород свој*, Издање Задужбине Ил. М. Коларца 150, Београд 1914, стр. 212.

МРАВИ

Најзначајнију улогу међу инсектима имају *мрави* и то због посебног значаја који на просторном коду имају њихова станишта. Осим тога, организован живот мрава, њихова бројност, велика покретљивост и „ратничка" својства могу се упоређивати с људским колективом. Такође је важна њихова способност уједања и испуштања киселине. У неким староиндијским митолошким текстовима мрав је атрибут Громовниковог противника, и на тај начин се може јавити као зооморфни класификатор у оквиру две супротстављене космичке зоне – супротну зону може представљати *орао* или *соко*.[530]

На просторном коду *мравињак* се схвата као *улаз* у подземни свет, па ту треба и тражити смисао обичаја у Индији да се за време задушница хране мрави.[531] На исти начин могу се тумачити и обичаји код Срба и других народа: да се за време сточарских празника одређени обреди усмерени на очување и умножавање стада обављају и на мравињаку. Главно је било да се преко тог отвора оствари веза с богом стоке, мада су људи то осмишљавали да се тиме исказује жеља да стока буде бројна као мрави. Сличну симболичну улогу мравињака може да има *огњиште*,[532] као и неки отвори на земљи, као што су *извор, бунар, пећина, шупљи камен* итд. *Мрави* и *мравињак* могу се тумачити као додир *мушког* и *женског* принципа; док су мрави атрибут бога подземног света, мравињак се може схватити и као вулва земље. Овакво тумачење може се илустровати једним обредом из

---

[530] В. Н. Топоров, *Сравнительный комментарий к одному мотиву древнеиндийской мифологии. Индра-муравей*, Древняя Индия. Историко-культурные связи, Москва 1982, стр. 332; *Да услышат меня земля и небо. Из ведийской поэзии.* Пер. Т. Я. Елизаренковой, Москва 1984, стр. 143, 237.

[531] В. Н. Топоров, *Муравей*, Мифы народов мира II, Москва 1982, стр. 181-182.

[532] Н. И. и С. М. Толстые, *Заметки по славянскому язычеству. Вызывание дождя в Полесье*, Славянский и балканский фольклор, Москва 1978, стр. 124-125.

Хомоља, који изводе супружници да би добили децу: они имају однос на *живом мравињаку*, и за то време гласно говоре: „Рите, подрите, црни мравићи, да и ја родим!"[533] Такође, по истом извору, жена која жели да роди мушко дете проналази у шуми мравињак, који до тада није видела, узима с њега мало *земље* и *брлога* и са тим умеси погачу, коју испече и крадом поједе. У кругу овакве симболике иде и поступак *бацања мравињака* које чини девојка на Ђурђевдан да би се удала. Пре би се овде радило о симболичком „разваљивању вулве" него о мотивацији која је исказана у вербалном делу овог обреда речима „мравињак на кућу, а сватови у кућу!"[534] По присутности и боји мрава у рупицама које на Ђурђевдан копају девојке врши се гатање да ли ће се те године удати и какав ће младожења бити (момак или удовац).[535]

У Словенији мравима су лечили брадавице: за време пуног месеца такну руком мравињак и мраве који се ухвате на руци згњече и њима трљају брадавице.[536] У народној медицини код Пољака постојао је и начин лечења грознице мравима. За ту прилику се донесу мрави из шуме и ставе у нови лонац, а затим налију воде у њега, поклопе га и кувају. У исто време на ватри распаљују камен „међаш", па кад се и он ражари, на њега су сипали лонац с мравима, и покривши се, над њим се парили.[537]

БУБЕ

Многе болести у телесном погледу замишљане су као *бубе* или *црви*. То се види и из назива више болести које су означене именом „буба", мада је то и једна врста еуфе-

---

533 Сава Милосављевић, *Обичаји народа српског из среза хомољског*, СЕЗб XIX, 1913, стр. 85, 86.
534 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Београд 1985, стр. 74.
535 Милисав Мијушковић, *наведено дело*, стр. 37.
536 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 214.
537 A. Wiśniewski, *Lecznictwo ludowe*, Wisła V, Warszawa 1891, стр. 642-643.

мистичког именовања. Тако, кад дете боли стомак каже се да „има бубе" или „бубине"; отечене и загнојене заноктице на прстима, затим мехуре на деснима око зуба, као и болест рак, такође се називају „буба".[538] замишља се да и једну врсту главобоље изазивају „бубе", које је неко чарањем упутио на одређеног човека, што се види и из почетног дела басме која се изговара приликом лечења те болести: „Напрат напратинов напратио бубе / на главу нашега (Станоја) / да му крв пију, / да му мозак једу, / да му живот узму..."[539] Једна бајалица из околине Сврљига говорила је да она зна бајањем да истера бубе из главе човека и оне тада „излазе на нос".[540] Очигледан је и еуфемизам у обраћању болести изразом „медна бубо": „Усту, уступи, блага рано, / *медна бубо!*"[541] По тој основи и *змија* се у неким крајевима Србије назива *бубача, бубачина, бубина.*

У два међусобно удаљена краја, у Херцеговини и у јужној Србији, забележен је истоветан начин лечења беснила једењем *бубе*, коју називају „буба бјесуља" или „бесна буба". Кад се нађе таква буба, према веровању, треба је заклати сребрном паром и чувати је у јечменом, односно пројином брашну. Према запису из Херцеговине, ако је човек у опасности да се разболи од беснила, треба му дати да прогута мали део те бубе, „те ће у мокраћи и крви измокрити штенце".[542] У јужној Србији, у случају уједа бесног пса, самлели би поменуту бубу, тај прах ставили у брашно и од

---

538 *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, САНУ, књ. II, Београд 1962, стр. 228, 232..

539 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 299-300.

540 Љубинко Раденковић, *Урок иде уз поље. Народна бајања*, Градина Ниш 1973, стр. 133.

541 Љубинко Раденковић, *Наведено дело*, стр. 101.

542 Лука Грђић-Бјелокосић, *Из народа и о народу*, књ. II, Просвета, Београд б.г., стр. 240.

тога умесили и испекли хлепчић. Тај су хлепчић давали ономе кога је ујео бесан пас.[543]

У источној Србији, кад оболи стока, људи су хватали било коју *бубу*, секли је на пола и пребацивали је преко животиње, једну половину лево, а другу десно.[544] Овај поступак представља симболичко уништавање болести, раскидањем бубе, која овде њу замењује.

ВАШ

Сличан смисао претходно описаном има поступак лечења јечмичка у Кратову. Тамо *вашком* дотакну јечмичак а затим је набоду на трн.[545] По истом извору, грозницу су лечили тако што би везивали *ваш* танким концем и однели поред реке и тамо, нашавши неку биљку на самој обали, везивали ту ваш за њу, говорећи: „До с'га ме мене тресе, / од с'га тебе да те тресе!" Болесник који би се на тај начин ослобађао болести враћао би се кући без окретања.[546] Такође у Кратову, *ваш* је служила и као хамајлија. У шишарку би ставили *живу ваш*, запушили отвор воском и ушили у одело. Приликом стављања ваши говорили су: „Што дојде лошо или болес, / да се фане за в'шката и туј да остане".[547]

МУВА, ГУСЕНИЦА, БУМБАР, ПАУК, ГЛИСТА

У народном лечењу употребљавали су се још неки инсекти. У Бугарској, болесницима од маларије саветовано је

---

543 Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 232.
544 Драгољуб Дивљановић, Јован Туцаков, Милена Михајлов, *Елементи етноветерине на јужном Кучају*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 140.
545 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 359.
546 Stevan Simić, *наведено дело*, стр. 351.
547 Стеван Симић, *Чување живота. Прилог народној медицини у Кратову*, Архив одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ, н. з. 51, Загреб, стр. 17.

да поједу *коњску муву*;[548] у Македонији се од *зелене гусенице* правио прашак за лечење падавице;[549] у Славонији *бумбаром* су додиривали оболело место од лишаја приликом бајања[550] итд. Девојке су затварале *паука* у шупљу цев и изговарале молитву да им суђеник дође у сну: „О, ти, мало пауче! / Ти плетеш мрежу / по цијелом свету; / уплети ноћас мога драгога, / те ми га бар на сан доведи".[551] У Левчу и Темнићу је постојало веровање да ће киша престати да пада ако девојка обеси о веригама испечену *глисту* везану по средини црвеним концем.[552]

ЦРВ

Да су и *црви* везани за хтонски свет и да се могу схватити и као атрибути подземних божанстава, указују и ови примери. Постоји веровање да у ранама које се не могу излечити живе црви који се називају *власци*. Да би се они истерали из ране, употребљава се бајање, и за ту прилику бајалица доноси црве из брашна (три, пет или седам) и говори басму: „Власи, власи средомаси / ви сте бели, па сте црноглавасти..."[553] Код Источних Словена иза истокоренских речи *волосень, волосатик* стоји и митолошко биће, шумски или водени дух (ђаво), који, по тамошњим веровањима, поред осталог, може да изгризе прст ономе ко се не придржава забране предења уочи Нове године. Наводећи овај и многе друге примере В. В. Иванов и В. Н. Топоров довели су у везу називе ових бића с називом бога стоке Волоса, односно бога

---

548 Лидия Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, стр. 172.

549 Сребрица Кнежевић, *Неке карактеристике етномедицине у Македонији*, Зборник радова Научног друштва за историју здравствене културе Југославије XIV, Београд 1965, стр. 225.

550 Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 157.

551 Лука Грђић-Бјелокосић, *Народна гатања*, ГЗМ VIII, бр. 1, 1896, стр. 143.

552 Станоје М. Мијатовић, Тодор М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 108.

553 Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, Београд 1965, стр. 40.

подземног света Велеса.[554] Корен *vel- сачуван је у персонификованом називу за *црва* у једној српској загонетки: „Ока (виче) *Вела* од два дела: одвардите ме од кокошће, од псету ме неје стра".[555] Везу црва са демонским и хтонским светом потврђује и један запис на црквенословенском језику.[556] Намена овог магијског текста је да штити човека *од града, од мољаца* и *црва* по њивама, чиме се *предводнику градоносних облака*, који има демонска обележја, и *црву* обраћају истим речима, што значи да се они и доводе у блиску везу.

ПЧЕЛА

Преглед улоге животиња у народној магији може се привести крају неколиким напоменама о *пчели*. Без обзира што се у хомољском крају она назива *блага буба* и *медна буба*, она по свом култном, односно симболичком значају не припада „бубама", инсектима. Из опширног осврта Тихомира Ђорђевића о пчели,[557] она се лако може сврстати у стоку, а најближе јој је оно место које у класификационом систему заузима *овца*. За пчеле се каже да *пасу*, а највише обреда везаних за њихов напредак спроводи се на Ђурђевдан и Божић, што је иначе уобичајено и за осталу стоку. Слично овцама, ни кошнице се не броје, тј. не казује се њихов тачан број. Када неће да се роје, на то их штапом „опомиње" *чобанин*, који је истерао овце у поље, а када се посумња да вештице краду мед, човек коље *црног овна или овцу* и таквог брава оставља одраног и распореног поред кошница. Пчела је подложна урицању.

---

554 В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва 1974, стр. 52-53.

555 Тих. Р. Ђорђевић, *Српске народне загонетке из пиротског округа*, Караџић I, бр. 7-8, 1899, стр. 154.

556 Stojan Novaković, *Zapisi od grada, moljca i crvi po njivama*, Starine XVIII, JAZU, Zagreb 1886, стр. 182-187.

557 Тих. Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, књ. II, стр. 208-241.

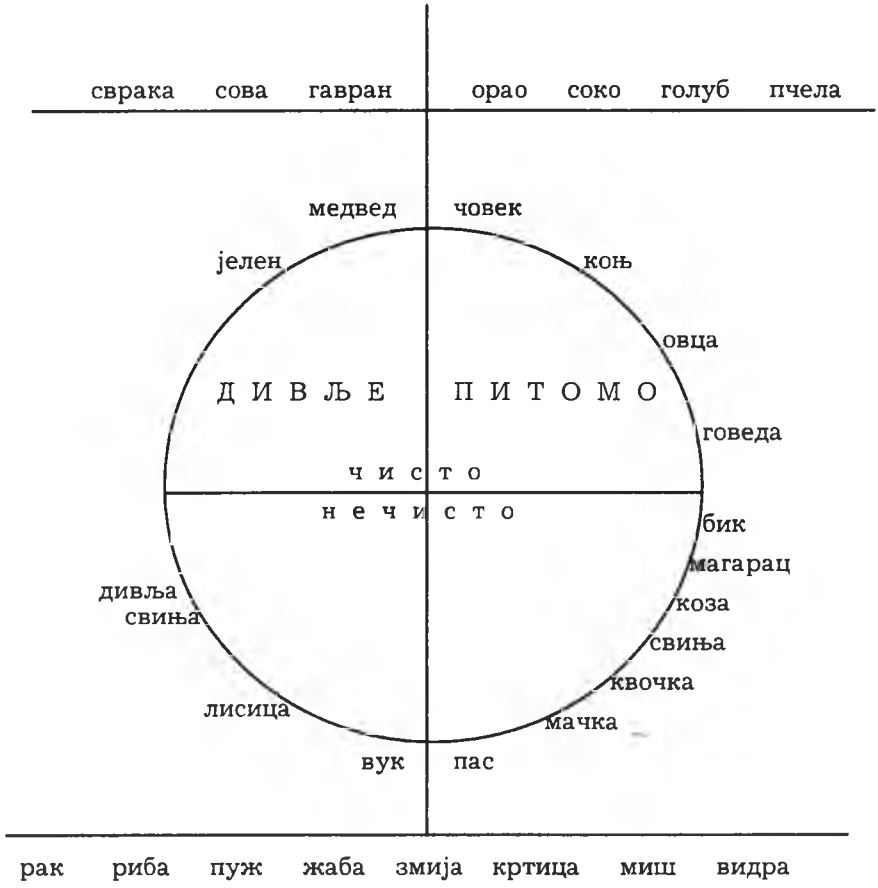
Пчела се сматра чистом животињом и постоји низ забрана које су везане за улазак људи или животиња у пчелињак. Као таква, она је супротстављена нечистој сили, па отуда и веровање да ђаво све једе осим *меда*, а такође не трпи мирис *воска*. По етиолошком предању, она је танка по средини, јер је сазнала ђаволово решење за воденично чекетало и полетела да каже Богу, а ђаво је истањио прогонећи је градом.

У басмама болесно стање које има ознаку „љута болест", „љута рана" и сл. преобраћа се у стање смиривања које се означава као „благо" и „чисто". Исказивање стања „благо" опредмећује се поређењем с *млеком*, али и с *медом*: „Тамо да идете, ви, црвени ветрови / (...) да сте благи као мед".[558] Жељена ситуација *раздвајања* болести од човека у басмама се у облику заповедног начина упућеног демонској сили приказује као одлетање пчела из кошница на цвеће: „Растур'те се, болечине, по дивљачине, / к'о пра' по путу, / к'о пчеле по цвету".[559] „Разиђите се по свету / ко пчела по цвету".[560]

Нека љубавна чарања која девојке изводе на Ђурђевдан везана су за пчеле: нпр. остављају кошуљу да преноћи на кошници с пчелама, да би по принципу имитативне магије, момци „јечали" за њима као што то чине пчеле у кошници.[561] Међутим, у оваквим случајевима не мора да се ради само о поредбеном моделу, већ то може бити остатак древне магије, поготову ако се зна да је Артемида узимала и лик свете пчеле, а њене свештенице су се такође сматрале пчелама.[562]

---

558 М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд 1867, стр. 93-94.
559 Адам Здравковић, *Ту се остени, ту се окамени. Бајалице из села Брађевца*, Развитак VIII, бр. 2, Зајечар 1968, стр. 37.
560 Војин Вуковић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ XIII, 1938, стр. 82.
561 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Београд 1985, стр. 56.
562 В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Пчела*, Мифы народов мира II, Москва 1982, стр. 354-356.



Схематски приказ распореда животиња по обележјима *блиско/далеко* и *високо/ниско*.

БИЉКЕ

ЧОВЕК И БИЉКЕ

За *биљни свет* везане су древне представе о невидљивом простору и фантастичним бићима која га насељавају. Тај свет је конкретизација простора и вид успостављеног реда по мери човека. За њега су везани многи митови старих цивилизација, као и народа који у културном развитку нису имали своје писмености. Најопштија је представа да су биљке оваплећење постојаности и промене, место раздвајања и спајања. Човек је с подједнаком радозналошћу ослушкивао шта је у њима, а шта испод или изнад њих. Најстарија искуства су то да оне могу људима бити храна, спас од хладноће, лек и отров. На основу општег система разврставања по симболичким обележјима, који важи за целу природу, култура је створила мерила на основу којих је појединим биљкама придавано одређено симболичко значење. Овде је дат покушај утврђивања тих мерила и сагледавање путева симболизације биљног света.

Од свих делова природе биљке су схватане као најближа веза између човека, с једне стране, и божанства или демона, с друге стране. У том смислу врло је прихватљива идеја В. Чајкановића да су поједина дрвета била претече храмова.

До данашњег дана код народа на Балкану остао је страх пред могућим последицама које могу настати ако човек

„повреди" свето дрво. То се може илустровати примером једног догађаја који се десио месеца јуна 1995. године у српском градићу Јагодини, о чему је писао и дневни лист „Политика" (4. 6. 1995). Наиме, не уважавајући противљење мештана јужног дела Јагодине да се не сече „запис" (свето дрво), градитељи новог пута према суседном граду су га посекли. Убрзо је само тај део града захватило невреме с градом, које је у великој мери уништило летину. „Многи, наиме, сматрају да је невреме у ноћи одмах после Спасовдана казна за посечен запис...", саопштио је дописник поменутог листа. Нешто после тог догађаја исте новине су донеле нову вест о светом дрвету из другог краја - Петровца на Млави („Политика", 21. јули 1995). Тамо је олујни ветар ишчупао из корена „храст запис", али „нико неће ни без надокнаде да га узме за огрев", јер су то сматрали за велики грех.

Лако се уочава да су биљке саставни део многих обреда из оквира годишњих народних празника и у обичајима везаним за животни циклус човека. Довољно је поменути улогу храста на Бадњи дан, врбе на Врбици, пролећног растиња на Ђурђевдан, летњег цвећа на Ивањдан, посебног дрвећа - „записа" у литијама, као и кићење сватова биљем, те сплетање венаца од цвећа на свадбама и сахранама. У градовима се усталио обичај поклањања цвећа, који има вредност етикеције, али је он некада имао магијску функцију. Цвеће је било посредник приликом успостављања везе између обичног човека и божанског или демонског бића. Оно је требало да заштити човека од непосредног и опасног додира са представницима другог света. Поред тога, цвеће је постојани атрибут који прати виле.

Из општег симболичког значења које се везало за поједине биљке, произашлог из митолошког погледа на свет, у разним фолклорним жанровима развило се и поетско значење (персонификације, поређења, метафоре).

ЕТНОГРАФСКИ ИЗВОРИ О БИЉКАМА

Широко присуство биљака у народним обичајима и народној поезији наметнуло је потребу скупљања и систематизације разноврсне етнографске грађе о њима и код балканских Словена. Тај посао, подстакнут сличним истраживањима код других народа, овде је отпочет крајем 19. века. Под утицајем чешког истраживача П. Соботке,[1] у Бугарској се овим послом почео бавити А. Т. Илијев. Он је средио и објавио фолклорну грађу која осветљава улогу биљака у народном стваралаштву Бугарске,[2] која му је послужила и за писање студије о овој теми.[3]

Нешто касније сличног посла се прихватио српски истраживач Павле Софрић. Он је под утицајем дела Ангела де Губернатиса о улози биљака у митологији сачинио књигу под насловом *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*[4] и објавио је под псеудонимом *Нишевљанин*. Ова књига представља речник веровања о биљкама код разних народа који је проширен скромним подацима које је Софрић нашао у српској етногафско-фолклористичкој литератури тога времена, или их је добио од својих ученика у Нишу.

Између два светска рата значајне прилоге о митолошким представама о биљкама написао је Веселин Чајкановић: *о босиљку*,[5] *трну и глогу*,[6] *лану*,[7] а шире погледе дао је у раду

---

[1] P. Sobotka, *Rostlinstvo a jeho vyznam v narodnich pisnich, povestech, bajich, obradech a poverach slovanskych. Prispevek k slovanske symbolice,* Prag 1879.

[2] А. Т. Илиев, *Растителното царство в народната поезия, обичаите, обредите и поверията на българите*, СбНУ VII, 1892, стр. 311-412; IX, стр. 409-442.

[3] А. Т. Илиев, *Растенията от българско фолклорно гледище*, Списание на Българската академия на науките XX, 1925, стр. 93 - 180.

[4] *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба по Ангелу де Губернатису*, скупио и саставио Нишевљанин, Београд 1912. – Овде се цитира према фототипском издању БИГЗ-а, Београд 1990.

[5] Веселин Чајкановић, *Босиљак*, ГЕМ X, 1935, стр. 4 - 10.

[6] Веселин Чајкановић, *Трн и глог у народној српској религији*, Српски књижевни гласник XLIX, 1936, стр. 125 - 130.

Култ дрвета и биљака код Старих Срба.[8] После његове смрти остао је недовршени речник народних веровања о биљкама, који је средио и допунио Војислав Ђурић.[9] То је и најпотпунија књига о овој теми код јужних Словена, која пружа могућност ширих реконструкција народних представа о биљкама.

Треба поменути и друге истраживаче који су својим прилозима о неким питањима из области веровања о биљкама проширили круг знања о њима. А то су: П. Булат,[10] Т. Р. Ђорђевић,[11] З. Ловренчевић,[12] Ш. Кулишић,[13] С. Зечевић,[14] Ј. Трифуноски[15] и др. У оквиру словенских истраживања јужнословенска веровања о биљкама, поред осталих, раз-

---

[7] Веселин Чајкановић, *Вуна и лан, Мит и религија у Срба.* Изабране студије, СКЗ, Београд 1973, стр. 31 - 34.

[8] Веселин Чајкановић, *Култ дрвета и биљака код Старих Срба,* Српски књижевни гласник LX, Београд 1940, стр. 112 - 122.

[9] Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама,* СКЗ - САНУ, Београд 1985. Поновно издање: Веселин Чајкановић, Сабрана дела из српске религије и митологије, књига четврта, СКЗ 1994. Овде се наводе цитати према овом издању.

[10] Petar Bulat, *Pogled u slovenski botanički mitologiju,* Narodne starine XI, Zagreb 1932.

[11] Тихомир Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа,* књ. 1, СЕЗб LXXI, 1958, стр. 126 - 133.

[12] Zvonko Lovrenčević, *Bilje kojim se gata i vrača u okolici Bjelovara,* ZNŽ 43, 1967, стр. 135 - 159.

[13] Шпиро Кулишић, *Веровања о биљу и дрвећу,* Из старе српске религије, СКЗ, Београд 1970, стр. 19 - 31.

[14] Slobodan Zečević, *Jasenak,* Traditiones, Zbornik Inštituta za slovensko narodopisje SAZU, 5 - 6, 1976 - 1977, Ljubljana 1979, str. 395 - 400.

[15] Јован Ф. Трифуноски, *Култно дрвеће у Скопској Црној гори,* ГЕИ САНУ XXIV, 1975, стр. 129 - 136.

матрали су: Зеленин,[16] Мошињски,[17] те аутори словенског етнолингвистичког речника, под редакцијом Н. И. Толстоја[18] итд.

Овде ће бити разматрана могућност утврђивања општих претпоставки по којима биљке добијају симболичка обележја, градећи на тај начин подсистем, који исказује *модел света на „биљном коду"*.

БИЉКЕ КАО ПАРАЛЕЛНИ СВЕТ

Биљке у традицијској култури исказују вишеструки симболизам. Оне припадају живом свету, који се „рађа", расте, доноси плод и умире. По тим се обележјима биљни свет може доводити у везу с људским светом. О томе на сликовит начин сведоче и ове загонетке из околине Ћустендила у Бугарској: „Војводата у зелено / момците му у цървено" (*дрен*); „Четворица бракя / у една кошуля спият" (*орах*); „Зелен баша, / бела майкя, / цървена деца" (*шипак*); „Дърпава макя, / гиздаво чедо, / палаво унуче" (*лоза, грозд, вино*),[19] итд.

У једном српском рукопису из 17. века, који је настао као препис из старијег извора, на шаљив начин говори се о суђењу грожђу да постане вино. Суде му цар *Гдуније* (дуња) и војвода *Јабука*, а сведоци су разно воће и поврће.[20] Улоге биљкама додељују се сходно неким њиховим карактеристикама. Тако *против Гроздија* (грожђа) сведоче *подземне*,

---

[16] Д. К. Зеленин, *Тотемы - деревья в сказаниях и обрядах европейских народов*, Москва - Ленинград, 1937.

[17] Kazimierz Moszyński, *Kultura ludowa słowian*, t. II, sv. 1, Warszawa 1967, стр. 516 - 517.

[18] *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* под редакцией Н. И. Толстого, т. 1, Москва 1995, стр. 131 - 133, 156 - 160, 242 - 244, 267 - 270, 333 - 336, 382 - 383, 566 - 568.

[19] Иван Умленски, *Народни гатанки от Кюстендилско*, Български фолклор XIII, кн.1, 1987, стр. 57 - 58.

[20] Павле Софрић (Нишевљанин), *наведено дело*, стр. 67 - 68.

ниске надземне и љуте биљке: црни и бели лук, прази лук, купус, хрен, паприка итд.

У руској свадбеној песми из Сибира забринутост младе због одласка у далеко село и негостољубиву кућу исказана је кроз молбу *крушке* (која се удаје) својој мајци *јабуци*, да се она и отац *храст* посаветују и да је тамо не дају.[21]

Преношење социјалних обележаја на биљке може се запазити и у једном веровању из околине Лесковца у јужној Србији, које се односи на биљку *куманику* (Melilotus officionalis). Каже се да је „она крстила много трава" и да је тиме постала кума биљу и стекла велику моћ. Када су суђенице дошле да узму живот некој сиромашној жени која је имала 7 синова, видевши испред њене куће случајно изниклу *куманику*, нису смеле да уђу у кућу.[22] Ова прича има и своју митолошку основу: да би *куманика* стекла право да крсти биљке, она се морала окумити с творцем тих биљака, одакле и потиче њена моћ. Њена неисказана кума је Велика Мајка, која даје и узима живот на земљи. Пошто су суђенице једна од њених хипостаса, сасвим је разумљиво зашто оне не могу прећи преко биљке куманике. У једној бугарској песми змај се жали да не може запалити сено јер је у њему, поред *иглике, едностърке тинтяве*, још и *кумуника*.[23]

Веровања о биљци *куманици* наводе на претпоставку да она потичу из неког заборављеног космогонијског мита, где је ова биљка (уз неке друге) постојала пре него што је Велика Мајка постала неприкосновени владалац свега што се рађа и нестаје на земљи. Веровања о чудотворној моћи код

---

[21] Г. Г. Шиповалова, *Култ дерева в русском свадебном обряде и свадебной лирике*, Фольклор и этнография. У этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов, Ленинград 1984, стр. 182.

[22] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Библиотека Народног музеја у Лесковцу, књ. 35, Лесковац 1985, стр. 154.

[23] Ц. Гинчев, *Нещо по българската народна медицина*, СбНУ III, 1890, стр. 130.

других народа везана су за биљку која у српском језику има сличан назив претходно поменутој. Она се назива *комоника* (Artemisia vulgaris) или *црнобиљ* (код Руса *чернобыль*). Један средњовековни писац назвао је ову биљку „мајком биљака", а други, из истог времена, „мајком свих трава"[24]). Она је позната и код античких народа, где је везивана за Артемиду и Дијану и где јој приписивана изузетна моћ. Занимљива је руска прича коју наводи Софрић[25]), како је девојка од змијске краљице добила дар да разуме „немушти језик", уз забрану да никад не изговори име *чернобиљ*. У тренутку неопреза она је прекршила ову забрану и тиме засвагда изгубила стечену моћ. И *змијска краљица* из поменутог руског предања може се прихватити као други лик *Велике Мајке*. По причању једног бајача из околине Сврљига у источној Србији, он је стицао моћ разумевања немуштог језика биљака тако што је пио одвар од *беле змије* ухваћене на Јованђдан на месту где се граниче три атара села.

Нека веровања о дрвећу казују да су она схватана као пребивалишта душа. Такво дрво, ако се посече, како се веровало у Кратову, може да *прокуне* човека и да се он од тога разболи, па чак и да умре. Зато су на пањ посеченог сировог дрвета стављали камен, да би се на тај начин заштитили од могућег опасног утицаја са те стране[26]). Такво дрвеће је често и под заштитом *вила*, које такође могу сурово казнити онога ко то дрвеће сече. Постоји прича из околине Лесковца да су тројица људи секући дрвећа за држаља посекли и једну младу *букву*. Увече један од њих који није заспао, чувши плач, угледао је на месечини како на пању те букве седи лепа девојка и плаче. Исте ноћи умрла су она двојица што су спавали.[27]) Из истог краја је и веровање да поједина

---

[24] Павле Софрић - Нишевљанин, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, друго издање, БИГЗ, Београд 1990, стр. 139.
[25] *Претходно наведено дело*, стр. 141.
[26] Стеван Симић, *Чување живота. Прилог народној медицини у Кратову*, Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ у Загребу, Н.З. 51, стр. 17.
[27] Драгутин М. Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 139.

дрвета могу бити *човекови двојници*, и ако такво дрво падне на земљу, његов двојник - човек одмах умре.[28]) Вероватно да се и овде ради о представи да се душе умрлих могу склањати у дрво. Све док душа човековог (умрлог) двојника (по свој прилици је то тзв. „једномесечић") привремено борави у дрвету, тј. док је још увек на граници двају светова, дотле ће и он живети.

МОДЕЛИРАЊЕ ПРОСТОРА И ВРЕМЕНА

Најстарији симболички слој који је човек у свом симболичком мишљењу везивао за биљке, посведочен још у палеолиту, јесте њихова употреба у конкретизацији *простора и времена*. На једном палеолитском амулету приказано је дрво с *кореном*, што говори да није у питању сликовно приказивање реалности, већ концепт светог објекта, са својом видљивом и невидљивом страном.[29]) Почев од најранијих култура, па до нашег времена, преко троделног опажања *дрвета* исказују се ри ступња *космоса: кореном - подземни свет, стаблом - свет људи и животиња и круном - свет богова*. Кроз рашчлањивање и повезивање три компоненте простора, од којих су границе двеју непознаница човеку (подземље и небо), он је изградио прост али стабилан систем. Кроз постојаност и дуговечност дрвета исказана је потреба за статичношћу, а кроз његов развитак, као и смену вегетационих периода - исказана је регуларност промене. Ово његово друго обележје, које је изражено код листопадног дрвећа, омогућило је да се преко њега моделира и *време*. Прихвата се идеја *кружног времена*, захваљујући коме се у космичким размерама бескрајно понавља *рађање - сазревање - смрт - поновно рађање*.[30] То је била и идејна основа за

---

[28] *Претходно наведено дело*, стр. 139.
[29] Ариэль Голан, *Миф и символ*, Иерусалим - Москва 1994, стр. 156.
[30] Mirča Elijade, *Istorija verovanja i religijskih ideja*, I, "Prosveta", Beograd 1991, стр. 42.

грађење древних митова о умирућем и васкрсавајућем божанству.

Смештајући себе у медијални положај, поред стабла дрвета, уз осећање сигурности, човек је преко дрвета добио и могућност комуницирања са доњим, хтонским светом, и са горњим - светом богова.

Исказивање троделности света помоћу дрвета једно је од универзалних обележја различитих култура (тзв. *дрво света*), и оно може бити представљено различитим формама. По аналогији са тим основним симболичким обликом поједине врсте биљака, зависно од свог просторног положаја, могу својом појавом превасходно представљати само један од троделних ступњева космоса. *Ниске* или *доње* биљке (трава, кртоласте биљке, гљиве) најближе су по свом положају хтонском свету, и зато се јављају као погодан посредник у комуникацији човека с њим. Биљке *пузавице* (повијуше, лозе) проналазе свој ослонац на стаблима дрвенастих биљака, заузимајући на тај начин *средњи положај* у односу на подземно и ниско биље, с једне стране, и високо дрвеће, с друге. Оне својим растом отелотворавају и облик кретања изражен глаголима „вити", „витлати", који се везује за разна митолошка бића. Тиме постају погодни медијатори за релацију између људског и нељудског света (запажено место заузимају: винова лоза, купина, бршљан, павит итд). И, на крају, усправно и високо дрвеће најбоље одсликава осу *земља - небо*, односно отелотворује опозицију *ниско/високо*, која се може преводити у опозицију *блиско/далеко*. На основу тог обележја јунак у народним причама, пењући се уз високо и право дрво, може стићи у друго царство, односно у неки митолошки свет.

РОДНО ДРВЕЋЕ

Свако дрво чији су се плодови употребљавали за исхрану сматрало се за *родно* или *плодно*. Сама употреба глагола *рађати* за жену и за дрво, али не и за стоку и друге

животиње, говори о *близини* овог дрвећа човеку. Зато је исправна констатација да „родно дрво (воћка), гледано с тачке гледишта његове симболичке функције, у великој мери припада свету културе, а не природе"[31]). О блискости таквог дрвећа с човеком говори и податак да га на Косову није секао човек који је имао деце, и нису га стављали на ватру[32]). Постоји низ сличности у симболичком статусу између родног дрвећа и *стоке*, као што су подложност урицању и др., затим, њему се у источној Србији, као и за стоку, пекао „колач"; код Чеха ритуално се позивало на вечеру на Бадње вече, као што се то чинило и са неким животињама итд.

Постоји могућност утврђивања „распореда" дрвећа према симболичком статусу који оно има у традиционалној култури. Најповољније се вреднује поједино родно дрвеће (воћке), које се сматра за најближе човеку. Оно по правилу расте у башти близу куће, односно у простору села и скоро искључиво служи за исхрану људи. У првом реду је то *јабука*, а затим *дуња*. На граници „социјалног" (култивисаног) и „дивљег" (неосвојеног) простора, али и по другим обележјима, смештени су *орах, крушка, леска, дрен, трешња* и *вишња*. Ван заштићеног простора расте *неплодно* дрвеће, као и оно чији се плод не користи за људску исхрану. Од њих посебно митолошко - религијско значење имају *липа* и *храст*. Обележје „дивљег" (које је веза с вилама и другим митолошким бићима) имају: *буква, јавор, клен, брест, зова, бор, јела*. Негативно је обележено дрвеће које уопште нема плода, као *топола, јасика, врба* и бодљикаво дрвеће и растиње - *трн, глог, шипак, багрем*.

Извођење магијских поступака везано је за „гранично" родно дрвеће, за неплодно и бодљикаво дрвеће као што су *орах, крушка, трешња, шипак, глог, трн* итд.

---

[31] Т. А. Агапкина, *Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе*, Славянский и балканский фольклор. Верования. Текст. Ритуал, Москва 1994, стр. 84 - 111.

[32] Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, II, "Nova Jugoslavija", Vranje 1986, II, стр. 464.

У Славонији бајалице су највише бајале и давале траве за лечење испод *ораха*, јер су сматрале да на њему има *вила*.[33] У многим српским крајевима постојало је веровање да не треба садити орах, јер ће онај ко га посади умрети када орахово стабло достигне дебљину његовог врата.[34] У Херцеговини, ако би човек сањао да ломи *ораха*, тумачено је да ће га неко *преварити;* тако је тумачено и кад неко усни *ђавола*.[35] У околини Ђевђелије у Македонији болесник се лечио од *далка* (овде болест слезине) тако што би прислонио стопало на стабло *ораха*, обележио га ножем а затим изрезао кору облика и величине свог стопала. После је држао ту кору на оболелом делу тела 24 сата, а затим би је окачио и остављао да се суши у димњаку.[36] У Шумадији, према једном запису, жена је врачала на стаблу дебелог ораха, вртећи рупу у њему.[37] Код Срба је распрострањено и веровање да се на ораху скупљају *вештице*. У скопском крају, у Македонији, жене су на Духове ораховим лишћем чистиле и китиле гробове.[38]

Вероватно да је облик ораховог *плода* кључни елеменат по коме орах добија симболичко значење; његова чврста затвореност подсећа на *гроб*, односно *подземни свет*. Тиме он постаје погодно симболичко средство за остваривање идеје *трајног одвајања* нечисте силе од човека и њеног *затварања* у простор погодан за њу. Тамо, пак, где се поставља захтев успостављања целине од два различита елемента, као што је то у свадби, магијски поступак раздвајања ораха на два дела

---

[33] Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 120.

[34] Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 501; Радмила Филиповић-Фабијанић, *Народна медицина источне Херцеговине*, ГЗМ, н. с. Етнологија XXIII, 1968, стр. 41.

[35] Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 264-265.

[36] Ст. Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗб XL, 1927, стр. 241 - 242.

[37] Миленко С. Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXXIV, 1972, стр. 217.

[38] Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 501.

и бацањем половина на две различите стране пута у тренутку изласка младожење и младе из цркве - по веровању из околине Дубровника - изазива трајну мржњу и одбојност између њих.[39]

И *крушка* је место где често борави нечиста сила. У Хомољу су „селили" *чуму* из свог села у неко друго, тако што је човек рођен у суботу („суботњак") увече носио торбу у коју је стављена погача, непечено пиле, кресиво и труд и буклија с ракијом, и далеко од села остављао на дивљу *крушку*.[40] У једној српској бајци *ђаво* заказује сусрете с младићем изван села под *кривом крушком*, и одатле га шаље у крађу.[41] У околини Лесковца на Св. Врачеве (14. јули) у једном црквишту народ је палио свеће за здравље испод пет малих закржљалих крушака, за које су веровали да представљају пет браће.[42] У Шумадији водили су дете до *крушке* "жутице" и ту му бајали од крупе, болести стомака. При том су обилазили три пута око крушке говорећи: „Сунце за горицу, крупица у жутицу", а пред одлазак с тог места туцнули би детињу главу о стабло крушке.[43] У једној белоруској басми испод крушке седи девојка, која не уме ни ткати ни прести, али уме свилом шити и крв бајањем заустављати: „У чистом поли стоить груша, на той груши сядить красная девица; ня умела ина ни ткать и ни прасть, тольки умела шовком вышивать, кров заговаривать".[44] У једној српској басми, испод *крушке* се налази кућа с девет штенади, од којих једно по једно нестаје, што представља

---

[39] Nike Balarin, *Čaramanije. (Okolica Dubrovnika)*, Rukopis Arhiva Odbora za narodni život i običaje JAZU, S. Z. 50.

[40] Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, СЕЗб XIX, 1913, стр. 234.

[41] М. С. Петровић, *Побратим ђаво. Српска народна бајка*, "Босанска вила" XXIII, 1908, бр. 29, стр. 463.

[42] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, 1958, стр. 569.

[43] Александар Петровић, *Народно бајање у неким селима у Крагујевачкој Јасеници*, ГЕМ VIII, 1933, стр. 88.

[44] Е. Р. Романов, *Белорусский сборник* V, Витебск 1891, стр. 76.

модел разграђивања болести: „Испод села зелена ливада,/ у ливади зелена крушка,/ а под крушку зелена кучка/ окотила девет кучета:/ од девет - осам,/ ... од један - ниједан".[45] У завршницама неких басми болести се терају „на крушку самовилску". Плодом *крушке* или *ораха*, по веровању у ђевђелијском крају, могла се другоме пренети болест *руса*. Било је потребно њима протрљати оболело место и бацити на улицу с речима: „Кој ки а земе, кој ки а апне, на него рани, на мене здраве!"[46] У Малешеву, у Македонији, веровало се да камен који се нађе међу *крушкиним* гранама може породиљи повратити млеко. Било је потребно да се стави у воду и да ту стоји три дана, а после породиља да пије ту воду.[47]

Крушка је погодан медијатор у магијској пракси најмање из два разлога. Прво, веровања и магијски поступци односе се по правилу на *дивље* крушке, које су само4никле у *пољу*, односну припадају простору *отвореном* и према људима и према дивљем свету. У том смислу се често приповеда како *медвед* долази да бере или скупља крушке. Друго, дивље крушке најчешће се једу тек када *угњију*, тј. када се код њих изврши нека промена, трансформација, слична оној кроз коју пролази *конопља, лан, пшеница*. Тиме оне на симболичан начин могу изражавати идеју *рађање - умирање - поновно рађање*, што иначе одговора потреби која стоји пред извођачем магијског поступка.

У неким бајањима и на *трешњу* се могу пренети поједине болести. У Босни када дете боле уста и има осип око уста, у младу недељу пре сунца три пута га обнесу око *беле трешње* говорећи: „Трешњо, ово дијете те моли да примиш његову крупицу!"[48] У околини Бијелог Поља у Црној Гори ко

---

[45] Даница Ђокић, *Народна бајања у Ореовици*, Расковник X, бр. 38, 1983, стр. 31.
[46] Ст. Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, стр. 234.
[47] Јеремије М. Павловић, *Малешево и Малешевци. Етнолошка испитивања*, Београд 1928, стр. 278.
[48] Томо Драгичевић, *Народни лијекови*, ГЗМ XXI, 1909, стр. 475.

је имао шугу, по народном веровању, могао се ње решити ако се на Ђириловдан окупа пре сунца у реци, а кад изађе из воде, треба да стане на *трешњев пањ* и да три пута каже: „Оста свраб на трешњев пањ, на Ђирилов дан".[49] На сличан начин лечили су децу од шуге у околини Ваљева. Тамо су децу купали на *трешњевом пању*.[50] У лесковачком крају бајалица је лечила болесника од вртоглавице поред *трешње* у винограду. За то лечење носила је предмете: *свердао, свећу, главицу белог лука, црвен вунен конац, зелену жабу* и *босиљак*. За време бајања болесник је био наслоњен на *трешњу*, а бајалица га је три пута обилазила држећи у руци све оно што је донела. После бајања пустила би жабу а донете предмете је бацала.[51] На Косову је бајалица провлачила дете испод корена *старе трешње*, да би га на тај начин ослободила страве.[52] Код Срба у Румунији (Дунавска клисура) од болести зване"трпија" (позната и под именом „водена болест") бајало се са три парчета од дрвета *трешње*. Приликом засецања секиром на дрвљанику водио се устаљени ритуални дијалог: - Ја сечем! - Шта сечеш? - Ја сечем алавију и трпију![53]

Трешња има сличан просторни положај као и *крушка*. По правилу је самоникла и најчешће расте у виноградима. Такође, она је и *прво* воће које сазрева на *граници* пролећа и лета. Њоме се хране и птице, које се могу поистоветити с душама умрлих, а од значаја је за њен симболизам и преовладавање *црвене боје* код њених плодова. Да је и то

---

[49] Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, СЕЗб LXXX, 1967, стр. 201.

[50] Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на падинама Ваљевских планина*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 7, Београд 1980, стр. 182.

[51] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 157.

[52] Милорад Радуновић, *Страх и коријен трешње*, Пољопривредни календар 1986, Београд - Нови Сад 1986, стр. 227.

[53] Борислав Ђ. Крстић, *Код Белог брешка и око њега*, Букурешт 1987, стр. 202.

обележје важно, може се закључити по веровању из лесковачког краја, где се каже да не треба стављати на ватру *трешњево дрво*, да стока не мокри *крв*.[54]

„Гранично" дрво је и *дрен*, вероватно по томе што најраније цвета, а касно сазрева. Оно је погодан медијатор и по другим особинама: има *ободно* станиште - између поља и шума; расте у облику *грма* (као леска и шипак); има *црвен* плод (по томе је сличан и с глогом), а и стабло му је смеђецрвено. Ритуалним шибањем дреновим прућем (на Младенце, на Благовести) или причешћивањем његовим пупољцима (о Ускрсу), преноси се на људе и стоку плодотворна снага умрлог и васкрслог божанства. И веза са митом умирања - васкрсења утицала је на то да дрен стекне способност да "раздваја" чевека од нечисте силе (отуда веровање да дренова батина штити човека од вукодлака).

Мада *дуња* показује неке сличности са симболичким значењем јабуке, и она је у неким случајевима погодан медијатор за „преношење" болести од човека у дивљи свет. Тако у ђевђелијском крају увече су котрљали дете испод *дуње* да би га ослободили од црвених оспи, тзв. „блидица".[55] У Кратову су купали болесника од сугреба испод *дуње*, а изнад његове главе за то време је бајалица држала решето у коме је био нож и гребенци.[56] У Бугарској испод *дуње* лечили су болеснике од сувих краста, званих „бабаници" итд.

Нека магијска лечења извођена су и поред *дуда*,[57] *шљиве*,[58] *вишње*[59] итд.

---

[54] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 128.
[55] Ст. Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, стр. 125.
[56] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 408.
[57] Стеван Симић, *претходно наведено дело*, стр. 351.
[58] Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 530.
[59] Миленко С. Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXXIV, 1972, стр. 213.

На Косову, ако је бајалица одредила да болест код човека потиче од вила, водила га је поред *родног дрвета*, где је он остављао *чашу меда* и жмурећи опасивао то дрво *црвеним концем*. Пошто би потом око себе направио круг *новцем*, он би искочио из круга и без окретања одлазио кући. Бајалица је остајала да у круг где је он стајао остави самовилама хлепчић од пшеничног брашна.[60]

У Србији је био обичај да се у *гробљима* сади родно дрвеће, нарочито поред гробова покојника који су умрли млади. Вероватно се мисли да душе таквих покојника тешко одлазе на онај свет, па се дрвеће јавља као њихово привремено уточиште и као граница између света мртвих и света живих. Најзад, треба споменути и то да су поред родног дрвећа, које је ван гробља сахрањивана умрла некрштена деца. Иначе, по народним веровањима, од такве деце могу настати демони (*нави, свирци* и сл.), који нападају породиље и њихову децу. Такав облик сахрањивања представља њихово „задржавање" у породици, како би се спречио њихов могући гнев због превременог одвајања од мајке.

НЕРОДНО ДРВЕЋЕ

Као што је напред речено, у круг „неродног дрвећа" може се сврстати бесплодно дрвеће и дрвеће чији се плодови не користе за људску исхрану, па са симболичким обележјем „дивље" и „туђе" могу представљати свет дивљине или место улаза у њега. Ипак, дрвеће које има плодове, као што је храст, може очигледније исказивати паралелизам с људским светом, јер се може поимати као „дивље воћке" којим се хране демонске душе отелотворене у дивљим животињама.

Од бесплодног дрвећа у бајањима се најчешће среће *врба*. Међутим, за њену симболику од значаја је то што она

---

60 Srebrica Knežević, *Narodna medicina u selima Sirinićke župe,* Acta historica medicinae ...,II, 1, Београд 1962, стр. 122.

најчешће расте поред *воде*, па тиме може представљати *границу* између *сувог* (*копно*) и *мокрог* (*вода*). Такође, она се лако расађује (побадањем гранчице у земљу), што се исказује глаголом „примати се", а то може асоцирати на значење „она која прима". Ова симболичка могућност може се илустровати магијским обредом „предавања" грознице врби. Наиме, болесник од ове болести три пута обиђе око врбе држећи запаљену свећу у десној руци и говори: „Венчам грозницу за врбицу".[61]

По симболичком значењу *врби* је најближа *тополи* и *јасика*. У једној басми од грознице из Славоније каже се: „Ој *тополо, виловска скупштино,*/ на теби се купе виле,/ на теби су све сидиле,/ и мене су вамо звале,/ са тебе ми лика дале".[62] После бајања болесник је на тополи остављао запаљену свећу. Круг ових биљака може се проширити и *зовом,* која се сматра вилинским и ђаволским дрветом.[63]

У традицији многих индоевропских народа храст има важну култну функцију и сматра се за свето дрво. Он је симбол стабилности и трајања; разгранатом крошњом може представљати небо, кореном и преко жира, којим се хране свиње (животиње с демонским обележјима), „повезан" је с хтонским светом. Зато је он повољно место за заклетве и судове. По правилу, младо храстово дрво сече се за бадњак, који се ставља на огњиште на Бадње вече, да би га полусагорелог на Божић вратили на родно дрво, са жељом да домаћинству донесе изобиље у новој години. Прошавши двоструки пут умирања (сечење и сагоревање), у овом обреду храст мења и своје симболичко усмерење - из положаја

---

[61] Крста Божовић, *Архив САНУ*, Етнографска збирка бр. 310; Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗб XVII, 1911, стр. 542.

[62] Josip Lovretić, *Otok,* стр. 167.

[63] Веселин Чајкановић, Речник српских народних веровања о биљкама, СКЗ, Београд 1994, стр. 88-90; Славянские древности. Этнолингвистический словарь, I, Москва 1995, стр. 267 - 270.

вертикалности (*доле/горе, земаљско/небеско*) он бива преведен у положај хоризонталности (*уско/широко, затворено/отворено*), и тиме се он може поимати и као мера изобиља. Такође, он симболизује и завршетак и распад једног круга времена (година) и почетак другог.

Врло често храстови су бирани за свето дрвеће, које су обилазиле *литије* или *крстоноше* и које нико није смео посећи или оскврнити. На више места поред њих су болесници палили свеће и остављали дарове да би се ослободили болести.[64] Вода која се задржала у шупљинама неких храстова такође је коришћена за лечење.[65] У Пољесју жене које нису имале децу долазиле су до храста и ту, од шумског духа, тражиле да им подари децу.[66] Ови магијски поступци представљају вид комуникације с подземним или оностраним светом, и они упућују на представу о храсту као претечи *храма*, о чему је писао и В. Чајкановић.[67] У Истри се верује да се испод храста који је зелен преко зиме закопано *злато* или *новац*.[68]

Код Срба „динараца" (Босна и Херцеговина, Црна Гора, западна Србија) изузетно је поштовано зимзелено дрво *тиса*, које је сматрано за добар утук против злих сила, урока, за заштиту иметка итд. Посебно је била на цени „предворена тисовина". У Црној Гори, у Васојевићима до ње се долазило тако што су невин момак и невина девојка целе ноћи поред тисовог дрвета ложили ватру и на тај начин је „дворили". Када сване, момак је пуцао из пушке и оглашавао да је „тиса

---

[64] Јован Ф. Трифуноски, *Култно дрвеће у Скопској Црној гори*, стр. 132-133.

[65] Драгољуб Дивљановић, Јован Туцаков, Милена Михајлов, *Елементи етноветерине на јужном Кучају*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 144.

[66] Т. А. Агапкина, *Южнославянские поверья и обряды, связанные с плодовыми деревьями, в общеславянской перспективе*, стр. 107.

[67] Веселин Чајкановић, *Култ дрвета и биљака код Старих Срба*, Мит и религија у Срба, СКЗ, Београд 1973, стр. 7.

[68] Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, стр. 135.

предворена".[69] Или су бдела три човека, међу којима је био и кућни домаћин, целе ноћи ложећи ватру и причајући.[70] Ово "дворење" подсећа на бдење над покојником. Тисовина је ношена у облику *штапа, крстића* или у облику три врхом спојена *троугла*.[71] Постоје многе приче о томе како тиса онемогућава деловање човека с *урокљивим* очима или штити од утицаја демонских бића, као нпр.: „Сједио старац пред једним ханом, гдје су се обично устављали путници, и у разговору с људима хвалио се да може учинити свака кола да се не макну с мјеста. И доиста је могао уставити свака кола осим једних, да не крену. Кад га упиташе што није могао зауставити та кола, одговори: 'Мора да има у њима макар који комадић *тисовине*, па се стога не могу урећи'".[72]

Улога *тисовог* дрвета, као заштитника од демонске силе, заснива се на његовим хтонским обележјима. Не може се са сигурношћу одгонетнути на основу чега се тиси приписују таква обележја, али се могу изнети неке претпоставке. Као њена „негативна" карактеристика јесте врло *спор раст;* она за 5-6 година порасте свега 15-20 центиметара, а при том је *дуговечна* биљка која може да доживи више од 200 година. Она се ретко среће, јер расте на осами и то најчешће у облику *жбуна*. Тиса је и *отровна* биљка, и као таква могла је имати употребу у неким култовима. Једино њен плод, који је *црвене боје,* није отрован, и њиме су се храниле *птице*, разносећи на тај начин и њено семе.

БОДЉИКАВЕ БИЉКЕ

Посебан круг растиња добија магијске функције по обележју *бодљикавости* и оно се јавља као погодно средство

---

[69] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, 1938, стр. 198.

[70] Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, стр. 204 - 205.

[71] Љубомир Пећо, *Обичаји и веровања из Босне*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 377.

[72] Stanko Sielski, *Hamajlija*, Etnografska istraživanja i građa III, Zagreb 1941, стр. 30.

(или место) за раздвајање човека и нечисте силе. Ту спадају: *шипак (дивља ружа), глог, трн*, а у једном типу бајања код Срба и Бугара јављају се бодљикаве биљке *чешљика* и *метљика*. Постоје и додатни разлози да ове биљке добијају медијаторску функцију. Један од њих је и облик њиховог стабла. Оне немају вертикално стабло изједна, већ обично расту у виду *грма*. Други разлог је *црвена* или *црна* боја њихових плодова, као и места на којима расту: гранична места (своје/туђе) - ограде, поред путева, између поља и шума итд.

Шипак се сматра за „нечисто" дрво, и у неким местима није се стављао на ватру „ради здравља у кући и у тору".[73] У ћустендилском крају у Бугарској шипковим прутем узимана је мера за ковчег и гроб покојника па је касније бацан у раку.[74] У Македонији се веровало да човек може добити „болест од ветра" ако лежи испод шипка или гази по њему. Шипак се овде доводи у везу са *самовилама*, посебно с Ђурђом самовилом.[75] У Бугарској, да би умилостивили самовиле, као узрочнике болести, остављали су испод шипка погачу или гибаницу, припремљену кокошку и буклију с вином.[76] И на Косову су остављали понуде вилама (које називају еуфемизмом „друге") испод дивље руже, позивајући их да вечерају.[77] Кроз расцепљени прут шипка, у туђем атару, провлачили су се болесници.[78] У лечењу од брадавица у Бугарској резали су онолико прутића шипка

---

[73] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 414.

[74] Й. Захариев, *Кюстендилско крайще*, СбНУ XXXII, 1918, стр. 139.

[75] Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник*, Македонски фолклор XX, 1987, бр. 39 - 40, стр. 126.

[76] И. П. Кепов, *Народописни, животописни и езикови материали от с. Бобошово*, Дупнишко, СбНУ XLII, 1936, стр. 135.

[77] Гл. Елезовић, *Речник косовско-метохијског дијалекта*, књ. 2, Београд 1935. (Српски дијалектолошки зборник СКА књ. V), стр. 563.

[78] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, 1958, стр. 569; Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на падинама Ваљевских планина*, стр. 170.

колико имају брадавица. Онда су тим прутићима додиривали брадавице и остављали их на сунцу да се осуше.[79] На северу Хрватске, између Билогоре и Драве, на Ђурђевдан су китили капије гранчицама шипка, да би на тај начин заштитили млечну стоку од вештица, да им не „одузму" млеко.[80] У овим крајевима забадали су *три шипкова трна* младожењи у шубару, да би га заштитили од урока.[81]

Глог је, с једне стране, моћан утук против нечисте силе, а с друге, он је везан за њу. По томе показује сличности с улогом *вука*, који је такође противник нечистој сили (нпр. *чуми*), али се она у неким случајевима може испољавати и у његовом лику (нпр. *вукодлак*). Због „везивања" за себе демонско-хтонских бића глог може добијати и симболичко значење „дрвета света". Бодљикавост, црвени плодови, који су једино храна птицама (оне се могу схватити и као душе покојника) и раст у облику жбуна - јесу елементи за стварање симболичке слике о глогу.

Да је глог схватан као *сеновито* дрво (у коме су душе покојника) види се и из веровања са Косова да га не треба стављати на ватру, јер он човеку може донети болест.[82] У југозападној Србији (Санџак) приликом плетења кошница за *пчеле*, које се сматрају за културно чисте животиње, није се смела уплести грана глога или трна.[83] У Шумадији, у магијском поступку „повраћања одузетог млека", жена је молила и братимила глог, сипајући воду на њега, да јој поврати одузето млеко стоци: „О глогчићу, по Богу брат да си ми,/ прими Бога и св. Јована,/ поврати ми сир, млеко и

---

[79] Л. Петрова, *Народни практики на лечение на някои заболявания в североизточна България*, Известия на Народния музей 24/39, Варна 1988, стр. 165.

[80] Zvonko Lovrenčević, *Bilje kojim se gata i vrača u okolici Bjelovara*, ZNŽ 43, 1967, стр. 144.

[81] Zvonko Lovrenčević, *наведено дело*, стр. 146.

[82] Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, *књ.* II, стр. 464.

[83] Миленко С. Филиповић, *Различита етнолошка грађа из Црне Горе и Санџака*, стр. 203.

кајмак,/ као што ми је раније било,/ а ово што не ваља подај оној чије је".[84] У височком крају у Босни, ако дете боле ноге, одводила га је стара жена до глога и тамо говорила басму за излечење.[85]

У једном народном предању из Србије човек је запињао *гвожђа* (врста замке) да ухвати лисицу која му је односила кокоши из кокошарника, али му их је *ђаво* одапињао. Једном је човек чуо разговор међу ђаволима, из кога је сазнао ко квари његову замку и да једино *глогова грана* може то да спречи. Он је ставио глогову грану и тако ђавола ухватио у замку и умлатио га.[86] У предању из Истре човек који брани село од града и олује - *крсник* позива момка из села да му с *глоговим штапом* помогне против *кудлака*, који доноси такво невреме. Момак посматра како се они боре ноћу на раскрсници, претворени у псе, крсник је шарени пас, а кудлак - црни. У одсудном моменту битке момак удара црног пса глоговим штапом. Сутрадан су чули да је неки човек те ноћи умро, а то је, у ствари, био тај кудлак у лику црног пса.[87] Према народним веровањима из Србије један од устаљених начина убијања вампира јесте пробадање *глоговим* коцем покојника који се повампирио.

Према веровању из Истре вампир може бити уништен и *црним трном*. По једном предању девојка-вампир, коју налазе у гробу како се чешља, не боји се ни мотике ни ножа чиме су јој претили: „Онда се неко сјетио па су јој казали *црни трн* и она је почела викат кад је виђела трн".[88] У једној причи из „Босанске виле" човек, сакривен у воденици, чуо је од ђавола да они могу бити претворени у слуге ако их неко удари *крстом од црног трна*. Пошто је имао штап при себи од

---

[84] Јеремија М. Павловић, *Народни живот у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗб XXII, 1921, стр. 140.
[85] Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 303.
[86] Јеремија М. Павловић, *Страдао ко ђаво*, Караџић IV, бр. 2, 1903, стр. 127.
[87] Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, стр. 152 - 153.
[88] *Претходно наведено дело*, стр. 140.

овог дрвета, он је од њега направио крст и ударивши једног ђавола који му је просипао брашно претворио у слугу и натерао да му буде воденичар.[89] У Херцеговини су веровали да су у вихору *виле*, које су терали у *трн* и купину.[90] У околини Смедерева бајалица је бајала *трновом гранчицом* од болести за коју је сматрала да је чарањем послата на болесника.[91] У бајању од змијског уједа у Кучају око уједеног места боли су иглом или *трном*. У Македонији, у околини Ђевђелије, малој деци су пришивали на капице *трн близнак*, да их штити од урока.[92]

У завршницама више басми описује се место на коме је болесник као лошије од места које се предлаже нечистој сили за њен боравак. Једно од обележја „лошег места" јесте и то да је ту „глоговито и трновито": „Ту је *трновито*,/ ту је *глоговито*./У Калилеј горе/ има свилен простирач";[93] „Туј не можеш да боравиш!/ Туј је *трновито*,/ ту је *глоговито*"[94], итд.

Према једном типу бајања од "подљута" (од рана насталих случајним убодом), које је распрострањено у источној Србији и западној Бугарској, може се разумети да су невоље по човека настале зато што је нагазио на култно нечисте биљке или делове животиња. Те бодљикаве биљке по правилу су *чешљика* (Dipsacus silvester) и *метљика* (Genistra germanica), а делови животиња су *змијске кости* и *орлови нокти*.

Од бодљикавог растиња које је служило као заштита од демонске силе, или се њиме у неким случајевима бајало,

---

[89] *Ко се крсти не боји се ђавола*, Босанска вила, XXII, бр. 17 - 18, 1907, стр. 289 - 290.
[90] Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 257.
[91] Милосав Славко Пешић, *Ни траве нису ко што некад беху*, Расковник VII, бр. 26, 1980, стр. 66.
[92] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 200.
[93] Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, Градина- Ниш, Светлост - Крагујевац, Јединство - Приштина, 1982, бр. 467, стр. 301.
[94] *Претходно наведено дело*, бр. 225, стр. 152.

код Срба се још спомињу: *багрем*,[95] *рута* или *божје дрвце* (Ruta graveolens),[96] *вучја гора* (Ruscus),[97] *рогобор* (Ruscus aculeatus),[98] *гломотрн*[99], итд.

По својим функцијама у народној магији бодљикавом растињу слична је *коприва* (в. Чајкановићев *Речник*). И она се употребљава као заштита од нечисте силе: њоме се мажу вимена стоци на Ђурђевдан да им се чинима не одузме млеко; породиљи се ставља под јастук да је штити од демонског бића „сенке"; у Босни су се њоме жене китиле да их неко не урекне итд. Магична сила коприве долази од њене везе с неким хтонским божанством. О томе сведочи и веровање да китом коприва стара вештица „помазује" младу, после чега она може да полети. Њоме су се у неким крајевима ритуално причешћивали (на Младенце, на Чисти понедељак итд.). У источној Србији, када су у пролеће кували прве коприве, мешали су их *глоговим* рачвастим дрветом, а затим су их деца (а вероватно су раније то чинили и одрасли) ритуално јела *ражаном сламком*, при томе су исказивала жељу да буду поштеђена грознице и *бува* (сламку су бацали *преко* рамена, говорећи: „Толико бује да беже од мен").[100]

Израз „гром не бије у коприве" може се довести у везу с широко распрострањеним веровањем како громовник муњом гони неко хтонско биће које се скрива на различитим местима, која он и погађа. Очигледно, да се таква бића (*ала*,

---

95 Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, књ. II, стр. 481.

96 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 198-199; Dinka Alaupović Gjeldun, *Običaji i vjerovanja vezani uz kući u Imotskoj krajini*, Prilozi povijesti umjetnosti u dalmaciji, br 26, Split 1986 - 1987, стр. 532.

97 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 202.

98 Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, САНУ, Београд 1965, стр. 68 - 69.

99 Ст. Тановић, *Јавне мађије у околини Ђевђелије*, Етнологија, I, св.3, Скопље 1940, стр. 165 - 166.

100 Јован Туцаков, *Етномедицински фосили у источној Србији*, Развитак VII, бр. 6, Зајечар 1967, стр. 65.

ђаво) не скривају у „своје" коприве, или да оне нису ни за њих удобно место, па отуда ни гром ту не удара.

Природно обележје коприве да жари (отуда и назив „жара") асоцијативно се повезују с ватром, а затим с љубавним жаром. Отуда и њена појава у девојачким и момачким гатањима, где се жели открити да ли ће те године бити њихова свадба, или за кога ће се удати девојка или којом ће се момак оженити. Тако, увече, уочи Ђурђевдана, момак или девојка садили су у башти струк коприве, а ујутру гледали, на коју се страну он нагнуо, верујући да ће с те стране доћи изабраница или изабраник.[101]

БИЉКЕ ОШТРОГ УКУСА И МИРИСА

Оштар мирис и укус код неких биљака разлог је што им се приписује и могућност терања нечисте силе. Свакако да најзначајнију улогу међу тим биљкама има *бели лук*. У Чајкановићевом *Речнику српских народних веровања о биљкама*[102] наведен је знатан број примера који показују велики значај који се придавао овој биљци у заштити од нечисте силе, а нарочито од вештица. За време тзв. „некрштених дана" ношен је за појасом као предохрана од утицаја демонских бића, која су тада изузетно активна. Њиме су мазали и новорођенче у току седам дана после рођења да би га заштитили од демона - бабица. Мазан је и болесник за кога се сматрало да га ноћу напада мора.

Веровање из Босне и Херцеговине да семе белог лука може учинити човека бесмртним (али га увек *виле* покупе пре њега) указује да се митолошко значење које се придавало овој биљци не може само свести на обележја „љуто" и „оштар запах". Свакако да је значајан и податак да се углавном у култне сврхе употребљавао његов подземни део,

---

[101] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, "Народна књига", Београд 1985, стр. 32, 35-36, 31.

[102] Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, стр. 23 - 28.

који може бити исказан и као „много у једноме" (тј. више чешњева обједињених у једној главици).

У народним басмама бели лук је атрибут неповољног места за нечисту силу: „Овде ти је место опогањено,/ *белолуковином*, ...".[103]

Да би се заштитили од *русалки* у Бугарској су људи носили на одећи осим *белог лука*, још и *пелин* или *орахово лишће*.

МИРИСНЕ БИЉКЕ

Међу биљкама које остварују своју улогу у народној магији превасходно по обележју *мириса* нарочито се истиче *босиљак*. (Вероватно да је то било једно од битних обележаја за грађење и култног значаја *липе* у словенској религији.) Неке бајалице употребљавају босиљак као обавезно средство за бајање. О томе сведоче и речи једне од њих: „Без босиљка ниједна басма не иде, не мож да буде, то да упамтиш. То је хришћанско цвеће. Без тога не мож да живиш ни да умреш, ни ништа".[104] Он се спомиње и у самим басмама као средство којим бајалица тера (или лечи) болест: „Још Божја мајка у говору беше,/ стиже Борко, донесе китку *босиљак*...".[105]

Босиљак мирисом симболички повезује *земаљско* и *небеско*, а пошто се у ритуалним поступцима најчешће кваси водом, и *подземно*. На тај начин он остварује осу, сличну оној коју чини *дим* на огњишту, или запаљени *тамјан*. Такође, мирис испуњавајући неки затворени простор тера из њега све оно што му не припада, тј. нечисту силу која се и сама замишља као неопипљива, ваздушаста појава.

Медијална улога босиљка види се и из апокрифног етиолошког предања о чудесном зачећу Исусове мајке Ма-

---

[103] Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, бр. 225, стр. 152.
[104] Милисав Славко Пешић, *Ни траве нису ко што некад беху*, стр. 63.
[105] Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, бр. 120, стр. 88.

рије. По савету ђавола Бог је преспавао с овом биљком, а затим је дао Марији, од које је она одмах затруднела.[106]

ЧУДОТВОРНЕ БИЉКЕ

За више биљака везане су приче о њиховој *чудотворности*. Помоћу њих, по народном веровању, може се разумети „говор" биљака и животиња, отворити свака брава, опчинити момак или девојка итд. Обично се до оваквих биљака тешко долази, јер њих познају једино неке животиње (корњача, јеж), или их пре човека уберу виле и вештице или, при покушају човека да их ископа, оне саме „беже". Најпознатија од ових биљака јесте *расковник* (Siler trilobum, Laserpitium siler). Поред осталог, у источној Србији веровало се да вода у којој је стајао потопљен расковник, ако је човек попије, може га ослободити набачених чини. У истом крају нероткиње су га ушивале у појас и носиле на себи да би добиле пород.[107] Веровало се да постоји „мушки" и „женски" *расковник*, па у зависности од тога какву су децу желели такав су корен ове биљке и употребљавали.[108] У околини Лесковца ова биљка је позната под именом *расков* или *расков с'ć децу*. Употребљавали су је за лечење стоке, против чини, да „поврате одузето млеко стоци" итд.[109]

У Славонији су забележена веровања о биљци *земаљски кључ*, која су слична веровањима о расковнику. Ова биљка се може прибавити, како су тамо веровали, уз помоћ птице црне жуне, која је једино познаје. Када излети, треба јој затворити дупљу клином и ставити испод дрвета црвену марамицу. Када птица види да не може ући у гнездо, донесе у кљуну траву *земаљски кључ*, од које искочи клин из дупље,

---

[106] Й. Иванов, *Богомилски книги и легенди*, София 1925, стр. 331.

[107] Маринко Станојевић, *Свадбени обичаји у Тимоку*, Летопис Тимочке епархије III, Зајечар 1925, стр. 77.

[108] Владета Р. Кошутић, *Ајдучки и лирски оставци. Записи из сокобањског и сврљишког краја*, Расковник IX, бр. 31, 1982, стр. 37-38.

[109] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 581 - 582.

а затим траву спусти на марамицу, мислећи да је то ватра и да ће она изгорети. Ко има ову биљку, може отворити сваку браву.[110]

Чудотворна трава која отвара сваку браву у околини Бара у Црној Гори позната је под именом *демир-бозан* („разби-гвожђе"). Веровало се ако коњ с букагијама пређе преко ње, ноге му се ослободе.[111] У Македонији трава с оваквом моћи називала се *еж трева*. Овај назив потиче од веровања да је познаје женка јежа, и ако јој се зазидају јежићи, она је пронађе и њоме ослободи младунце.[112] Слична моћ у Срему придавана је тзв. *шпиргастој трави*, која се човеку сама закачи за опанак ако хода по трави на Велику суботу, после развезивања црквених звона.[113]

У Херцеговини се помиње *модра сјекавица* или *околочеп* (Centaurea calcitrapa) као чаробна биљка којом се може и сама царева кћи опчинити да пође за неког момка. Пошто, по народном веровању, она „бежи" чим почне да се откопава, потребно је испод њеног корена поставити бакарну калајисану тепсију.[114]

По народном веровању из Црне Горе свака се девојка може опчинити ако се дотакне *дјетелином са четири пера* која је откинута сребрном паром и држана у меду 40 дана.[115]

У околини Бјеловара у Хрватској од тзв. „мрачне болести" бајали су *мрачним травом* (Solanium nigrum, Abutilon avicennae), *травом од девет мракова, вјетреном травом*

---

[110] Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNŽ I, 1896, стр. 5 - 6.
[111] Miloš M. Jovović, *Crnogorski prilozi. Iz Bara i barske okolice u Primorskoj nahiji*, ZNŽ I, 1896, стр. 101.
[112] Марко К. Цепенков, *Народни верувања*, Македонски народни умотворби, кн. IX, Скопје 1980, стр. 33.
[113] Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 116 - 117.
[114] Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 250.
[115] Miloš M. Jovović, *Crnogorski prilozi. Iz Bara i barske okolice u Primorskoj nahiji*, стр. 102.

(Heliotropium europaeum), *котрижном травом* (Sideritis), *шустном травом* (Gerinthe minor?).[116]

У Поморављу су се у бајањима употребљавале *алске траве* (које расту на "уврт", где се стока и плуг окрећу приликом орања на њиви).[117]

У Славонији кад би човек ишао на суд, ради повољног исхода носио је *седмак траву* (Medicago sativa), ушивену у крпицу и обешену око врата.[118]

У околини Ваљева чаробна моћ приписивана је трави под именом *висино сито*.[119]

„МУШКО" И „ЖЕНСКО" ДРВЕЋЕ

Поједине биљке могу добијати магијске функције у обредима и обичајима по граматичком роду њиховог назива. О томе је писао Н. И. Толстој, користећи словенско-балтичка поређења.[120] То се може показати примером из источне Србије (Хомољски крај), где млада, ако жели да рађа само *мушку* децу, када пође у цркву на венчање, носи у недрима *храстов жир, орахе и лешнике*; ако жели само женску децу, онда носи *жир од букве* и *крушку зимкуљу* (јесења крушка која се оставља за зиму); ако жели рађати и мушку и женску децу, она носи *шишарке од границе* (једна врста храста), *храстов жир* и *семе од бундеве*.[121] У Чајкановићевом Речнику наведени су и други слични примери, од којих наводимо ова

---

[116] Zvonko Lovrenčević, *Bilje kojim se gata i vrača u okolici Bjelovara*, str. 147-148.
[117] Петар Момировић, *Неколика бајања из Поморавља*, Зборник Етнографског музеја у Београду 1901-1951, Београд 1953, стр. 255.
[118] Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 194.
[119] Милан Б. Кнежевић, *Прења на месецу. Нови записи народних умотворина*, "Народна књига", Београд 1981, стр. 79.
[120] Н. И. Толстой, "*Мужские*" *и* "*женские*" *деревья и дни в славянских народных представлениях. (Мифологизация грамматического рода)*, Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике, "Индрик", Москва 1995, стр. 333-339.
[121] Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза Хомољског*, СЕЗб XIX, 1913, стр. 85.

два. Наиме, млада на Косову када улазе сватови у њену кућу, говори „Један бор, два *бора*, трећа *бела борика*" - чиме изражава жељу да најпре има двоје *мушке* деце, а треће да буде *женско* (стр.80); затим - постоји још веровање - ако краву терају бику *дреновим* прутем, отелиће *мушко* теле, ако то чине *лесковим* - отелиће *женско* (стр.78).

Магијска функција граматичког рода заснива се на језичкој форми, а гради на принципу „слично изазива слично". Она одговара раширеном магијском поступку који користи сазвучје коренских морфема речи да би се изазвала промена стања. У оваквим случајевима често се користе и биљке чији називи асоцирају на жељено стање. Тако, девојка, да би била вољена од момака, уочи Ђурђевдана меће у воду одређене биљке и говори: „*Лечам* мећем, да момци *јече* за мном; *граб* мећем, да се *грабе* за ме; *кукољ* мећем, да кукају за ме; *миљевину* мећем, да им се *омилим*; *одољен* мећем, да не могу себи *одолети* без мене; *пуцкавицу* да *пуцкају* за мном!"[122]

Боја биљака

Једно од симболичких обележја биљака које је значајно за њихову улогу у ритуалним радњама јесте и њихова преовлађујућа *боја*. Као погодни медијатори бирају се *црвене* и *црне* биљке. Тако се, у источној Србији, у сврљишком крају, за биљку *расковник* каже да има „стабло *црвено* као крв".[123] У Темнићу у ритуалној заштити говеда од заразних болести, када су их проводили кроз посебан тунел, десни рог им је био закићен *црвеним* цветом.[124] Код племена

---

[122] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, "Народна књига", Београд 1985, стр. 56.

[123] Драгиша Петковић, *Дајте ми брата расковника*, Расковник VII, бр. 26, 1980, стр. 6.

[124] Драгана Савковић, *Један сточарски обичај - "говеђа богомоља" у Темнићу*, ГЕИ САНУ XXIV, 1975, стр. 150.

Куча у Црној Гори као средство против урока била је цењена *црвенкаста* трава, под именом „зечје срце", за коју се веровало да су је вештице избљувале.[125] Бајалица испод Фрушке горе приликом бајања у руци је држала *црвени* кукуруз,[126] итд. У Македонији, у Скопској котлини, детету кога од плача боле мошнице бајали су испод *црне* шљиве.[127] У Шумадији од урока деца су носила у обешеној кесици испод врата *црни* оман,[128] а у Кратову ову биљку су носили као заштиту од тифуса.[129] Напред је поменута улога у магијским радњама *црног трна* и *црног глога*.

Време брања биљака

За употребу биљака у појединим обредима постоји захтев да оне буду убране у одређено доба године, чак и у одређено доба дана. Од посебног значаја биле су траве убране уочи *Ђурђевдана*, *Ивањдана*, као и у време *Међудневица* (од Велике до Мале Госпојине, од 28. августа до 21. септембра). На Ђурђевдан су најчешће бране траве које су коришћене у магијским ритуалима око стоке, или пак за девојачка гатања и чарања. На Ивањдан (7. јули), од пољског цвећа сплитан је *венчић*, који се касније могао користити и у бајању.[130] Код банатских Хера постојало је веровање да *селен* штити човека од сваког зла ако га уочи Св. Илије убере гола

---

125 Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLVIII, 1913, стр. 311.

126 М. Шкарић, *Живот и обичаји "Планинаца" под Фрушком гором*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 142.

127 Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 530.

128 Јован Ердељановић, *Етнолошка грађа о Шумадинцима*, СЕЗб LXIV, 1951, стр. 165.

129 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, str. 341.

130 Милена Михајлов и Јован Туцаков, *Народно лекарство на јужном Кучају кроз векове*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 35.

жена с расплетеном косом и осуши.[131] Један познати бајач из околине Сврљига на Св. Макевеја (14. августа), када и почиње пост за Велику Госпојину, на посебан је начин припремао китицу биља за бајање, тзв. „молитвене траве". Пред одлазак у поље изговорио би три пута Оче наш и ништа није смео ни јести ни пити. Затим би пре сунца у пољу, окренувши се истоку, убрао три струка босиљка и неких других лековитих трава и без окретања доносио кући. Донете траве стављао је на сто који је прекривен белим чаршафом. После тога је узимао кадионицу, у њу стављао три зрна тамјана, и њоме кадио прво изнад, а затим испод стола, говорећи молитве.[132]

Одношење болесника да ноће испод биљке *јасенак* (Dictamnus albus), код Бугара *росен*, да би их виле излечиле, такође је обављано у одређено доба године, најчешће уочи Спасовдана.[133]

Место где биљке расту

Поједино дрвеће добија посебни значај за обављање ритуалних радњи у зависности од *места* где расте. У магијске сврхе често се користи дрвеће поред лековитих *извора*, на коме болесници, после умивања, остављају неки део одеће.[134] Дрво у *туђем атару* сматрало се погодним да се на њега пренесе човекова болест. Тако је у околини Лесковца болесник од падавице лечен на тај начин што му исечене нокте с руку и ногу однесу у поље другог села (туђег атара). Тамо

---

[131] Миленко С. Филиповић, *Вера и црква у животу банатских Хера*, Банатске Хере, Нови Сад 1958, стр. 288 - 289.

[132] Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, САНУ, Београд 1965.

[133] Slobodan Zečević, *Jasenak*, Traditiones, 5 -6, 1976-1977, Ljubljana 1979, стр. 395 - 400.

[134] N. Mucopulos - G. Dimitrokalis, *Običaj vešanja krpa po drveći radi ozdravljenja bolesnika*, Balcanica XVI - XVII, Balkanološki institut SANU, Beograd 1985 - 1986, str. 183 - 210. Такође: Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 138.

пронађу неко дрво, обично церово, на чијем стаблу изврте рупу и ту ставе нокте, а затим рупу затворе земљом. Кад то обаве, кући су се враћали без окретања.[135] У једном рукопису (16 - 17. века), који се чувао у манастиру Савина у Црној Гори, наведена је „Молитва от злаго дажда", која се исписивала на олову на Велики четвртак, и коју је, такође, требало оставити у проврћену рупу на стаблу дрвета (овде крушке), које се налазило на граници атара.[136]

ШУПЉЕ И КРИВО ДРВО

У неким случајевима као место култа бирано је *шупље* дрвеће, поготову ако се у шупљини задржавала вода, којом су се болесници умивали. Оно је, на очигледан начин, представљало отелотворену везу између *небеског* (киша) и *подземног* света (корен). Код таквог цера окупљали су се ради лечења и хришћани и муслимани у околини Скопља,[137] док је у лесковачком крају на такво место бајалица одводила болеснике да им баје „од церму" (реуму).[138]

По казивању сељака из околине Београда „кад опасна болест уђе у дрво, оно се искриви".[139] Криво дрво могло је носити обележје „демонског", „вилинског" и као такво било је погодно да се у њега истерује нечиста сила, или пак да се из њега призива.

---

[135] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 225.
[136] V. Kačanovskij, *Apokrifne molitve, gatanja i priče*, Starine XIII, Zagreb 1881, str. 157.
[137] Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 504.
[138] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 159.
[139] Aleksandar Petrović, *Narodno shvatanje bolesti*, Miscellanea 3, Beograd 1940, str. 43.

Обележја напред/назад, централно/периферно

Осим могућности да се преко дрвета исказује опозиција *горе/доле*, извођење неких магијских обреда уз помоћ дрвета засновано је на опозицији *напред/назад*. То се пре свега односи на ритуално *провлачење* испод жила дрвета, или кроз расцепљено дрво. Тако је у Истри од болести слезине бајалица провлачила болесника кроз млади расцепљен храст.[140] Провлачење се може тумачити као облик симболичког умирања, односно уласка у хтонски свет, који се затим крадом напушта (да би тамо била остављена болест).

Преко биљног света може се остваривати и опозиција *централно/периферно*, где се за овај други члан везује нечиста сила. На самом дрвету периферно је *лишће*, а у односу на шуму периферна је *трава*. Зато су честа бајања у којима се нечиста сила тера да броји *лишће* на дрвећу или да иде на *траву*. Тиме се исказује и идеја „расипања", као облик одвајања нечисте силе од човека.

Један круг култивисаних биљака које се неким начинима преводе из стања привремености у стање сталности и трајности погодан је за грађење неких модела магијског понашања. Ту се могу уврстити *конопља*, *лан*, *пшеница*, о којима ће касније бити посебно речи.

БИЉКЕ ПОВИЈУШЕ

Скупина биљака под општим називом *повијуше* у народној магији има посебну семиотичку улогу. Она се заснива превасходно на класификационом принципу по коме се биљни свет разврстава према положају који заузима у простору. У вертикалном опажању простора повијуше су *на средини* између *ниског биља* и *дрвећа*. За разлику од ниског биља, које по правилу чине једногодишње биљке са ниским

---

[140] Josip Milićević, *Narodna medicina u Istri*, Acta historica medicinae..., VIII, sv. 1-2, Beograd 1968, стр. 38.

вертикалним стаблом, повијуше су најчешће вишегодишње биљке, чије је стабло у виду *лозе*, која се *ослања* на друго растиње. Повијуше се разликују од дрвећа по томе што немају јасно издвојено стабло од грана и што је дрвеће најчешћи ослонац за њихов раст. У ову скупину растиња, због сличне симболичке улоге, ушле би и паразитске биљке, као што је *имела* (Loranthus europaeus; Viscum album), мада код њих постоје и додатне основе за обављање симболичких функција.

Битна одлика *повијуша* исказана је самим њиховим називом, а то је да се *вију, увијају, повијају*. Ова одлика се заснива на њиховој способности да се *врте* и *обухватају* туђе стабло. Важно је овде уочити две компоненте њиховог назива - *вити* и *вртети се*, пошто оне имају одређену, обично негативну конотацију у многим фолклорним текстовима. Тако, нпр. за *ветар* који се врти у круг, тзв. *вириште*, везује се веровање да га изазивају опасна бића и да човек може настрадати ако се нађе у таквом ковитлацу. *Вихор* се код Руса асоцира са злим духом (у првом реду са шумским духом - *љешим*). Борис Успенски сматра да је и плетење *венаца*, у чијој основи такође стоји *вити*, у вези са русалкама, јер и оне плету венце и носе их.[141] Са митолошким значењем *вити* треба повезати и митолошку представу о *гнезду* (сачинити гнездо исказује се изразом *свити гнездо*). Код Белоруса *змија шкурупеја* (заједно са змијом Данилејом и змијом Сохвејом, које су, по свој прилици, само атрибути змије Шкурупеје исказани посебним именима), налази се у *гнезду* у винограду: „У садзи-виноградзи увилевое гняздо, у том гняздзе змея Шкурупея, другая Данилея, третьцяя Сохвея - собирай ты своих слуг ...”[142] По једном предању из Брода на Купи, које је крајем 19. века забележио Д, Хирц, ако је на лески *имела*, „тамо има бијела змија *гнијездо*, у

---

[141] Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, МГУ, Москва 1982, стр. 178 .
[142] Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, Витебск 1891, вып. V, стр. 109, бр. 284.

којем спава". Ко би скувао ту змију и од тога попио одвар, „свака би трава рекла од какава је лијека".[143] И само развијање болести некад је конкретизовано кроз слику *„гнездо вити* и јаја носити".[144]

С друге стране, поступцима *обухватања* и *обавијања* у народним бајањима се придаје посебно значење, јер се сматра да се њима могу пренети и *својства* бића или предмета који се обавијају на оно чиме се обавијају. Тако се долази и до *мере* нечег, која се прихвата као замена за њега. Познат је магијски поступак у коме људи рукама *обухватају дрво*, чинећи са њим једну вертикалну осу и остварујући комуникацију са доњим и са горњим светом. У симболици *појаса*, када је реч о човеку (*в. Човек*), остварује се један аспект оваквог значења, а такође и у поступцима магијског *опасивања* цркава, каменова, гробова итд.

Појмовима *вити, обухватати (опасивати)* треба додати и принцип *двојности* који се често у оваквим случајевима остварује, јер неке лозе срашћују са дрветом на које се ослањају. На тај начин може се говорити о симболици која се везује за култове *близанаца* (код људи и животиња). Код Арбанаса у Македонији једно грабово дрво (под именом *drrelak*), које је срасло с неким другим дрветом око кога се обавило, коришћено је за магијско лечење болести.[145]

Из појмова *вити, обавијати*, те принципа *двојности*, као и на основу *средишњости* у простору, јасно је да су повијуше погодне за преузимање симболичке улоге *медијатора* између људског света, с једне, и света опасних и тајанствених бића или света мртвих, с друге стране. У такве биљке спадају *бршљан* (Hedera helix), чије се име у *Рјечнику ЈАЗУ* изводи од ие. корена *bhrusk- „вртети се", „увијати се"[146] (мада о

---

[143] Dragutin Hirc, *Šta priča naš narod o nekim životinjama*, ZNŽ I, 1896, str. 10.
[144] М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗб I, 1894, стр. 316 - 317.
[145] Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 531.
[146] *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*, књ. I, JAZU, Zagreb 1880, стр. 683.

томе постоје и другачија мишљења); *павит* (од *повијати се*) или *бела лоза* (Clematis vitalba); *винова лоза* (у латинском називу terrestris, „пузајуће стабло"), док се *вино* изводи из ие. корена *uei-/ui-, „вити",[147] а у источној Србији забележен је назив за винову лозу *вија*;[148] затим ту су *купина* и више других лозастих биљки, као што су *бљушт* (Tamus communis), *стравна трава, вешуљка, лозе тикве, бостана, краставца* итд.

У јужној Србији и Македонији дрвеће на коме се развила *имела* или, пак, *бршљан* сматрано је „вилинским" и није се секло (или су за то били потребни посебни услови).[149] У Бугарској, у пиринском и панађурском крају *имелу* су сматрали за *самодивско биље* и зато су, приликом брања на том месту остављали конац или пару, и нису је уносили у кућу.[150]

Бршљан се у култној и магијској функцији највише употребљавао у Херцеговини, на Приморју и Словенији. Он је био саставни део ритуала на празницима који носе обележје *прелаза*, као што су Божић и Ускрс. У Имотској крајини, њиме је на Бадњи дан, осим куће, кићено и дрво изнад огњишта на коме висе *вериге*, као и *трокрака божићна свећа* и *бадњаци*.[151] У Херцеговини, на тај дан, деца су бршљаном китила *кућу, торове, гробља* и *њиве*. Поступак кићења куће и уношење и посипање сламе, овде се називао

---

[147] Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, књ. II, Тбилиси 1984, стр. 649.

[148] Милена Михајлов, Јован Туцаков, Љубица Михајлов, *Народна фитотерапија становника на подручју планине Мироч, бољетинских и мајданпечких шума*, Народна здравствена култура Србије, књ. 5, Београд 1981, стр. 41.

[149] Драгутин Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 138; Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 503.

[150] Анани Стойнев и др., *Българска митология. Енциклопедичен речник*, София 1994, стр. 159.

[151] Dinka Alaupović Gjeldum, *Običaji i vjerovanja vezani uz kuću u Imotskoj krajini*, Prilozi povijesti umjetnosti u Dalmaciji, br. 26, Split 1986 - 1987, str. 530.

„гобињати кућу".[152] Код Словенаца се веровало, да ће човек целе године бити здрав и весео ако у Ускршњој недељи умочи у воду *бршљанов венац* и стави га себи на главу. По истом запису, ако невеста стави прве брачне ноћи бршљаново лишће испод јастука, тако да младожења не примети, она ће остати дуго млада, док ће он рано умрети.[153] Постоје и друга веровања за бршљан која су наведена у Речнику Чајкановића, као нпр.: са *стола од бршљана*, који је прављен од св. Луције (13. XII) до Бадње вечери, у цркви се могу препознати све жене *вештице* итд.[154] У Буковици у Далмацији, деци у колевкама, стављана је *јагода од бршљана* и *тисово дрво*, као заштита од вештица.[155] У Истри, пак, детету испод јастука стављан је *колачић од бршљана*, "da ne gre mora na dite".[156] У Бугарској, у пиринском крају, бршљан је сматран за *јудинско* биље, јер се испод њега крију *јуде* (врста осветољубивих вила).

Павит или *бела лоза* употребљавана је у бајању у Србији. У околини Смедерева овом биљком и црнокорастим ножем бајали су од ушобоље, и после сваког бајања стављали их на земљу, "да се мало одморе". После бајања биљку су бацали на ђубриште.[157] Од исте болести у Крагујевачкој Јасеници, бајали су с *девет цветова беле лозе*.[158] Бајалица се тада обраћала болести са "зли ветре", приносећи до оболелог места један за другим цветове беле лозе. Тај поступак сведочи о постојању асоцијативне везе између "злог ветра" и беле лозе, по обележју "вити се", а тиме и могућности да ова биљка може "преузети" на себе ту болест. По истом обележју

---

152 Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 143.
153 Janko Barle, *Prinosi slovenskimi nazivima bilja*, ZNŽ XXX, sv. 2, 1936, str. 202.
154 Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, СКЗ, Београд 1994, стр. 49 - 50.
155 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, 1938, стр. 196.
156 Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, стр. 143.
157 Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ XIII, 1938, стр. 85.
158 Александар Петровић, *Народно бајање у селима у Крагујевачкој Јасеници*, ГЕМ VIII, 1933, стр. 86.

изграђен је и магијски поступак лечења болесника који имају глисте (= "вити се") у стомаку, посведочен у пожешком крају у Србији. Овде су украдену *гужву од павита* (која држи врата на оградама), палили на *дрвљанику* и на тој ватри су пржили јаје за болесника.[159] Симболичко значење павита, у овом поступку појачано је и елементима "увијен" и "гранично место" (*затворено/отворено, своје/туђе*). По једном веровању из источне Србије, човек коме су зидари *павитом* измерили *сенку* а потом, ту *павит* узидали у грађевину, био је осуђен на умирање. Да би се то остварило, према овом веровању, зидар је био дужан да поједе своју поган, и при стављању павита да каже: "Докле ова павит била сирова, дотле и онај човек био здрав".[160] Овде је ова биљка у функцији симболичког *преносиоца* на релацији *живот - смрт*.

Купина (Rubus fruticosus) се, према предања о њеном настанку, назива "ђавоље грожђе". Наиме, *ђаво* је решио, видевши како је Бог из крви прста створио *винову лозу*, да створи слађе грожђе од његовог. Отсекао је себи прст и бацио га на земљу, а из тога је никла *купина*.[161] Због овог веровања, у неким крајевима Србије, нису желели да окусе купину пре грожђа. Према једном апокрифном заклињању, свеци проклињу купину ("да си проклета купино, где ти је корен, ту врх да ти је"), зато што не жели да им открије на коју страну је побегао демон кога гоне.[162] У другом апокрифном тексту, који је имао магијску функцију, *купина* је једно од скривених имена *Богородице*.[163]

---

[159] Момчило Тешић, *Народни живот и обичаји пожешког краја*, Пожега 1988, стр. 160.
[160] Владимир М. Николић, *Из Лужнице и Нишаве*, СЕЗб XVI, 1910, стр. 265.
[161] Тодор М. Бушетић, *Веровања у ђавола у округу Моравском*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 402-403.
[162] Леонтије Павловић, *Рукописни молитвеник Етнографског музеја у Београду*, ГЕМ XVI, 1953, стр. 149.
[163] Stojan Novaković, *Apokrifi iz štampanih zbornika Božidara Vukovića*, Starine XVI, Zagreb, 1884, str. 64.

Уз опште симболичке одлике биљака повијуша, од значаја за њену улогу је и њено *бодљикаво* стабло, а док није сасвим зрела и *опор* укус. То су елементи који су је учинили да буде погодно средство за које се могу везивати хтонска бића. Тако се у Далмацији веровало, да се у *купињаку* може сакрити *вампир*, а у Македонији, да у њему живе *самовиле*.[164] Из овога је разумљив обичај из околине Крижеваца у Хрватској, по коме су умрлу трудну жену, опасивали *купином* која је расла преко три рупе и сахрањивали на посебан начин.[165] То се може тумачити као облик везивања душе нерођеног детета за купину.

У бајањима, мада ретко, срећу се и неке друге "лозасте биљке". У Славонији су кували, поред осталог и *лозе бундеве и краставца*, и тиме лечили болест "покостицу", о чему се говори и у басми, која је пратила овај поступак: "Скупила сам од дви врсти врижа, / Да ми више у ногу не крижа...".[166] У источној Србији (околина Бољевца), породиља је после порођаја опасивала себе и дете *лозом (врежом)* од беле тикве "да их не боли срце".[167] Вероватно се ради о једном облику магијске заштите од вештица, које, по народном веровању, ноћу могу "појести" срце човеку. Исти записивач, описујући поступак ритуалног купања породиље од злих митолошких бића - *бабица*, помиње и употребу *лозе од вешуљке* (грожђа), коју су стављали у воду, у којој је претходно окупана *бела гуска* и где је стављена земља од напуштеног *мравињака и кртичњака*.[168] У Височкој нахији у Босни, у магијском лечењу од страха, у лонцу са "неначетом водом" стављали су и кували неку *лозицу* с округлим листом, коју је народ називао "стравна трава"(Glechoma hederaceum; Veronica

---

164 Веселин Чајкановић, *Речник* ..., стр. 132.
165 Marija Križe, *Dubovec kod Križevaca*, Rukopis Arhiva Odbora za narodni život i običaje JAZU, S. Z. 85.
166 Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, str. 164.
167 Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 108.
168 Саватије Грбић, *наведено дело*, стр. 111.

officinalis),[169] (у неким крајевима назива *разгон*). У Србији, у околини Лесковца, пузавицом под називом "бљуш"(Tamus communis) лечили су реуму[170] (у неким крајевима се ова отровна повијуша назива *црна лоза*) итд.

У једној бугарској басми, бајалица се болести обраћа изразом "лозице": "Лозице ле, сестрице ле, / тръгнала си на панаир, / че кацнала на тоз човек, / ако си му взела снагата, главата... / за тебе е пусто горе Тилилейско, / дето човек не стъпя..."[171]

Винова лоза. Постоји вишеструка могућност за симболичко суделовање винове лозе у моделу света. Она, у исто време, може да изражава и идеју *сталности* и идеју *промене (обнове)*, јер је са *кореном и чокотом* вишегодишња биљка, која може далеко надмашити век људског живота, а преко *младица (лозе)* сваке године изнова расте (јер се сваке године и реже) и увек нове младице доносе плод. Отуда лоза може да исказује и социјалне односе и ознака је за род, племе ("Ја вучем лозу од покојног капетана"[172]). Идеја *промене* изражава се и кроз прелазак *грожђа у вино.* "Умирањем" грожђа (кроз врење) и преласком у вино (што је старије сматра се да је квалитетније),[173] остварује се идеја преласка са овог, привременог света, у други, вечни и стални. Ова одлика *трансформативности*, сврстава винову лозу у ред биљака као што су *конопља и лан* (које потапањем у воду "умиру", претаварајући се у кучину), или *пшеница* (која кроз брашно, те врењем кроз тесто и печењем у хлеб, такође

---

[169] Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 218.

[170] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 226.

[171] Жечка Янакиева, Йорданка Гаджалова, *Лечение чрез баене в сливенския край*, Известия на музеите от югоизточна България VII, Пловдив 1984, стр. 205-206.

[172] Vladimir Mažuranić, *Prinosi za pravno-povjestni rječnik*, knj. I, Zagreb 1908-1922, стр. 612.

[173] Уп. пословицу; *Младу жену а старо вино искај* (Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, 1974, стр. 344.

пролази кроз "умирање"-"поновно стварање"). Отуда није случајно да се вино и хлеб у хришћанској цркви прихвата за крв и тело Спаситеља. Такође није случајно да се у многим ритуалима који носе одлике прелаза (нпр. Божић, свадба, посмртни обреди) заједно јављају *вино, хлеб и кучина*. Идеја непроменљивости која се везује за вино, симболику вина приближава симболици *злата*.

Неорезана лоза тражи ослонац и она се око нечег увија (обично око дрвета), па у народним песмама симболизира жену која налази ослонац у мужу. Скоро и да нема веће збирке народних песама у којој се не налази и песма у којој се веза двоје младих описује као обавијање лозе винове око града Будима:

"Вијала се бјела лоза винова
око бјела, око града Будима.
То не било бјела лоза винова,
то су били два млада и мила. ..."[174]

Такође, доста је распрострањен круг песама о грешном хајдуку који је посекао сватове, а када се касније вратио на то место, видео је да су из младе и младожење изникле *две лозе, бела и црна*. Хајдук једе грожђе од тих лоза, па их и посече, и зато се разболи и више година не може да умре.[175] У једној бугарској песми муж жели да саопшти да га жена вара с комшијом, па каже да има њиву крај села и да је у њој посадио *лозу*, али се *јелен* комшијски навадио па му брсти

---

[174] Герхард Геземан, *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*, Сремски Карловци 1925, стр. 230, бр. 152; Fr. Š. Kuhač, *Južno-slovjenske narodne poptjevke*, knj. I, sv. 3, Zagreb 1878, стр. 190, бр. 233; Nikola Stankov Kukić, *Srpske narodne umotvorine iz raznih srpskih krajeva*, Zagreb 1898, стр. 57, бр. XXIV; Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLXIII, 1931, стр. 361; Olinko Delorko, *Narodne pjesme i priče iz okolice Gline*, Rukopis zavoda za istraživanje folklora u Zagrebu бр. 160, стр. 12-13.

[175] И. С. Ястребов, *Обычаи и песни турецких сербов*, СПб., 1886, стр. 232-234, и др.

лозу. Он пита своје госте да ли да реже *лозу* или да убије *јелена*.[176]

Лоза може представљати и *космичку биљку*, јер обично са својим ослонцем гради *дрво света*. У једној српској песми из Левча идеја *родности* и *изобиља* дата је кроз слику заједничког раста *јеле* и *лозе* (која овде, ради риме носи атрибут *бела*) - у врху јеле су *пчеле*, а у корену *вода*:

"Садим јелу, садим јелу на *камену*,
и *уз јелу*, и уз јелу *лозу белу*,
па не одох, па не одох за годину.
Кад у другој, кад у другој ја отидох,
јела ми, јела ми се понијела,
са врх јеле, са врх јеле *пчеле лете*,
из корена, из корена *вода тече*".[177]

Везивање винове лозе за родност и плодност види се и из обичаја да се у Доњој Херцеговини (Поповац) венчање могло обавити и у кући, око синије, с тим што су младенцима стављали на главе *венце од лозовог прућа*, обавијене *црвеном свилом*.[178]

Представе о родности - плодности у архаичним културама везане су за култ мртвих, јер се сматра да преци са оног света утичу на родност земље, стоке, породице. Овај, пак, култ у непосредној је вези са демонским светом или светом "застрањених" бића, који се замишља на граници овог и оног света. Отуда и срећемо употребу лозе у култу мртвих, а такође и у извођењу многих магијских поступака везаних за здравље људи, где је некад лоза атрибут нечисте силе. Тако су у источној Србији за оне који су умрли без свеће палили ватре од винове лозе на Ваведење, Велики четвртак

---

[176] *Български юнашки епос*, СбНУ LIII, 1971, стр. 610.
[177] Бративоје Марковић, *Народне песме из Левча*, Расковник XII, бр. 43-44, 1985, стр. 22.
[178] Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб LXV, 1952, стр. 194.

и Ђурђевдан.[179] У Црној Гори, у околини Бара, веровало се да вештица вади срце деци тако што им стави "кружић од лозова прута" на груди, и срце само искочи, а рана се не види.[180] У збирци средстава које "чинилице" имају уза се да би некоме учиниле зло, поред кости од мртваца, плетеница мртве жене, урежњака, кокошијих глава, љуски од јаја, олова из пушке итд. - помиње се и *лоза од вињаге*.[181] Занимљиво је да се у неким апокрифним списима винова лоза везује за *Сатанаила*, бившег анђела, који је прогнан и постао ђаво. Тако се у спису *Откровење Варухово* каже како је Бог када је створио Адама наредио арханђелу Михаилу да скупи анђеле и да засаде рај. Сваки анђео је посадио неко дрво, а Сатанаил (Самаил) је посадио лозу, преко ње је излио на Адама и Еву "похот греховну", због чега је Бог проклео ово дрво. Када је Бог начинио потоп на земљи, вода је изнела из раја и гранчицу лозе и донела је до Ноја. Ноје се моли Богу да му дозволи да посади лозу, што овај преко анђела Саразаила и учини, али му да савет, да се чува премногог пијења вина, јер лоза у себи чува *злобу* Сатанаила и може да изазове *велико зло*.[182]

У народној магијској медицини винова лоза се најчешће употребљава за обезбеђивање *рађања деце*. У околини Скопља, да би се девојка удала, жена из њене родбине одлазила је у виноград и од једне винове лозе одвезивала лику говорећи: "Не одврзувам лојзе, туку венчање на (*по имену*)".[183] У једној лекаруши из Скопља за жену која не рађа стоји овакав савет: "Кога жена не рађа, от ново лоизе кога роди прво грозе да откинеш и прво зрно дори не е никои откинал други от лозето, та нека јаде хич да се не бои оће

---

[179] Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, стр. 265.
[180] Татомир Вукановић, *Вјештице. Мит и традиција о вештицама балканских народа*, Стварање XLIII, бр. 10, Титоград 1988, стр. 951.
[181] Томо Драгичевић, *Народне празновјерице*, ГЗМ XX, 1908, стр. 454.
[182] Йор. Ивановъ, *Богомилски книги и легенди*, БАН, София 1925, стр. 196-197.
[183] Јов. Хаџи-Васиљевић, *Скопље и његова околина*, Београд 1930, стр. 375.

роди ..."[184] У Србији, у Левчу, жена којој умиру деца купа се водом на чокоту винове лозе, у којој је претходно потопљена *вучја јабучица* и *винова лоза*.[185] У источној Србији трудници се препоручивало да на светог Трифуна зареже неки чокот у винограду.[186] У Македонији, у Кратову, "везан" мушкарац (коме је чарањем одузета потентност) ишао је са пријатељем или сам у виноград и ту његов пратилац или он сам одвезивали су 40 лоза (или једну мање, или би прошао поред 80 одвезавши сваку другу).[187]

У неким црквама у ђевђелијском крају, у Македонији постојали су између два светска рата *венци од винове лозе*, којима су кићене иконе Богородице у петак пете недеље Великог поста, и кроз које су се касније *провлачили* болесници.[188] Тиме и лоза улази у круг оних митолошких реалитета који се појављују у обредима провлачења болесника и који носе симболику *умирања и поновног рађања*.

Неке симболичке функције које има винова лоза везују се и за *вино*. Тако у ритуалном провлачењу које се обавља испод жила (корена) дрвета болеснику се даје да три пута кусне *вино* из чаше.[189] У Левчу ма какву болест су лечили на тај начин што су три женска детета доносила од три винске бачве помало оног вина које застаје испод чепа. То вино су наливали у чашу и у њега гасили три жива угљена, од чега је болесник помало пио, мало се умио, а остатак се бацао на пса.[190] Према једном сведочанству из

---

184 *Исто*, стр. 384.

185 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 290.

186 Љиљана Тојага-Васић, *Обичаји и веровања о рођењу у Сврљигу*, Зборник Народног музеја у Нишу I, Ниш 1985, стр. 64.

187 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 402, 404.

188 Душан Д. Митошевић, *Провлачење испод плаштанице и слични обичаји на југу*, Етнологија I, св.4, Скопље 1940, стр. 231.

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

190 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 319.

1839. године, сељаци у околини Зајечара у источној Србији откопали су осам покојника из гробља под сумњом да су *вампири*, свима су повадили срца и скували их у кључалом *вину* и вратили их на своје место.[191]

Вино се употребљавало и у свадбеним и посмртним обредима. У јужној Србији пред полазак свадбене поворке у цркву на венчање младој, која је на коњу или у колима, брат је давао *чашу вина* да испије. Она је испијала вино и преко главе бацала чашу да се разбије, и више се према своме бившем дому није смела окретати.[192] И у многим другим обредима који су се спроводили за време свадбене свечаности употребљавало се вино.[193] У епским песмама спомиње се и обред *наздрављања вином и поклањања пехара,* које је било и неки захтев упућен ономе коме се наздравља, који, ако се не испуни, имао је снагу клетве.[194] Вино се употребљавало и у мртвачким култовима. Пред укоп покојнику се стављала *чаша вина* више главе, а гроб се после сахране преливао вином, а такође и приликом помена (дућа).[195] *Вином* се преливао у јужној Србији бадњак пре него што се стави на ватру, затим и *божићни* и *славски колач* приликом сечења.[196] На крају, веза *блага (злата)* са хтонским светом види се и по употреби *вина* у обредним радњама које су се примењивале у откопавању сакривеног блага. У једном запису с краја 19. века стоји: да би човек нашао закопано благо, он треба да испроси од жена *на гробљу* тестију и да је напуни *вином.* Ту тестију закопава у земљу и она ту стоји *четрдесет* дана. Када је откопа, човек из ње пије помало вина наредних *четрдесет*

---

[191] Тих. Р. Ђорђевић, *Грађа за српске народне обичаје из времена прве владе кнеза Милоша,* СЕЗб XIX, 1913, стр. 464-465.
[192] Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље,* СЕЗб LXXXVI, 1974, стр. 444.
[193] Миленко С. Филиповић, Персида Томић, *Горња Пчиња,* СЕЗб LXVIII, 1955, стр. 80.
[194] Вук Стеф. Караџић, *Мала простонародна славено-сербска пјеснарица,* Сабрана дела Вука Караџића, књ. I, Београд 1965, стр. 230-231.
[195] Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље,* стр. 209.
[196] *Исто,* стр. 209.

дана, а затим однесе празну тестију на место где мисли да има блага и разбије је. Ако ту има блага, по овом веровању, ноћу се на том месту појављује *ватра*, и човек ће откопати благо ако се ватра не угаси док он по њој удара комадићима разбијене тестије. Када откопа благо, човек је дужан да прву пару даде слепцима.[197]

Грожђе светог Симеона. Једна од знаменитости манастира Хилендара и Свете Горе на Атосу јесте *винова лоза* која расте из зида цркве у кругу поменутог манастира, која је по предању, никла из гроба светог Симеона Немање. Када је Свети Сава, седам година после смрти свога оца Симеона (1207. године) пренео његове мошти у Србију, из хилендарске цркве, из гроба Симеоновог, изникла је *лоза* и изведена је споља.[198] Ова лоза рађа све до данас, а прочула се по веровању да њено грожђе "разрешује неплодност супружника".

Најстарије сачувано предање о чудотворности ове лозе потиче из друге половине 16. века, када је један Турчин довео свога сина првенца да га остави у Хилендар, јер га је добио, као и другу своју децу, тек пошто је узео *грожђе светог Симеона.* И данас манастир Хилендар дели поклоницима ово грожђе, па чак, по писменом обраћању, шаље и поштом, заједно са штампаним упутством како га треба употребити.[199]

Хилендарска лоза се, међутим, сматра и показатељем сакралности у манастиру. "Једном је лоза у невреме добила жићкасто лишће. Сви су се били уплашили да их због греха

---

[197] Мил. Р. Веснић, *Празноверице и злочини с нарочитим погледом на празноверице о закопаном благу,* Годишњица Николе Чупића XIV, Београд 1894, стр. 171; Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају,* Лесковац 1985, стр. 143 итд.

[198] Методије С. Миловановић, *Живот у српској царској лаври Хилендару на Светој Гори,* друга књига, Београд 1908, стр. 12-13.

[199] *Упутства неплодним супружницима прикупљена из Светог писма,* Издање манастира Хилендара, Света Гора 1966, 16 страна.

не остави благодат па обрате пажњу 'да у чем нису ваљани', и лоза се опорави и одржи род".[200]

Предање о чудотворности хиландарске лозе и њена употреба у обредној (магијској) функцији засновани су на *библијској* и *митској* симболици. Овде ће бити речи о више нивоа те симболичности.

У поменутом *Упутству* није случајно употребљена група речи "разрешује неплодност супружника", као ознака за чудотворност *грожђа светог Симеона*. Наиме, по народним представама за неплодност у браку крива је жена и, обично, она предузима неке магијске радње које треба да јој омогуће рађање детета. Овде је, пак, то проблем супружника, *јер пород се схвата као дар божји*, који траже и добијају и жена и муж, држећи се одређених правила понашања (као што су: читање молитава, пост, уздржавање од додира одређени број дана и сл.).

Винова лоза у библијској симболици означава *однос* између Бога (представљеног као *виноградара*) и људи (*лозе*), док је Исус *чокот* лозе. У *Јеванђељу* по Јовану Исус каже:"Ја сам прави чокот, и отац је мој виноградар. (...) Будите у мени и ја ћу у вама. Као што лоза не може рода родити сама од себе ако не буде на чокоту, тако и ви ако у мени не будете. Ја сам чокот а ви лозе: и који буде у мени и ја у њему он ће родити многи род: јер без мене не можете чинити ништа. (...) Ако останете у мени и ријечи моје у вама остану, штогод хоћете иштите, и биће вам."[201]

Из овог навода се може закључити да је симболика лозе врло блиска симболици *цркве*, и да лоза може симболизовати и цркву.[202] Отуда у *Упутству* и захтев да супруж-

---

200 Методије С. Миловановић, *наведено дело*, стр. 13.
201 *Свето Јеванђеље по Јовану*, - Свето писмо старога и новога завјета. Превео Вук Стеф. Караџић, Београд 1956, гл. 15, стр. 96.
202 J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, MH, Zagreb 1983, стр. 75.

ници чудотворно грожђе треба да прихвате "са вером и молитвом".[203]

Библијска симболика винове лозе произашла је из древних источњачких представа о лози као *растињу живота*. Сумерски знак за *живот* обично је био *лист винове лозе*. Ова биљка је била посвећена Великим богињама. *Богиња-Мајка* у почетку се звала *Мајка Лозин Чокот*.[204] Атрибут Богородице такође је *винова лоза*. У једној молитви Богородици каже се: "Захвална Владичице, изворе милосрђа, бездно човекољубља, водо жива, заступнице грешних, *истинска лозо виноградна* ..."[205]

За расветљавање митолошке слике о хиландарској лози, осим наведених народних представа о виновој лози, битна су још три симболичка елемента: прво, везивање, на основу апокрифних предања, Свете Горе за *Богородицу*; друго, "митолошко" значење места *Света Гора* и, треће, пошто лоза излази из цркве, веза између лозе и *цркве*.

По предању, после Христовог узнесења на небо апостоли и *Богородица* бацањем коцке делили су земље у којима ће обављати проповед. Богородица је добила Иверску, тј. ђурђијанску (грузијску) земљу, али анђео по божјој жељи мења њен пут и одводи је на Атос, који она од паганског претвара у свето хришћанско место. И после осам векова она се јавља пустињаку светом Петру и њему објављује да је Света Гора њена.[206] У народним бајањима Богородица је централни лик за који се везују разне врсте излечења. У Велесу, у Македонији, носи се икона Богородице у кућу ако је у тој кући неко болестан.[207] Постоје биљке којима се

---

203 *Упутства неплодним супружницима* ..., стр. 4.
204 J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, стр. 360.
205 Свети Јефрен Сирин, *Молитве Пресветој Богородици*, Превео архимандрит Јустин, Београд 1975, стр. 56.
206 *Света Гора атонска*, Израдио АЕ митрополит српски Михаил, Нови Сад 1886, стр. 5-7.
207 М. К. Цепенков, *Баяния. От Битоля*, СбНУ XV, 1898, стр. 77-78.

приписују магијска својства које у свом називу имају богородичино име: *богородичина рука, богородичина трава, госпин цвет, рака од пречисте* (турски *Мејрем ана ели* - рука мајке Марије).[208] Код Словенаца: laski Device Marije, Marijini laseki, Matere Božje rokavci, prstci Device Marije и други.[209]

Што се тиче поимања самог места Света Гора, подстицајна је реченица из њеног описа, коју је написао један свештеник: "*Ту је небо, камен, дрво и море...*"[210] Ако се мало друкчије распореде ове речи, слика Свете Горе је дата као *небо - камен / дрво - море.* Или, другим речима, она се може схватити као једна од трансформација *дрвета света* и самим тим, она оживљава *јако време почетка* и могућност да се све ствари могу мењати уколико нису сагласне с почетном ситуацијом. У том смислу мужу и жени је дато да стварају потомство; одсуство тога надокнадиће се довођењем њих у везу са *почетком,* тј. са сакралним простором који је симбол исконског реда, тј. са Светом Гором.

То што је лоза изникла из *цркве* такође је од значаја за разумевање њене митолошке симболике. Наиме, у народним представама *црква* се повезује с мајком, тј. са оном која рађа. У народној свадбеној песми када полази младожења за девојку певају му се и ови стихови:

"Опрости мени, мила мајчице!
Мила мајчице, бела црквице,
Опрости мени, и благослов' ме."[211]

---

[208] Тихомир Р. Ђорђевић, *Природа у веровању и предању нашега народа*, СЕЗб LXXI, 1958, стр. 126.

[209] Janko Barle, *Prinosi slovenskim nazivima bilja*, ZNŽ XXXI, sv.1, 1937, стр. 192-256. Једна сељанка из околине Београда рекла је: "Травама се лечимо јер су оне благословене. Света Богородица је све траве дала, од ње су све траве постале" (Александар Петровић, *Народно схватање болести*, Miscellanea 3, Београд 1940, стр. 51.

[210] *Света Гора атонска.* Израдио АЕ митрополит српски Михаил, стр. 57.

[211] Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме*, књ. прва, Беч 1841, стр. 16 - 17, бр. 27.

И друге магијске радње које су везане за цркву упућују на постојање симболике родности у представи о *цркви*. Тако, девојка која је изостала од удаје иде уочи празника црквењаку и моли га да *она откључа цркву*, а затим опере кључеве и том се водом умије и од ње пије. То све чини да би се удала.[212] Многе радње у вези с црквом изводиле су нероткиње да би дошле до порода. Познат је магијски поступак *опасивања цркве* који се у ту сврху примењивао.[213] У хришћанским текстовима *црква* се упоређује са *Девицом* и назива се *Христовом заручницом* и *мајком* хришћана, па се на њу може применити и цели симболизам мајке.[214]

Антропоморфност цркве види се и у неким жанровима фолклорног стваралаштва. У народним песмама је распрострањен мотив како се *црква сама гради*, а може и да говори. У једном кругу предања *црква се сама сели*: "Неки чобанин им исприча како је једне ноћи чуо велику буку, вику и ломљаву. И ујутру цркве није било на старом месту. Идући по утртом трагу угажене траве и поломљеног дрвећа људи пронађу цркву поред једног хладног и бистрог извора".[215]

Тако су се у виновој лози акумулирале различите изражајне могућности за њено симболичко суделовање у моделу света. Једну одржава жива народна традиција на Балкану, а другу подржава Свето писмо, које је трансформисало старе представе о виновој лози са Блиског истока и Средоземља.

Монаси Хилендара у Светој Гори на Атосу, у једном од најважнијих сакралних места православља, у основи

---

212 Миленко С. Филиповић, *Обичаји и веровања у Скопској котлини*, стр. 525.

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

214 J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, стр. 75.

215 Забележила Мирослава Николић, Развитак I, св.6, 1961, Зајечар 1961, стр. 45.

прихватају живу народну традицију и својим активностима око *грожђа светог Симеона* у њој суделују. Оправдање за то они налазе у Светом писму и култу моштију средњовековних српских владара. Не много даље од Свете Горе, народ, на основу усменог памћења и у својим виноградима, обавља обреде с виновом лозом, са истим циљем - *да добије пород*, без позивања на Свето писмо.

КОНОПЉА И ЛАН - БИЉКЕ „УМИРАЊА" И ПОНОВНОГ „РАЂАЊА"

Конопља и лан, древне културне биљке, поред тога што су имале важну улогу у ткању, биле су и пратилац многих обреда. И једна и друга улога већ су запажене у научној литератури. Довољно је поменути прилоге на ту тему, које су написали: С. Бенетова (S. Benetowa),[216] В. Чајкановић,[217] Т. В. Цивјан,[218] В. Н. Топоров,[219] Н. И. Толстој.[220] Једино је у раду С. Бенетове наведена разноврсна грађа, превасходно из народног живота западних и источних Словена, која се односи како на гајење и прераду конопље, тако и на њену улогу у духовној култури (у народној медицини, магији, религији). Остали аутори, осим Чајкановића, у центар пажње стављају "причу о мучењу конопље", која је имала магијску улогу. Посебно је широко заснован рад Н. И. Толстоја, који ову "причу" разматра у контексту сличних садржаја, везаних за "животни пут" других биљака, као и за

---

216 Sara Benetowa, *Konopie w wierzeniach i zwyczajach ludowych*, Prace etnologiczne, Instytutu nauk antropologicznych i etnologicznych Towarzystwa naukowego warszawskiego, sv. 2, Warszawa 1936, str. 1 - 45.

217 Веселин Чајкановић, *Вуна и лан*, Сабрана дела из српске религије и митологије, књ. прва, СКЗ, Београд 1994, стр. 428 – 431.

218 Т. В. Цивьян, *Повесть конопли: к мифологической интерпретации одного операционного текста*, Славянское и балканское языкознание, Москва 1977, стр. 305-317.

219 В. Н. Топоров, *О "льняном" мифе в ареальной перспективе*, Croatica - Slavica - Indoeuropaea, Wien 1990, стр. 245-261.

220 Н. И. Толстой, *Vita herbae et vita rei в славянской народной традиции*, Славянский и балканский фольклор. Верования, Текст. Ритуал, Москва 1994, стр. 139-168.

грађење неких сакралних предмета и грађевина. Скромни прилог бољем познавању овог питања дао сам и ја у саопштењу на научном скупу слависта у Београду 1981. године,[221] које чини основу и овог осврта.

У бајаличкој традицији балканских народа постоје басме чији се садржаји граде на *причи о поступцима сејања и прераде лана или конопље.* Такође, ове биљке у различитим видовима (сирове, њихово семе, кучине, платно итд), нашле су употребу у извођењу многих магијских поступака. Ова два питања, уз навођење неких веровања, предмет су даље расправе.

У околини Рожаја у Црној Гори записано је предање о постанку *конопље*, које надограђује један приповедни сиже, познат и у другим крајевима, по коме жена (вероватно преобраћени демон) наговори мужа да убије своју мајку и да јој донесе њено срце. Син је одвео мајку на планину и тамо испунио вољу своје жене. Међутим, у повратку потонуо је у земљу, а од његове косе створила се *конопља* - "белојка" и "црнојка".[222]

"*Муке*" *лана или конопље.* У једној народној приповеци о сусрету девојке с *нечистом силом* (вампиром, ђаволом, караконџулом и сл.), која се среће у више варијаната у нашем и бугарском фолклору, један део текста тешко се да тумачити полазећи само од семантике дате приповетке. Као илустрације могу послужити ови примери:

1) Вукодлаци, претворивши се у момке, долазе на прело с намером да одведу девојке са собом и да их поједу. Једна од девојака открива њихову намеру и, рекавши момку - вукодлаку да иде кући за предиво, побегне. Пошто се није вратила, вукодлак долази њеној кући и тражи да му отворе

---

221 Љубинко Раденковић, *О значењу једног сакралног текста о конопљи или лану код словенских и балканских народа*, Научни састанак слависта у Вукове дане, књ.11, МСЦ, Београд 1982, стр. 207-217.

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

врата. Између њега (В) и девојчине мајке (М), која стоји иза затворених врата, води се овакав дијалог:

"Tko je? Vukodlak odgovori da je došao po svoju devojku, koju sada sa sobom povesti mora, budući da je vreme svatovah došlo, zato da mu samo vrata otvori. Nu mati mu odgovori, *dok kupi laneno seme.* On opet: - Otvori. M. -*Dok kupim zemlju.* V. - Otvori. M. - *Dok poorem zemlju.* V. - Otvori. M. -*Dok lan posijem.* V. - Otvori. M. - *Dok lan nikne.* V. - Otvori. M. -*Dok lan oplijem.* V. - Otvori. M. - *Dok lan počupat.* V. - Otvori. M. - *Dok ga nakiselim.* V. - Otvori, jer ću razbit vrata. M. - *Dok ga ogrebem.* V. - Otvori, razderat ću vas obe kad unidem. M. - *Dok lan stučem.* Ovo izrekavši, i oroz (petao, kokot) zapeva. Vukodlak čuvši oroza peat morade uteći u groblje otkuda je i došao, da se više nigde ne povrati."[223]

2) Зла мађеха је отерала девојку од куће, и она, предући кучине, заноћи сама у некој кућици у шуми. У неко доба ноћи у кућицу је ушао *ђаво*. Између девојке и ђавола води се овакав дијалог:

"Къквой туй дету гу придеш? То реклу: - *Кълчиштъ.* - Ут де гу земъти? Пупитъл пак дьавулът. (...) - *Сейем гу, сейем гу; бъярем гу, бъярем гу; тупим гу, тупим гу; мъним гу, мъним гу; чешим гу, чешим гу; придем гу, придем гу; мутайм гу, мутайм гу; сучим гу, сучим гу; снувем гу, снувем гу; тъчем гу, тъчем гу; тепъми гу, тепъми гу.*"

Само што је девојка рекла "тепъми гу, тепъми гу" петао је запевао и ђаво побегне.[224]

3) Мађеха послала девојку у воденицу. Преко ноћи је дошао вампир и хоће да се жени њоме. Она тражи злато (дукате) од њега и он доноси. После тога између њих следи дијалог:

"Той: - Айде сега сос менека! Тя знае, че е турила петле и, като попее, караконджеро че се стопи и че бега, и

---

223 L. Ilić, *Narodni slavonski običaji*, Zagreb 1846, str. 295 - 296.
224 Н. Стойков, *Приказки за зли духове и др. От Габрово*, СбНУ VII, 1892, стр. 158-159.

зела да го забавява: - Нека ти кажа *къ се работи тоя лен*, тогава че идеме ние сос тебека. - Е, къ го работите? - Ми *ния го насееме, па го вадиме, береме, предеме, тчеме...*"

У тај мах петао запева и "караконџеро" побегне.[225]

Казивања девојчине мајке или пасторке о начину обраде лана или конопље упућена демонским бићима - *вампиру, ђаволу,* и *караконџули*, у наведеним текстовима су осмишљена као начин да се та бића заварају, како би се добило у времену (док сама не побегну чувши глас петла). Међутим, има основа да се та казивања тумаче и као посебан, уметнути текст, који је некад имао магијску намену. Такву претпоставку потврђују бајалички текстови сличне садржине код балканских народа. Тако, у хомољском крају, када неког пробада у грудима, бајалица узме своју црнокорасту бритвицу, три ножа, три секире, три вретена и три метле и тиме, једно за другим, боцка болесника у груди и баје:

"Ја посади конопље,
и узреше конопље,
и обра конопље,
и потопи у воду конопље.
Укиселише се конопље,
извади конопље,
осуши конопље
и оби конопље,
и здарачи конопље на дарак,
оперја конопље с перјанце,
опредо конопље на вретена,
смота конопље на мотовило,
и сасука конопље на коленике,
основа конопље,
нави конопље на вратило,
уведо конопље у брдо,

[225] С. Стойкова, Фолклорот от западните Родопи, СбНУ LI, 1963, стр. 329.

изатка тежињаво платно,
пореза тежињаво платно,
саши тежињаву кошуљу,
обуко тежињаву кошуљу,
и поцепа тежињаву кошуљу.
Растури се тежина -
растурише се прободи из груди (*Милетини*).
Усту! Усту! Усту!"[226]

Постоје и бајалички текстови где се место *конопље* говори о *лану*:

"Посеја лан, лан на Видовдан,/ изниче лан, лан на Видовдан,/ обра лан, лан на Видовдан;/ отра лан, лан на Видовдан. (...)";[227] "Посеја лан на Павлов дан./ Ниче, обра и изврза,/ натопи, извади, опра,/ па осуши и очука./ Направи повесма,/ па огреба,/ испредо и смота;/ нави и основа,/ па нави и изатка,/ обели и скроји/ за дана три./ На Велигден сабајле/ у цркву да идем,/ здрав ко јагње да будем";[228] "Поорала лан на Јованов дан,/ Ниче лан на Јованов дан,/ обрала лан на Јованов дан ...";[229]" Ја поора лан на Јованов дан, стан боде,/ па посади лан на Јованов дан, стан боде,/ па обра лан на Јованов дан, стан боде,/ па потопи лан на Јованов дан, стан боде ..."[230]

И код Македонаца среће се једна варијанта овог текста, чије изговарање прати следећи обред: "Болесник зажмури и онда дохвати прамен *кучиште* (кучине), који је раније припремљен, обавије око паса док крајеве држи обема рукама, но тако да су ови приљубљени уз *крстине* и тада

---

[226] Сава М. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољскога*, СЕЗб XIX, 1913, стр. 217.
[227] Драгослав Антонијевић, *Алексиначко поморавље*, СЕЗб LXXXIII, 1971, стр. 248-249.
[228] Момчило Златановић, *Народна бајања из јужне Србије*, Расковник IX, бр. 33, 1982, стр. 236-237.
[229] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 159-160.
[230] Љубиша Поповић, *Бајања из Ћићевца*, Расковник X, бр. 35, 1983, стр. 16.

говори: Посеја л'н, ожнеја га,/ покваси га, излупа га,/ извлачи га,/ истресо га,/ изатка га,/ избели га,/ и бодежи се растурише."[231] Прича о "мукама" лана као бајалички текст среће се и у Бугарској. У једном случају бајалица је "плашила" болести причајући о мукама *лана*: "Да кажете, мольям ви са,/ шта ва на мъка кладът;/ как шта траете ленената мъка?/ Шта ва посеят,/ шта ва вадьят три месеца,/ та шта ва умъкнът,/ шта ва кладът, в 'одата,/ да гниете три недели; шта ва извадьят от 'одата/ да съхнете на слънцето,/ да исънете хубаво ..."[232]

Као рефлекс употребе лана у бајању може се тумачити једна украјинска басма, заснована на мотиву "одбројавања", где се броји до 12, и сваки пут се каже "лан, лан": "Ишло через дванадцять ланов, / и один каже: - Лан, лан!, другой каже: - Лан, лан! третий каже: - Лан, лан ..."[233]

Очигледно је да нема непосредне везе између саопштења о начину обраде конопље и тока болести на који се жели датим саопштењем утицати. Постоји, додуше, један општији модел магијског понашања који обухвата и дате примере, а то је симболичко стварање целине, а потом њено разграђивање. Међутим, избор елемената за стварање такве целине није произвољан, он је мотивисан њиховим митолошким обележјима.

Језичка структура наведених магијских текстова није формирана с циљем да информише о предмету (тј. конопљи или лану) и поступцима у вези с њим, већ она собом представља јединствени знак, кога такође осмишљава дати религијско-митолошки систем.

Исти овакав текст среће се у неким обичајима који су везани за народне празнике, али овде он има сасвим другу

---

231 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kraljevu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 394.
232 С. Д. Божев, *Баяния ... От Демир-Хисарско*, СбНУ IV, 1890, стр. 106.
233 П. Ефименко, *Сборник малороссийских заклинаний*, Москва 1874, стр. 24.

усмереност него поменути, бајалички. Њега певају девојке на Масленици (Покладе) и за време ускршње недеље (Источни Словени), или на Ивањдан (Црногорци) и обично пантомимом изражавају све начине обраде лана (конопља се не помиње). Извођење ове песме треба да "изазове" родност лана у току те године, по принципу - слично изазива слично. Текст је овде модел жељене ситуације, везане за добар принос лана. И у овом случају информативност текста остварује се његовом целином, с тим што је смисао поруке различит од оне коју преноси бајалички текст. Из више примера као илустрација могу се навести ова два: "Иваница лан сејала,/ на Иван вечеру;/ Иде Вида да га види,/ На Иван вечеру;/ Је ли ника, је л' не ника,/ На Иван вечеру;/ Он је ника' и пораса',/ На Иван вечеру;/ Пораса' је и узрео,/ На Иван вечеру;/ Исукала, извлачила,/ На Иван вечеру;/ Извлачила и испрела ...";[234] "Под дубравою лен, лен,/ Под зеленою лен, лен./ Уж я сеяла, сеяла ленок,/ Уж я, сея, приговаривала,/ Четотами приколачивала,/ На все бока поворачивала:/ - Ты удайся, удайся, мой лен,/ Ты удайся, мой беленький,/ Полюбися, дружок миленький!/ ... Я полола, полола ленок,/ ... Уж я дергала, дергала ленок,/ ... Уж я стлала, я стлала ленок,/ ... Я сушила, сушила ленок,/ ... Уж я мяла, я мяла ленок,/ ... Я трепала, трепала ленок,/ ... Я чесала, чесала ленок ..."[235]

Значење текста о *обради ("мучењу") конопље или лана* треба тражити у два смера: а) осветљавањем улоге конопље и лана у традицијској култури, кроз формирање "речника" њихових различитих употреба и б) проналажењем типолошких веза са другим текстовима који опслужују одговарајућу сферу људске делатности.

Низ обичаја у којима се употребљава конопља и лан открива атрибуте који се везују за ове биљке у народној

---

[234] И. С. Ястребов, *Обичаи и песни турецких сербов*, СПб., 1889, стр. 178.
[235] И. И. Земцовский, *Поэзия крестьянских праздников*, Ленинград 1970, стр. 303-306. Слични примери код: В. Н. Добровольский, *Смоленский этнографический сборник* IV, Москва 1903, стр. 159, 514; П. В. Кириевский, *Песни собранные* ... Новая серия, вып. II, ч.2, Москва 1929, стр. 211, итд.

култури, а ови чине опсег њихове схеме значења. Овде ће бити наведено неколико група обичаја као неопходног етнографског контекста за разумевање семантике напред наведених текстова.

Сејање конопље и лана. Лан и конопља сеју се *пре сунца* или *увече.*[236] Сеју се *ћутећи.* Ако неко прође поред сејача и нешто каже, не одговара му се.[237] Кад се сеје лан не сме се семе први пут бацати *низ брдо*, јер ће, колико се семе од себе баци, *змија* моћи да скочи и уједе сејача.[238] Лан и конопља сеју се у *понедељак* или *суботу*, а код наших Румуна на *Велики четвртак.*[239] Не ваља на њиви где је сејана конопља садити *купус* и обрнуто, јер ће неко *умрети* из куће.[240]

Конопља и лан - родност, плодност и напредак породице. Кад девојка полази на венчање, њена мати узме *семенке од конопље* па јој спусти у недра, те с њом иде на венчање. За време венчања млада подигне појас, те то семење из недра падне на под. Ово ради *да би имала пород* и да лако рађа.[241] Да је неко *место добро за подизање куће*, познаје се поред осталог и по томе што на њему добро успева *конопља.*[242] Трудна жена не сме *чупати лан, газити по поздеру,*

---

236 В. Магницкий, *Поверья и обряды (запуки) в уржумском уезде Вятской губернии на 1884 год*, Вятка 1883, стр. 124.

237 В. Н. Добровольский, Смоленский этнографический сборник I, стр. 212; Д. К. Зеленин, Табу слов у народов восточной Европы в северной Азии, Сборник Музея антропологии и этнографии, т. VIII, стр. 82; Петар Ж. Петровић, Живот и обичаји народни у Гружи, СЕЗб LVIII, 1948, стр. 328.

238 Томо Драгичевић, *Народне празновјерице. Свијет и природа*, ГЗМ XIX, 1907, стр. 322.

239 Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, вып. VIII, Вильна 1912, стр. 190; В. Н. Добровольский, *Смоленский этнографический сборник* III, СПб., 1894, стр. 51; Петар Пауновић, *Село Злокуће*, ГЕМ 37, 1974, стр. 236.

240 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 411.

241 Маринко Станојевић, *Из народног живота на Тимоку*, ГЕМ VIII, 1933, стр. 63.

242 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина ...*, стр. 266.

гледати у витлић, ткати, бојити прђу, да јој дете не би имало неке недостатке.[243]

Конопља и ватра. Када се на ватри искувава *конопљана прђа*, не ваља затим пећи хлеб, јер се може добити болест звана *трпија* (врућица). Зато се умеси једна лепиња од проје па се прво она испече на тој ватри и да псу да поједе, а после тога се пече хлеб. Овај поступак се зове *обжежење* или *скробљење* ватре.[244]

Предмети за обраду лана и конопље. Не ваља неког туђи *вретеном* јер га може напасти вук.[245] Ако преља случајно дотакне у току предења неког *вретеном ("другом")*, треба тим предметом да удари три пута у земљу, да му се не би нешто лоше догодило;[246] У средњовековној жупи Грбаљ постојао је пропис (бр.69) који је налагао женама, ако приликом сусрета с мушкарцима преду *кудељу*, треба да је изваде и да се поклоне. Ако то не учине, требало је да се казне "грднијем укором пред народом".[247] По свој прилици, табуисаност предмета за предење не потиче само од присуства лана или конопље на њима него, пре свега, од карактера саме радње која се њиме обавља, тј, од *окретања*, које се доводи у везу са *начином кретања нечисте силе* (вириште, ковитлац, вртлог).

Конопља у посмртним обичајима. Кад човек умре, окупају га гужвом од *кучине (тежине)* и покривају *тежи-*

---

[243] Цветко Ђ. Поповић, *Босанско-херцеговачке преслице и вретена*, ГЗМ, н.с. VIII, 1953, стр. 184.

[244] Станоје М. Мијатовић, Тодор М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 133; Ј. М. Павловић, *Народне гаталице о ватри*, Кића VII,бр. 20, Ниш 1911; Јеремија М. Павловић, *Народни живот у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗб XXII, 1921, стр. 133; Дена Дебељковић, *Веровања српског народа на Косову пољу*, СЕЗб L, 1934, стр. 213.

[245] Раде Ракита, *Народна вјеровања у предјелу Јањ, везана за човеков живот и рад и његов поглед на свијет*, ГЗМ н.с. Етнологија XXVI, 1971, стр. 46.

[246] Раде Ракита, *наведено дело*, стр. 46.

[247] Стојан Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, СКА V, Београд 1912, стр. 111.

њавим платном (покровом);[248] Да се покојник не би повампирио, омотају га око паса, преко кошуље, *повесмом* (од конопље) или пак исте вечери, пошто је покојник сахрањен, неколико баба дође на његов гроб, развуче *кучине* око гроба, па их унакрст запале;[249] Код Бугара је записана једна песма у којој се помиње конопља у вези са светом мртвих: "Заспала е света Неделья/ Светому Петру на руку./ Свети гьу Петър будеше:/ - Дигни се, света Недельо,/ Да видиш чудо големо,/ Какво се мъртви преводе,/ На тънко *влакно конопно*. ..."[250]

Конопља и лан у заштити од нечисте силе. На *Велики четвртак* код Источних Словена, пре сунца, од лана или конопље припрема се конац "четверговая нитка", који се чува целе године и употребљава као лек приликом повреде - ишчашења, прелома и сл.[251] Врло је распрострањен обичај заштите од заразних болести и другог зла, прављењем "једноданке", *конопљане* кошуље. У једном саопштењу о томе се каже: "Године 1837. појавила се у Јагодини чума. Кнез Милош изда одмах најоштрије заповести да се зараза ограничи. Међутим, у Пожаревцу, где се је тада налазио, нареди те *девет* баба, голих као од мајке рођених, за једну ноћ, према ватри, без свеће, тајно, опреду и изаткају кошуљу, кроз коју су се после провукли кнез Милош, сва његова породица и сви војници у касарни. *Чуо од очевидаца у Пожаревцу 1874.*"[252] Постоји и друго сведочење из новијег времена по коме су у

---

[248] Станоје Мијатовић, *Народна медицина...*, стр. 279; Драгослава Стојановић, *Посмртни обичаји у Неготинској крајини*, Развитак VIII, бр. 2, Зајечар 1968, стр. 61; Стеван Мачај, *Обичаји Румуна*, Развитак VI, бр. 2, стр. 64.

[249] Борислав Првуловић, *Посмртни обичаји у Тимочкој крајини*, Развитак IX, бр. 3, 1969, стр. 77; М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗб I, 1894, стр. 343.

[250] Ц. Сталийски, Песни периодически и религиозни. От Царибродско, СбНУ X, 1894, стр. 26.

[251] П. В. Шейн, *Материалы для изучения быта и языка русскаго населения северно-западнаго края*, СПб, т. III, 1902, стр. 164-165.

[252] М. Ђ. Милићевић, *Кнез Милош у причама*, Изд. Чупићеве задужбине, књ.43, Београд 1900, стр. 64.

селу Добра у источној Србији девет голих баба изаткале од *тежине* кошуљу пре певања првих петлова. Првог петла који је у селу запевао ухватили су сељаци, навукли му кошуљу и пустили га да иде по селу. Док је петао бежао, људи су пуцали за њим, али га нису убили, него поново ухватили. После су дали свакоме из села по парче од те кошуље да понесе са собом у рат, да не би погинуо.[253] У бајању од *црвеног ветра* бајалица је покривала оболело место *црвеном* чохом, а затим на њој палила *кучине* подељене на *девет* делова, понављајући то три пута.[254] За лечење падавице употребљавала се "заборављена конопља", која је остала необрана у пољу.[255] Да не би деца ухватила заразну болест, опкољавали су их *кучинама* којим је купан покојник, а затим их палили. После тога су свако дете "намрчили" гаром који је остао од изгорелих кучина.[256] Да не би породиљи нашкодила зла бића - *бабице*, око њене постеље је постављан *конопац*[257] итд.

Веза конопље и лана са светим Савом и Тројаном. Заштитником ужарског заната око Јужне Мораве сматрао се св. Сава, а славили су га и они који ужарима испоручују *конопљу*.[258] Према једној легенди *ћетен* (лан) сејао је Тројан.[259]

Да су *конопља* и *лан* у традицијској култури словенских и балканских народа хтонски обележене биљке - види се из следећих појединости: сејање *у одсуству сунца, забрана*

---

253 Милорад Драгић, *Чумина кошуља*, Развитак IX, бр. 2, 1969, стр. 82.
254 Е. Лилек, *Вјерске старине из Босне и Херцеговине*, ГЗМ VI, 1894, стр. 662.
255 Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 224.
256 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 407.
257 Ј. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој*, Београд 1914, стр. 69.
258 С. М. Димитријевић, *Свети Сава у народном веровању и предању*, Београд 1926, стр. 19.
259 Марко М. Исаковић, *Народно предање о местима*, Караџић II, Алексинац 1900, стр. 65-66.

говорења приликом сејања, одређени дани за сејање (нарочито *субота* и *Велики четвртак*), супротност конопље *купусу* (вероватно се овде купус симболички изједначује с *људском главом*), веза конопље и лана с *вуком* и *змијом*, утицај конопље на *родност, плодност* и *богатство* (запажено је већ да се култ мртвих и култ плодности међусобно прожимају), веровање да конопља "прља" *ватру*, обележје *предмета предења и ткања* као култно *нечистих*, употреба конопље у *посмртним обичајима*, посредност конопље у комуникацији с *нечистом силом*, веза конопље и лана са митским јунацима *св. Савом и Тројаном* (који имају обележја индоевропског бога загробног живота - *Велеса*). *Конопља* и *лан* симболизују онај свет зато што *умиру као биљке и поново се рађају у облику кучине*. Зато се оне и узимају као посредник у комуникацији с оним светом и светом демона, јер то је "разговор" на њиховом језику. С друге стране, добијена *кучина*, *конопљани конац* и *платно* нису производ *природе*, него *културе* - они потенцирају присуство људске компоненте, човекову потребу да се издвоји из природе, да се од ње омеђи. У глобалном моделу света, конопља и лан се могу упоређивати с местом и симболичким значењем које има *коса* или *длаке* у представи о *човеку* - они су *власи* Земље, ако се она схвата у антропоморфном виду.

МЕТАЛИ

У старом и средњем веку било је познато само 7 метала: злато, сребро, бакар, калај, олово, гвожђе и жива. Многобројни примери из разних области традиционалне културе сведоче да метали, осим своје практичне сврхе, у њој суделују и по симболичком значењу. То се може илустровати и примером словачког медицинског рукописа из друге половине 18. века, писаног готицом, где се дају овакви савети: *сребрна* пара стављена под нос зауставља крварење из носа; ношење *златног* ланчета око врата може излечити жутицу; реуматске тегобе олакшава ношење *бакарног* ланчића на руци.[1] Да неки метали могу симболизовати одређене делове тела, показује и пример из руског народног театра "Петрушка". У једном моменту овог приказања музикант тражи од Петрушке да покаже где се Мотрени Петровној, његовој невести, коју представља лутка одевена у женску одећу, налази злато, а где сребро. Он додирује "невесту" за груди и говори да је ту сребро, а затим јој подиже сукњу, говорећи да се ту налази злато: "Музыкант: Ваня, а покажи, где у нее золото и где серебро. Петрушка: (хлопает невесту по груди). Вот тут и есть серебро. (Затем, быстро опуская голову под подол и поднимая юбки Мотрены Петровны, кричит). А тут самое золото... ".[2] Овим примером се може илустровати главна разлика у придавању симболичких обележаја металима.

---

[1] Оскар Хрубик, *Опсолетна медицина у народним обичајима*, Acta historica medicinae, pharmaciae, veterinae XII, св.1, Београд 1972, стр. 88.
[2] Андрей Топорков, *Русский эротический фольклор*, "Ладомир", Москва 1995, стр. 334.

По боји светли метали (сребро и чисто гвожђе) асоцирају се с белином дана и култном чистоћом млека и њима се могу исказивати садржаји везани за бинарну опозицију *горе* и *свој*. Супротно њима су обојени метали - злато и бакар, који због своје жућкасте и црвенкасте боје у великој мери преузимају симболичко значење црвене боје, док је олово сиво и заузима средишњи положај. Због свог течног стања живи се придају посебна значења. Није необично да се у поменутој народној драми златом означи женски полни орган, јер је овај метал, као што ће се касније и примерима показати, везан за родност и плодност, а тиме и за хтонски и демонски свет. Култна супротност злата и сребра исказана је и у веровању из околине Пријепоља, да не ваља истовремено на истом прсту носити *златан* и *сребрн* прстен.[3]

За симболику метала од значаја је и њихова везаност за унутрашњост земље, или када је реч о метеорском гвожђу - за небо. Шире гледано, начин добијања метала не мора бити од пресудног значаја за њихову симболику, бар из два разлога: а) он није произвођен у кућној радиности, већ у појединим, често врло удаљеним центрима где је постојала одговарајућа руда и појединци који су знали начин њеног топљења; одатле се трговином разносио и доспевао до занатских радионица за израђивање предмета; б) није постојао свакодневни додир људи са сировим металом, већ само с одређеним предметима израђеним од њега (у том смислу постоји сличност с бојама - оне су увек обележје нечег, док је метал увек дат у неком облику). Осим боје, већи значај за формирање симболичке слике о појединим металима имала је њихова ковност и улога ковача, пре свега код гвожђа. Ударајући по усијаном металу, из кога лете искре и потапајући га у воду из које се диже облак паре, ковач опонаша бога Громовника, и зато у неким митовима он од њега и добија одређене задатке (Хефест кује Зевсово оружје,

---

[3] Љубомир Шуљагић, *Тако се каже. Народне празноверице и веровања*, Пријепоље 1990, стр. 66.

Тваштри - Индрино, итд.). Посебним начином ковања ковач може допринети да његови производи добију чудотворну моћ.

Метални производи за разлику од глинених, претапањем или ковањем могу стално мењати облик и њима се могу испуњавати и прекривати други предмети, па се металима може придавати и симболичка улога "прождирања", "хватања". Та улога може бити појачана и везаношћу појединих метала за хтонски свет.

ЗЛАТО

Ниједан од природних елемената нема такав симболички статус и није у толикој мери везан за цивилизацију као злато. Од најдавнијих времена па до данас, у многим културама оно је мера вредности и предмет вечите жеље људи да га поседују. Као да су се у представи о њему поклопиле две човекове жеље - жудња за светлошћу изгубљеног раја пре првог греха и прогонства из њега и несвесно враћање на аналну фазу детињства, која се такође може схватити као изгубљени рај. У народним причама никад се до њега не долази на профан начин, дуготрајним и тешким радом, већ се оно добија отварањем земље, силажењем у подземни простор, улажењем у пећину или здање с митским господарем. Његови чувари су: змија, змај, виле, ђаво и друга демонска бића, од којих се може и добити. Тако, према једном предању, хаџија је доспео у пећину где је живела вила, па му она каже: "Да зна свијет које богатство ја у ови вр' имам и колико је у њему злата, би се о овој вршини царства препирала".[4] У другом случају сиромашан човек је пре сунца хранио на њиви млеком змију, а она му је давала дукате. Једном је сунце затекло змију и она је угинула (јер је била "сестра месечева"). Човек је закопао змију испод кућног прага и тада је из ње израсло велико дрво које је ноћу том

[4] Тихомир Р. Ђорђевић, *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, СЕЗб ЛЦВИ, 1953, стр. 88-89.

човеку рађало дукате.[5] У предању из јужне Србије из змије коју ноћу баца из пакости старија јетрва у собу млађој, зато што јој је ова испричала свој сан да ће бити богата као и она, ствара се ниска дуката.[6] Многа предања о закопаном благу говоре о сусрету људи с његовим митским чуварима.[7]

Злато се најчешће асоцира са светлошћу, тачније оно је одраз сунца, његов други, подземни лик, као што је икона одраз светог. У томе се разликује од сребра, које може бити симболичка замена за белину дана, за видљиво и људско. Кинески пиктограм за злато значи "нешто што сја под земљом".[8] Пошто је оно самородни метал, могао га је имати свако, и нико довољно. Његове укупне количине у Европи почетком 16. века процењују се на свега 8 кубних метара.[9]

Због свог порекла и постојаности, те због жућкасте боје, која се могла асоцирати с бојом коже покојника, злато је постало синоним хтонског света, који је, за разлику од овоземаљског, сматран вечним. Зато су и посмртне маске у многим културама израђиване од злата. Један договор с Византијцима из 971. године руски кнезови потврђују заклетвом у своје богове Перуна и Волоса, а такође заклетвом "да буду сви златни као злато", тј. да умру, ако прекрше договор.[10] По народном тумачењу у Херцеговини, злато у сну предсказује болест.[11] Хтонска природа злата налаже и посебно опхођење с њим. До данашњег дана се задржало веровање у источној Србији да онај ко пронађе оставу са златом мора то објавити људима, као што се објављује рођење детета "у кошуљици"

---

[5] Натко Нодило, *Стара вјера Срба и Хрвата*, Логос, Сплит 1981, стр. 180.
[6] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 142.
[7] Зоја Карановић, *Закопано благо - живот приче*, Нови Сад 1989.
[8] Гинтер Бреитлинг и др., *Књига о злату*, ГЗХ, Загреб 1983, стр. 8.
[9] Пиерре Вилар, *Злато и новац у повијести 1450-1920*, Нолит, Београд 1990, стр. 35.
[10] Е. Ф. Карский, *Белорусы, т. ИИИ. Очерки словесности белорускаго племени*, Москва 1916, стр. 62.
[11] Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, СЕЗб ЛЦИВ, 1952, стр. 264-265.

за које се сматра да може постати вештица. Ако се то не учини, злато куне "и мора да се деси некакво зло у кућу".[12]

Пошто је злато везано за хтонски свет, оно је погодно средство за прављење амајлија. О томе имамо сведочанства и у старим индијским ведама: "Ова амајлија је бедем и опћи лијек,/ тисућоока, жута од злата. Нек твоје непријатеље понижене гази."[13] Златна амајлија се помиње и у нашим песмама: "Ја имадем у планини вилу,/ У планини вилу посестриму,/ Дала ми је два сокола сива,/ И дала ми два хрта бијела,/ И дала ми златну хамајлију,/ Са којом сам добио мејдана/ Колико је у години дана."[14] У Србији се као заштита од урока деци на капу зашивао златник, док су родитељи којима су деца умирала стављали новорођеној мушкој деци на десно уво златну минђушу да би их одржали у животу.[15] У Македонији, у околини Ђевђелије, породиљи се одмах по порођају прикачивала на главу златна или сребрна игла у виду петлића, а место тога могао јој се прикачити и златник да виси изнад чела и да га може свако видети. Неки су породиљи вешали златник о врат.[16] У Левчу и Темнићу лечили су окобољу умивајући се водом с потопљеним златником који је преноћио под пуном кошницом.[17] У Босни су девојке одлазиле уочи Ђурђевдана на извор, у њега потапале и држале златник док вода не нанесе песка, да би имале просиоце и ради здравља. Мушкарци су то чинили да би те године имали добитак.[18] Слепић (змијолики гуштер), златник и црвена свила су били неопходна средства у једном

---

[12] Драгољуб Златковић, *Фразеологија страха и наде у пиротском говору*, СДЗб ЦЦЦВ, 1989, стр. 144.

[13] *Почеци индијске мисли. Избор*, БИГЗ, Београд 1981, стр. 74.

[14] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб ЛИИИ, 1938, стр. 174.

[15] Т. Р. Ђорђевић, *претходно наведено дело*, стр. 185.

[16] Т. Р. Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 120.

[17] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб ЦИИИ, 1909, стр. 322.

[18] Брканлија Касаблија, *Обичаји у Сарајеву*, Карацић ИВ, св. 3, Алексинац 1903, стр. 169.

магијском поступку којим су девојке у Босни "везивале" за себе вољеног момка. Девојка дукатом који је остао неком од мираза одреже главу живом слепићу и растави му вилице, па један део стави с једну, а други с другу страну пута куда њен момак пролази. Када момак прође између тих вилица, она их састави, свеже црвеном свилом и закопа испод прага или под огњиште.[19]

Забележена је једна загонетна басма од уједа змије у источној Херцеговини, где се змијски ујед описује као пољубац који "нестаје" у злату: "Фата, фата,/ пољубила злата/ - у злату злата!"[20] Тиме се постиже двострука симболика: злато је стално и неповредиво и тиме се ствара модел жељене ситуације - болесник од уједа змије ће остати неповређен; с друге стране, злато је змијин атрибут, па је тиме њен ујед усмерен на њу саму, слично као у басми "земља земљу љуби" (*в. животиње, змија*). Први симболички ниво поменуте басме потврђује и одговарајући руски пример:"Стоят три стула: железный стул, серебряный стул, золотой стул. Если, змея, ты ужалишь железный стул, стул не пухнет. Если, змея, ты ужалишь серебряный стул, стул не пухнет. Если, змея, ты ужалишь золотой стул, стул не пухнет. Так бы и у рабы божьей (имя) это место не пухло.".[21] ("Стоје три столице: гвоздена столица, сребрна столица, златна столица. Ако ти, змијо, уједеш гвоздену столицу, на столици неће бити отока. Ако ти, змијо, уједеш сребрну столицу, на столици неће бити отока. Ако ти, змијо, уједеш златну столицу, на столици неће бити отока. Тако и код раба божјег (по имену) ово место да нема оток").

Да је злато везано за родност и плодност говори и "златна јабука" којом јунаци у епским песмама просе девојке у далеким земљама. У Бугарској је "позлаћеном јабуком"

---

[19] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Народна књига, Београд 1985, стр. 69, бр. 127.
[20] Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, Градина-Ниш, Јединство-Приштина, Светлост-Крагујевац 1982, стр. 35, бр. 28.
[21] *Вятский фольклор. Заговорное искусство*, Котельнич 1994, стр. 77.

(јабука у жутој фолији) украшена свадбена застава, кумово дрвце, дрвце коледарског цара итд.[22] У предању из околине Бјеловара вилински цар седи за златним столом и у руци држи златну јабуку: "Иду они нутер, а ту цар седи на з л а т н о м столем и в руки з л а т н у јабуку држи а све виле око њега ..."[23] Злато се често помиње у божићним песмама, што је такође у вези с родношћу и плодношћу и хтонским култом, као нпр. у овој из Херцеговине: "Бог се роди на шјај вече./ Шта ћемо му дара дати?/ - С у в а з л а т а за повоје,/ чисте свиле у пелене.(...)"[24] У песми из Левча, која се такође може уврстити у круг обредних песама за подстицање родности, орач добија рало од б е л о г а сребра, орало од сувога з л а т а, бич од ц р в е н е свиле итд., чиме се формира слика о идеалном орачу, коме ништа не може бити препрека у његовом послу јер има и небеске и хтонске атрибуте: "Роди мајка под старост орача,/ Па му даје рало и волове./ Рало му је од белога сребра,/ А орало од сувога злата,/ Јармови су дрво шемширово,/ А палице перје пауново,/ Бич му плете од црвене свиле,/ Испраћа га зором на орање".[25] У наведеној песми злато се јавља у тријади бело-жуто-црвено, чиме се симболизује и жеља за променом, обновом (*в. боје*). У једној српској приповеци човек убија алу која му односи род из винограда тек када напуни пушку оловним, сребрним, златним и челичним зрном[26] (ово последње је вероватно иновација). У једној руској басми приказује се штука из бакарне реке са златним обалама, која има зубе гвоздене, образе бакарне, очи оловне како гризе и гута болест - килу: "В чистом поле течет речка медвяная,

---

[22] Анани Стойнев и др. *Българска митология. Енциклопедичен речник*, София 1994, стр. 147-148.
[23] Zvonko Lovrenčević, *Bilje kojim se gata i vrača u okolici Bjelovara*, ZNŽ 43, Zagreb 1967, стр. 157.
[24] Љубо Мићовић, *Живот и обичаји Поповаца*, стр. 146.
[25] Станоје М. Мијатовић, Тодор М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 7-8.
[26] Војислав Ђурић, *Антологија народних приповедака*, СКЗ, Београд 1989, стр. 222.

берега золотые; плывет по этој речке рыба, а имя ей шука. Зубы у ея железны, шеки медны, глаза оловянны. И тая шука железными зубами, медными шеками, оловянными глазами загрызает, закусывает и заглядывает лобочную грыжу, киловую грыжу...".[27] У неким приповеткама злато се појављује као трећи елемент градације. Нпр. сиромашни младић, да би се оженио царевом ћерком, успева да ухвати три ноћи заредом медену, сребрну и златну кобилу, које су попасале цареве ливаде.[28]

Злато као атрибут хтонског света и демонске силе, као и његова секундарна веза с плодношћу (у том смислу и синонимичност с женским полним органом) - документовано су објашњени у раду Бориса Успенског о култу светог Николе код Руса.[29]

СРЕБРО

Сребро се асоцира с даном и с култном чистоћом млека и везује за небеска божанства. У једној српској загонеци грмљавина је приказана на следећи начин: "Ја изађох на *сре брно* гувно / И засвирах *сребрном* свиралицом,/ Свак ме чује, нико ме не види".[30] Стакласти каменчић за који се веровало да је настао од удара грома у земљу, тзв. "громовна стрела", окиван је у сребро и ношен око врата или на грудима као заштита од вештица, злих очију, или пак од грома.[31] Богове громовнике, као што су били хетитски Пирва, литавски Перкунас, словенски Перун, прате атрибути: горе, камен,

---

[27] Н. Познанский, *Заговоры. Опыт исследования происхождения и развития заговорных формул*, Петроград 1917, стр. 165.
[28] Веселин Чајкановић, *Српске народне приповетке*, СЕЗб XLI, 1927, стр. 464.
[29] Б. А. Успенский, *Филологические разыскания в области славянских древностей*, МГУ, Москва 1982, стр. 60-64.
[30] Миленко С. Филиповић, *Бакарно или мједено гумно*, Етнолошки преглед I, Београд 1959, стр. 29.
[31] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 187-188.

бич, чаша или рог, коњ, а такође и сребро.[32] У једној обредној бугарској песми новорођени син првенац (коме се пева) назива се "млад цар" и "среброглав", чиме се упоређује с Громовником: "Станенине господине,/ Дане бане, дан войводо,/ Чули сме те и разбрали:/ Имаш сина, среброглава,/ Среброглава, златнокоса,/ Дай го, дай го, дай го бане,/ Цар да бъде, бан да бъде. (...)".[33]

Пошто се асоцира с даном, сребро је и обележје овог, људског света и исказујући и његову границу, постаје магијски заштитник против нечистог и хтонског. То се може видети у обредима прелаза, као што су рођење детета, у свадби и посмртним обичајима, а такође и у лечењу. У Скопљу и околини на неколико недеља пре рођења детета спремали су му заштитну сребрну "наушку" или "цурјаче" са плавом ђинђувом ("мор монистом"). Ову наушницу ковао је кујунџија у глуво доба ноћи од три сребрне паре које је трудница добила од три жене из три разне вароши, али само од оних које су први пут удате.[34] У бољевачком крају, када се после порођаја детета први пут донесе молитвена вода, у њу се стави сребрна пара, да би дете било чисто као сребро.[35] У Македонији се после првог купања новорођенчета стављала у корито сребрна пара,[36] а у Шумадији први ко дарује дете чинио је то сребрним новчићем, такође да би дете било чисто као сребро.[37] У Сињу и околини некада се млада венчавала са широким сребрним обручем на глави, са кога су висили густи сребрни ланчићи и завршавали се округлим металним

---

[32] В. Н. Топоров, *К древнебалканским связям в области языка и мифологии*, Балканский лингвистический сборник, Москва 1977, стр. 53.

[33] Атанас Т. Илиев, *Сборник от народни умотворения, обичаи и др.*, кн. I, София 1889, стр. 94, бр. 69.

[34] Т. Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр.стр. 185-186.

[35] Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIX, 1909, стр. 108.

[36] Стеван Симић, *Дечје болести и њихово лечење*, Архив Одбора за народни живот и обичаје ЈАЗУ, Загреб, Н.З. 64.

[37] Сребрица Кнежевић, Милка Јовановић, *Јарменовци*, СЕЗб LXXIII, 1958, стр. 88.

плочицама, налик на новчиће.[38] У Македонији пак за младу је дечак од 5 до 7 година сплитао врпцу од црвеног и белог конца и у њу удевао три сребрне паре. С тим се она венчавала и то је чувала и касније (вероватно као амајлију).[39] У Босни се веровало да умрлом домаћину треба ставити у руку сребрни новац да не би стока пошла за њим.[40]

Неки сребрни предмети коришћени су у лечењу змијског уједа или заштити од разних болести. Они се овде јављају или у функцији "граничника" или се њима ствара модел жељеног стања - да се од људског тела одвоји болест и да оно остане чисто као чисто сребро. Ако је човека ујела змија, како стоји у једној лекаруши из Македоније, рану треба избости сребрном иглом и на њу привити расечено пиле са посутим нишадором.[41] У Босни (Жепа) змијски ујед су лечили тако што су део тела изнад ране подвезивали сребрним ланчетом, а део тела на коме је ујед закопавали у песак или урањали у воду, и одатле се могао вадити тек када ланче само спадне.[42] Сребро као магијски граничник између људског и нељудског присутно је и у заштити од куге. Према предању из лесковачког краја људи су били безбедни од ове морије једино у селу које је оборано сребрним плугом с воловима близанцима и орачима "становитих" имена: Стојан, Станко, Стаменко, Станимир и др.[43]

Често се сребро користи у бајању у симболичкој улози изазивања "очишћења", нарочито у лечењу болести коже. Ако је дете имало "перутац" на лицу (болест коже), у Славонији су га мазали гушчјим пером умоченим у суд с "не-

---

[38] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 102.
[39] Стеван Симић, *наведени рукопис из Архива ЈАЗУ*.
[40] Љубомир Пећо, *Обичаји и веровања из Босне*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 365.
[41] Драги Стефанија, *Македонски лечебник од XIX век*, Македонска книга, Скопје 1985, стр. 56.
[42] Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina i narodna verovanja*, GZM, Etnologija XIX, 1964, стр. 226.
[43] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 133.

начетом" водом, у коју је метнут сребрни новац. Бајалица је при том говорила: "Водом перем, метлом метем,/ сребром чистим./ Било чисто као сребро".[44] У Македонији (Кратово) на брадавице су стављани и платном везивани сребрни новчићи да зауставе њихов раст. По истом извору, црвени ветар су лечили тако што би бајалица умочила сребрну пару у катран и њиме превлачила унакрст преко оболелог места.[45] У Јадру се веровало да се сребрном иглом могу излечити красте.[46] У неким македонским бајањима помиње се "сребрено котленце" као важно средство којим располаже бајалица или њен патрон - нека од светица (Богородица, св. Петка, св. Недеља итд.).[47] Код Муслимана у Босни, "кад се не држе деца"; дете су на симболичан начин продавали кроз прозор здравој особи, а мајка га је морала од ње откупити сребрним новцем.[48] У Скопској Црној гори ко види да је детету никао први зуб, требало је да га протре сребрним новчићем, да би му били зуби здрави и да тај новчић дарује детету.[49] У једној басми од главобоље из источне Србије демон болести ("суво сунце") приказује се као да је дошао на "сребрно гувно"; где му следи потпуно уништење: "Пошол ми суво слнце/ И танкословец,/ Па паднал/ На сребрно гувно,/ Ету идат:/ Требаче/ да го истребат,/ Косаче,/ Да го окосат/ ..."[50] Сребро се често помиње у завршницама басми где се исказује жеља за оздрављење болесника: "да буде чисто као чисто сребро". У овом изразу "чисто сребро" треба разумети

---

[44] Josip Lovretić, Otok. *Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 156.
[45] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 319.
[46] Сребрица Кнежевић, *Здравствена култура и проблеми народне медицине у Јадру*, ГЕМ 27, 1964, стр. 499.
[47] А. П. Стоилов, *Баяния, врачувания и лекувания. От Горньо-Джумайско (Македония)*, СбНУ V, 1891, стр. 120; Марко К. Цепенков, *Баяния, врачувания, лекувания. От г. Прилеп*, СбНУ I, 1889, стр. 92.
[48] Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina istočne Hercegovine*, GZM, N.S. Etnologija XXIII, 1968, стр. 40.
[49] Ат. Петровић, *Народни живот и обичаји у Скопској Црној гори*, СЕЗб VII, 1907, стр. 456.
[50] Сергије Калчић, *Бајалице из Великог Извора*, Развитак XIII, бр. 3, Зајечар 1973, стр. 70.

као "очишћено, блиставо сребро", јер се на тај начин болесно тело изједначује са потамнелим сребром и његово стање после бајања, као чисто сребро.

Да је сребро везано за очишћење тела од сваке болести говоре и неки руски обичаји на Велики четвртак, који се још зове и Чистый четверг. У Поволожју су људи одлазили пре сунца на реку, стављали у суд с водом сребрне новчиће и том водом се умивали, да би им очи биле здраве у току године. Сребрњаке су стављали и у тесто и од тога пекли посебне лепиње.[51]

ГВОЖЂЕ

Симболика гвожђа у традицијској култури је по свом значењу амбивалентна. Разлог за то је његово различито порекло, пролажење кроз ватру и воду у току ковања и каљења, сива боја, рђање ("једе га рђа"), широка намена - мирнодопска и ратна. Од свих метала једино је гвожђе небеско и земаљско, њиме се такође од противника спашавао и узимао живот. Пошто је за његово добијање из руде било потребно обезбедити високу температуру, по правилу више од 1000 C°, у почетку је (до проналаска пећи за топљење руде) коришћено само метеорско гвожђе. О томе сведочи и сумерска реч AN-BAR, која се сматра за једну од најстаријих ознака за гвожђе. Она је састављена од пиктографских знакова "небо" и "ватра" и обично се преводи као "небески метал" или "метал звезда". У једном хетитском тексту из XIV века п.н.е. наводи се да су хетитски краљеви трговали "црним небеским гвожђем".[52] Пошто је било ретко и имало широку употребну вредност, гвожђе је на почетку производње из руде било врло скупо. Према подацима из староасирских извора један

---

[51] *Традиционные обряды и обрядовый фольклор русских поволожья*, Ленинград 1985, стр. 51.
[52] Mircea Eliade, *Kovači i alkemičari*, GZH, Zagreb 1982, стр. 18.

изливени комад коштао је 40 пута скупље од сребра и више од осам пута скупље од злата.[53]

Пошто гвожђе може бити и "небески" метал, али пре свега према особини тврдоће, као и могућности да се ударцем о камен њиме може изавати ватра, те устаљене праксе да се од њега праве оружја за сечење и пробадање - оно је атрибут Громовника и погодно средство за истеривање демонске силе. О првом обележју сведоче веровања из Бугарске и Србије везана за прву грмљавину у години. Том приликом у Бугарској су се људи ударали по глави гвожђем или каменом ради здравља и да би се ослободили страха[54], а у Србији (околина Ваљева) стављали су га у уста да им те године гром не нанесе штету.[55] Пошто је Громовник везан за "горе" и мушки принцип, то се може узети за разлог веровању у Прилепу да комадић челика који се ломи од већег комада ради припреме амајлије против злих очију није смео пасти на земљу.[56] Тиме се може тумачити и обичај у Скопљу, да се приликом рођења мушког детета сви укућани ухвате за неко гвожђе, с образложењем "да би дете било јако и здраво као железо". Међутим, то нису чинили за женску децу.[57]

Гвожђу се у словенској традицијској култури приписује велика апотропејска снага. У руском рукописном зборнику из XVII века, у молитви против сваке болести, гвожђе се назива братом и моли да однесе болест из тела и прободе из срца: "(...) Железо, брат мой, выйми из тела бо-

---

[53] Вяч. Вс. Иванов, *К истории древних названий металлов в южнобалканском, малоазийском и средиземноморском ареалах*, Славянское и балканское языкознание, Москва 1977, стр. 9.

[54] Йордан Д. Ковачев, *Народна астрономия и метереология*, СбНУ XXX, 1914, стр. 73.

[55] Милан Б. Кнежевић, *Прења на месецу. Нови записи народних умотворина*, Београд 1981, стр. 74.

[56] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 182.

[57] Т. Р. Ђорђевић, *претходно наведено дело*, стр. 83.

лезнь и от сердца шепоту...".[58] У апокрифним заклињањима која су коришћена против узрочника различитих болести, прогонитељ демона често има гвоздени штап, као у примеру једног српског рукописа где св. Сисиније прогони ђавола: "... Извлече Его на сухо и бише Его палицами железними..."[59] У Бугарској је постојало веровање да ће чума нестати ако се умрлима забије гвозден ексер у главу.[60] По једном предању из лесковачког краја, тзв. вампировић је могао убити вампира једино ако му је пушка напуњена челиком, "јер олово вампиру ништа не може нахудити"[61], док се у пријепољском крају веровало да се вампир може убити ако се у повампиреног покојника у гробу гвозденим маљем забије глогов колац.[62]

Гвожђе се употребљава у бајању и у другим магијским поступцима намењеним лечењу болесника. У Славонији (Оток), ако болесник од урока каже бајалици да мокри "ко вода", а не "црвено", онда му баје гвожђем. После бајања врати то гвожђе где је и раније било.[63] Код Срба Крајишника у Хрватској "од огњуштине" су бајали с девет комада гвожђа. Било је потребно донети воде са три извора сунцу окренута, и то уочи дана када се болесник родио, и у ту воду ставити гвожђе. После бајања болесник се умивао том водом, а остатак су просипали на кров куће.[64] У Србији (Левач) веровало се да ће жена која не рађа добити децу ако се окупа водом у коју је стављено парче гвожђа отпало од неке алатке

---

[58] *Домашний обиход. Рукописный сборник XVII века*, Пермский сборник V, Москва 1860, стр. XXXVI.

[59] Леонтије Павловић, *Рукописни молитвеник Етнографског музеја у Београду*, ГЕМ XVI, 1953, стр. 150.

[60] Борис Горанов, *Легенди за митични същества в архива на Павел Делирадев*, Български фолклор VIII, 1982, кн. 3, стр. 85.

[61] Коста Димитријевић, *Из лесковачке околине*, Караџић IV, 1903, бр. 2, стр. 110.

[62] Наталија Благојевић, *Из народне митологије пријепољског краја*, Милешевски записи - годишњак, св. 1, Музеј у Пријепољу 1995, стр. 177.

[63] Josip Lovretić, *Otok*, стр. 153.

[64] Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, Просвета, Београд 1986, стр. 289.

док су је правили или клепали.[65] Забележено је и веровање да ће нестати падавица ако се болесном у тренутку када га "ухвати" даде у руке нешто гвоздено: маше, ћускија итд.[66]

Гвожђе се користило и у заштити породиље и новорођенчета од утицаја демонске силе. У околини Ниша трудница "којој се не држе деца" опасивала се до голе коже гвозденим ланчићем, који је искован у глуво доба ноћи.[67] У истим случајевима муслиманке у Босни опасивале су се гвозденим обручем који је у глуво доба ноћи ковач исковао од потковице угинулог коња.[68] У Кратову такве жене су носиле у појасу комад тврдог гвожђа ("препој") ушивен у комадић модрог платна.[69] На Косову су новорођенче стављали да спава у решету које је напуњено сеном[70]; у Босни (Забрђе) детету после рођења држе у колевци три дана комадић гвожђа;[71] у сврљишком крају дете по рођењу, додиривали су гвожђем како не би било "зимогрожљиво";[72] у Славонији (Оток), пре него што се детету обуче прва кошуљица, кроз њу су пропуштали гвожђе, да би га заштитили од вештица.[73] Додатно значење имају гвоздени предмети узети с огњишта, јер се нечиста сила боји ватре. У многим крајевима Србије против градоносних облака, за које се веровало да их предводе демонски покојници, изношени су из куће сацак, маше и сл. Такође, лупањем у такве гвоздене предмете о појединим празницима теране су од људи хтонске животиње - змије, гуштери и др.

---

65 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 384.
66 Augustin Kristić, *Narodno liječenje željezom*, GZM, N.S. XIV, 1959, стр. 311-313.
67 Т.Р. Ђорђевић, *Зле очи ...*, стр. 180-181.
68 Т.Р. Ђорђевић, *Зле очи ...*, стр. 180.
69 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 388.
70 Дена Дебељковић. *Обичаји српског народа на Косову пољу*, СЕЗб VII, 1907, стр. 176.
71 Т.Р. Ђорђевић, *Зле очи ...*, стр. 180.
72 Сретен Петровић, *Митологија, магија и обичаји*, Културна историја Сврљига, књ. 1, Ниш-Сврљиг 1992, стр. 72.
73 Josip Lovretić, *Otok*, стр. 186.

Посебни услови који важе за ковање заштитних предмета за труднице, породиље и децу, као што су: глуво доба ноћи, раздевеност ковача, забрана говорења при ковању, указују на хтонску природу тог поступка и хтонску симболику таквих предмета.

Да гвожђе може бити и атрибут демонске силе, сведоче и називи појединих митолошких бића код словенских народа. Код Срба у Срему плашили су децу и младе преље које добро не преду - гвоздензубом;[74] на руском северу веровало се да у врту крај куће може да борави дух звани железнячка;[75] код Срба у приповеци се јавља Гвозден човек, код Бугара - Железан човек, код Украјинаца у централном Пољесју - Железный человек.[76] По једном сведочанству из Крајине у Хрватској, човек је тврдио како је видео вилу поред свога млина на потоку "сва је у бјелини, има гвоздене зубе".[77] У басми из Далмације болест "поганица" се тера из тела човека речима: "...Одлази, железницо железна,..."[78] У Левачу (Србија), детету које ноћу мокри пода се, болести се прети бабом с гвозденим зубима и челичним рукама: "Ако нећете да отиднете,/ позваћу стару бабу с гвозденим зубима/ и челичним рукама,/ која ће вас одатле отерати/ у пусту гору, у мутну воду."[79] У пољској басми страву из човека тера гвоздени дечак с гвозденом капом, у гвозденој кошуљи, с гвозденим ципелама итд.:"Idzie żelazne chłopisko./ Mo żelazne czopczysko,/ Żelazne koszulisko,/ Żelazne buciska,/ Żelazne

---

[74] Вук Стеф. Караџић, *Српски рјечник (1852)*, Просвета, Београд 1986, стр. 139.

[75] О. А. Черепанова, *Мифологическая лексика русского севера*, Ленинград 1983, стр. 29.

[76] Г. А. Цыхун, *Два полесско-южнославянских соответствия: 1. "ламкание"; 2) "железный человек"*, Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции, Москва 1983, стр. 85.

[77] Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, стр. 237.

[78] Vladimir Ardalić, *Basme. Iz Bukovice u Dalmaciji*, ZNŽ XVII, 1912, стр. 359-360.

[79] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 303.

porczyska,/ Żelazne posisko... "[80] Код Руса су сачувани записи басми против оружја (стреле, копља, ножа) из времена од XVII па до XIX века, у којима господар свег гвожђа заповеда "својој деци - свеколиком гвожђу" и даје човеку камену кошуљу да га чува од повреде.Овај господар гвожђа именује се као "гвоздени муж", "цар" или "отац" и налази се на моруокеану, у гвозденом стубу, мосту или на планини: "в том столпе железном стоит муж железной ... подпершися своим железным посохом от востоку и до западу."[81] По сличном принципу код Руса су изграђене басме од уједа змије. Ту се од царице змије, која је смештена у сличном простору као и гвоздени муж, тражи да нареди свим змијама да повуку свој отров.

Могућност алтернације гвожђа и камена у неким магијским текстовима указује да су неки симболички елементи са камена прешли на гвожђе.

ОЛОВО

Један од најстаријих помена магијске употребе олова налази се у опису хетитско-лувијског ритуала, где "Стара Жена" (SAL ŠU.GI) спасава човека смрти тако што мишу везује комадић олова и пушта га да иде "иза брда и долина", тј. у загробни свет.[82] Олово као атрибут хтонског света види се и у приповеци из Хрватске "Дечко и ђаволски цар". Када је младић стигао до ђаволовог дворца, видео је како је он ограђен роговима, а авлија је била оловна.[83] У епској песми из Бугарске Марко Краљевић убија троглаву алу која је затворила све воде у својој тврђави у гори и узима данак. Њена

---

[80] Franciszek Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa 1976, стр. 329-330.

[81] Е. Н. Елеонская, *Сказка, заговор и колдовство в России*. Сб. трудов, "Индрик", Москва 1994, стр. 128-129.

[82] Т. В. Гамкрелидзе, Вяч. Вс. Иванов, *Индоевропейский язык и индоевропейцы*, Тбилиси 1984, стр. 531.

[83] Maja Bošković-Stulli, *Šingala-mingala. Usmene pripovijetke*, Znanje, Zagreb 1983, стр. 41.

тврђава је била од олова и у њој је било 12 чесама.[84] У једној басми из Поморавља персонификована болест носи и атрибут "оловач": "Коштаче, оловаче, ветроваче/ Не зуцај, не пуцај,/ Не боли, не гори, не севај!"[85] Из околине Бихаћа је податак да је дете - да му се не би повратила кожна болест - носило као амајлију шест месеци кожну плочицу с девет рупица и уз њу свезан оловни привезак.[86] Из средњег века и касније постоји више налаза заклињања против болести и других невоља, која су писана на растањеном олову, које је потом савијано у свитке и ношено на пут као заштита или остављано на одређена места (у кући, штали, пољу).

У народној медицини олово је коришћено за лечење кожних болести. У једној лекаруши из Македоније налази се и овакав рецепт: "Една рана што капит месо тучи олово тенко - врзи на рана".[87] На Косову је оловом лечена болест "ницина" тако што дете посмрче додирне оболело место оловом, око ње начини три круга и при том сваки пут њиме додирне земљу.[88] У Босни, око Високог, сматрало се да растањено олово привијено на врат зауставља раст гуше - "струме".[89]

Употреба олова среће се и у обредима за увећање приноса жита и квалитета сира. Тако су у Левчу сејачу кад пође на орање низали олово на бели и црвени конац и везивали за бисаге, торбу или врећу.[90] У истом крају олово на црвеном концу везивано је уочи Ђурђевдана о ведрицу. То олово су затим секли на четири комада и стављали у си-

---

84 *Български юнашки епос*, СбНУ XIII, 1971, стр. 335, бр. 159.
85 Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ XIII, 1938, стр. 79.
86 Stanko Sielski, *Hamajlije*, Etnografska istraživanja i građa, knj. III, Zagreb 1941, стр. 27.
87 Драги Стефанија, *Македонски лечебник од XIX век*, Скопје 1985, стр. 55.
88 Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, knj. II, Vranje 1986, стр. 480.
89 Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 298.
90 Станоје М. Мијатовић, Тодор М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 9, 107.

ришњачу да ту стоји до следећег Ђурђевдана - "да буде сир тежак као олово и да стока буде здрава".[91]

Растопљено олово коришћено је у магијском лечењу страха, тзв. "салевање олова за страву". Ако се човек уплаши, а нарочито дете, у Босни и Србији сматрало се да је неопходно бајање, у противном за њега се може придодати нека друга болест или може страва у њему "оживети". Бајалица је у гвозденој кашици стављала два-три оловна пушчана зрна растањена на камену (по правилу она која су раније испаљена из пушке), и на ватри их топила. Десном руком је сипала растопљено олово у суд који је левом руком држала изнад главе болесника, други пут над појасом и трећи у висини ногу. Сваки пут је према фигури која се правила од растопљеног олова у води гатала од чега се болесник уплашио.[92] Једна бајалица из лесковачког краја по растопљеном олову је одређивала људима да ли је њихова болест од Бога или је од нечег другог.[93]

С оловом је извођен и сличан поступак као у напред поменутом девојачком чарању клањем слепића. Девојка преполови оловно пушчано зрно, па једну половину постави с једне стране, а другу с друге стране пута. Када младић кога жели за мужа прође тим путем, она обе половине поново стопи у зрно и каже: "Како се ово олово састало, тако се и ја саставила с (име)". То оловно зрно је после тога носила уза се као амајлију.[94]

Основа за симболику олова јесте његова сива боја, тежина и могућност да лако мења облик. Тиме је постало погодно средство за исказивање медијаторске функције у

---

[91] Тодор М. Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗб XVII, 1911, стр. 576.
[92] Sadik ef. Ugljen, *Olovo kao narodni lijek*, GZM V, 1893, стр. 168-170.
[93] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 149.
[94] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Народна књига, Београд 1985, стр. 69, бр. 125.

гатању, али је оно и атрибут хтонског света и саставни део култа родности и плодности. Ово последње обележје чини основу да се у једној свадбеној песми младожења изједначује с оловом (стабилан, тежак, сејач семена), а млада са сребром (чиста, али ће као будућа мајка потамнити): "Мили Боже, чуда големога!/ Где дадосмо сребро за олово!/ Сребро сјајно, а олово тавно."[95]

БАКАР

Црвенкаста боја бакра основа је његове симболике (*в. боје*). О томе сведочи и веровање из Црне Горе да се болест коже, позната као "црвени ветар" или "ударац", може заустави ти ако се додирује бакарним новцем.[96] Пошто се црвено и жуто могу међусобно замењивати, бакар може преузимати симболику злата. У источнословенским басмама свеци од којих се тражи помоћ налазе се у далеком простору и често су окружени златним предметима. У једној басми из Баната (која је слична немачким мерзербуршким басмама) Бог и св. Петар јашу на коњима преко бакарне ћуприје: "Пође Бог и св. Петар по бакарној ћуприји./ - Боже мој! Мој коњ угануо ногу..."[97] Тзв. "бакарно" или "мједно" гумно где се састају жене-вештице може се тумачити и као граница овог и оног света, односно као део хтонског простора.[98] Бакар у медијаторској функцији може се уочити у посмртним обредима. У врањском Поморављу поред покојникове главе стављана је бакарна тепсија у којој су гореле свеће; по повратку са укопа домаћин је уносио у кућу нов бакарни суд и окачивао га о клин; на Духове (Тројице) сваки домаћин ко-

---

[95] Вук Стеф. Караџић, *Српске народне пјесме*, књ. I, у Бечу 1841, стр. 37, бр. 62.
[96] Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLVIII, 1931, стр. 541.
[97] Милица Куцурац, *Врачања и бајања из Баната*, Кића VII, бр. 18, Ниш 1911.
[98] Уп. Миленко С. Филиповић, *Бакарно или мједно гумно*, Етнолошки преглед, св. 1, Београд 1959, стр. 19-33.

ме је неко умро у тој години куповао је нови бакарни суд.[99] Да је бакар везан за обреде прелаза (као и црвена боја), говори и податак да је кум у источној и јужној Србији даровао детету за стрижбу неки бакарни суд (најчешће котао).

Широко распрострањени магијски поступак провлачења, као облик лечења разних болести, извођен је и кроз дршку бакарног котла.[100]

Веза стоке и хтонског света, о чему су писали и В. В. Иванов и В. Н. Топоров,[101] може бити основа веровању из Босанске крајине да је неопходно у кући имати неки бакарни суд, да не би скапавала говеда.[102]

ЖИВА

Капљица живе (живо сребро) по свом изгледу схватана је у народу као отелотворење митолошког бића - демонског црва, изазивача више болести. У источној Србији и западној Бугарској биће у таквом облику назива се живак. Њега су по тамошњим веровањима могле послати бабе врачаре преко набајане живе: "Баба да би довела болест, купи у чаршију живу, и кад се врати у село, ноћу заповеди живи да иде на ту и ту личност, и жива летећи дође и уђе у тело онога коме је послата и производи болове. Ако је казала за време врачања брзо да умре, умреће, ако је казала да се мучи, мучиће се."[103] Сматрало се да је најбоља заштита од таквих невоља амајлија сачињена такође од живе. Горанке

---

[99] Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, 1974, стр. 210.

[100] Видосава Николић-Стојанчевић, *наведено дело*, стр. 210; Љубинко Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Просвета, Београд 1996, стр. 78-83.

[101] В. В. Иванов, В. Н. Топоров, *Исследования в области славянских древностей*, Москва 1974, стр .45-47.

[102] Шпиро Кулишић, *Народна веровања и мањи обичаји из Босанске крајине*, Етнологија II, св. 1, Скопље 1941, стр. 52.

[103] Мих. М. Вељић, *Обичаји и веровања из Јовца, округ врањски*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 389.

на Косову су носиле уза се живу, верујући да им на тај начин не може никаква мађија нашкодити.[104] У Македонији живу су стављали у лешник и давали болеснику од грознице ("треске") да ушије у појас.[105] У околини Сврљига познати бајач Борко правио је амајлију ("мамлију") на следећи начин: у винској чаши је правио смешу од куване или међу длановима изгњечене траве живачице (Erodium cicutarium), пачје крви и грама живе, и ту смесу после бајања давао болеснику да попије. Пошто би то брзо изазвало потребу за пражњењем код болесника, бајач је онда из његовог измета испирао живу, стављао у шупаљ лешник, затварао воском од божићне свеће и давао болеснику да ушије у појас.[106]

Схема распореда метала по симболичким обележјима.

---

[104] Милорад Радуновић, *Остала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 300.
[105] Марко К. Цепенков, *Народни веровања*, Македонски народни умотворби, књ. IX, Скопје 1980стр. 288.
[106] Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, стр. 165.стр. 37.

БОЈЕ

У традицијској култури боје су један од елемената помоћу којих се гради модел света. Оне овде добијају своје постојане симболичке карактеристике, које се обично допуњују симболиком реалитета, као носилаца боја, и од ових реалитета боје се могу само условно одвојити и засебно посматрати. Може се оправдано говорити о коду боја који се реализује у текстовима традицијске културе, као и о могућности да тај код буде замењен неким другим кодом (нпр. кодом биља, животињског света, предмета, метала, просторно-временским кодом итд.), а да се при том пренесе одговарајућа информација.

Овде ће бити речи о симболичким карактеристикама боја у народним бајањима словенских народа. Анализа је спроведена на узорку од 824 басме на белоруском језику,[1] 723 басме на српском и хрватском језику (Срби, Хрвати, Црногорци, Муслимани),[2] 250 басама на бугарском језику,[3]186 басама на словеначком језику,[4] 70 басама на пољском

---

[1] Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, вып. V, Витебск 1891.

[2] Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, Градина - Ниш, Јединство - Приштина, Светлост - Крагујевац 1982; Милан Б. Кнежевић, *Прења на месецу. Нови записи народних умотворина*, Народна књига, Београд 1981, стр. 29-34; Момчило Златановић, *Народна бајања из јужне Србије*, Расковник IX, бр. 33, стр. 221-237.

[3] Коришћени бугарски извори дати су у књизи: Љубинко Раденковић, *Народна бајања код Јужних Словена*, Балканолошки институт САНУ, Просвета, Београд 1996, стр. 203-217.

[4] Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, SAZU, Inštitut za slovensko narodopisje, Ljubljana 1964.

језику.[5] Коришћена је грађа о народним бајањима и код других словенских народа: Руса, Украјинаца, Чеха, Словака, Македонаца, тако да укупни корпус бајаличких текстова и описа поступака износи око 2100 примера.

Још на почетку трба рећи да се у појединим случајевима атрибут који означава одређену боју може јавити превасходно у денотативној функцији, тј. да представља реално стање (нпр. означавање запаљивих процеса на кожи као „црвено" или као што је симптом болести жутице „жуто"). С друге стране, везивање неких боја за одређене реалије у народним бајањима може да буде део фолклорног клишеа, који се среће и у другим жанровима усменог народног стваралаштва (нпр. „руса коса", „румено лице", „сиње море", „црна земља" и сл.).

Овде ће се разматрати неколико питања: 1) специфични мотив за народна бајања, који се може назвати „низање боја"; 2) типови басама у којима се једна боја јавља као стални атрибут уз све именске речи; 3) круг симболичке употребе и значења за сваку боју која се употребљава у народним бајањима и 4) устаљене комбинације боја, које се могу анализирати и као једна динамичка целина.

НИЗАЊЕ БОЈА

Функција „низања боја" слична је „бројању" (од један до девет и обрнуто) и „пребројавању" делова тела. Она се подводи под шире одређење – под класификаторску функцију. Низањем боја успоставља се нека уређеност и коначност, што је иначе одлика културе, чиме се она и разликује од природе. На тај се начин сазнаје болест или нека друга нечиста сила, што се прихвата као вид овладавања њима.

---

[5] Franciszek Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa 1976; W. Siarkowski, *Materyały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, - Zbiór wiadomości do antropologii krajowej, t. III, Kraków 1879, стр. 52-57; Stanisław Czernik, *Trzy zorze dziewicze*, Łódź 1984, стр. 99.

Сличан концепт дошао је до изражаја у широко распрострањеној басми од грознице, у којој се ређају (односно откривају) имена вештица, и на тај начин оне губе моћ да се одупру прогонитељу.

Употреба боја у класификаторској функцији („низање боја") среће се у народним бајањима код свих словенских народа. Нпр. белоруски: „*Чорный* волосень, *красный* волосень, *белый* волосень, *русый* волосень, прошу я цябе, выходзи с косьци..." „Скула *бялуха*, скула *краснуха*, скула *чарнуха*, скула *жавтуха*, скула *зелянуха*, скула *вишнюха* - вас дванацаць скул, вас дванацаць красот... (Романов, стр. 200); бугарски – „Бежи *църна* истрово,бежи *зелена* истрово, че те гоне бели рътове!"[6]; „Блага, блага, благушка, / *сина, сина синушка*, / *жълта, жълта жълтушка, червена, червена червенушка, бяла, бяла бялушка*..."[7]; српски – „*Црвена* смамка, / *алева* смамка, / *црна* смамка, / *зелена* смамка, / *морава* смамка, / ..."[8] „Пође ветар да се жени. / Он пође, али му не даду, / Враћају га у планину, / у планину под зелену јелу. / Под њом седи расплетена (Мара), / све ветрове у сватове зове: / *жуте, беле, црне*, / *црвене, суре, сигаве*, / *риђе, плаве, модре*, / *морасте, зелене*;/ горске, морске, нагажене, намерене..."[9]; пољски – „Cegoześ sie przeciwiła / promienie rozpuściła / *Cerwone*, / *Zielone*, / *Biołe*, / I *błwe*"[10]; словеначки – „Bodi kača ali kačon, / bodi vipera ali viper, / bodi *bel* ali *bela*, / bodi črn ali *črna*, / bodi *pirhast* ali *pirhasta*, / bodi *rdeč* ali *rdeča*, / bodi *zelen* ali *zelena*, / bodi *rus* ali *rusa*, / "...[11]

Овај мотив се јавља у народним бајањима и ван словенске заједнице. Уп. румунски – „Brâncă *neagră*, / Brâncă *albă*, / Brâncă *cafenie*..."[12]

---

[6] Т. Тенев, *Баяния...От Чипоровци*, СбНУ XVI-XVII, 1900, стр. 262.
[7] Т. И. Атанасова, *Студентски архив при Института за фолклор*, София.
[8] Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, бр. 286, стр. 262.
[9] Љубинко Раденковић, *наведено дело*, бр. 110, стр. 81.
[10] Franciszek Kotula, наведено дело, стр. 251.
[11] Vinko Möderndorfer, наведено дело, стр. 294.
[12] I. Aurel Candrea, *Folklorul medical român comparat*, Bucureşti 1944, стр. 117.

Понављањем истог атрибута кроз целу басму ствара се посебан вид (сакралног) говора који се разликује и од песме и од приче (приповедања). Тиме се остварује и ритам који гласовни ток чини уређеним. Поред тога, постоји мотивисаност у избору боје која се као атрибут понавља. Тако у српско-хрватским бајањима најчешће се бира црвено и црно, док се остале боје јављају само изнимно. Бројни показатељи су следећи: *црвено* - 12, *црно* - 12, *жуто* - 3, *зелено* - 2, *сиње* - 1, *бело* се јавља фрагментарно, не кроз целу басму. Одговарајућа слика је у бугарским басмама. Ову архаичну ситуацију најбоље чува српско-бугарска традиција народних бајања. Уп. бугарски – „Ко си *червен* дилинжик, / на червен баир да идеш, / *червен* пясък да гълташ, / *червена* вода да пиеш, / и *червена* треба да сееш".[13] „Оздол иде *църн* чуден човек, та носи *църна* чудна секира, донесе иа на *църна* чудна ковачница, та наточи *църна* чудна секира, та направи *църни* чудни кола, на *църни* чудни волови, отиде у *църна* чудна гора, набра *църно* чудно прукье и набра *църни* чудни колци, та загради *църн* чуден иагал, та накара *църно* чудно стадо и надои *църни* чудни ведра..."[14]; српски – „Пош'л орач на орање д' иде, / упрегнул *црвени* волови, / *црвени* им рози, / *црвене* им коже. / *Црвен* човек, / *црвена* кожа, / *црвена* капа, / *црвен* јелек, / *црвене* чарапе. / Извејал *црвену* пшеницу, / *црвену* вречу натоварил / на *црвена* кола, отишал на *црвену* њиву. / Поора *црвену* њиву, / посеја *црвену* пшеницу, ниче *црвена* пшеница..."[15]; „Пошли *црни* Аури, / у петак пођоше, / запостили, омрсили; / ухватили *црне* волове, / упрегли у *црна* кола, / отишли у *црну* гору, / насекли *црно* пруће, / саградили *црн* тор, / натерали *црне* овце, / помузли *црно* млеко, / измутили црно масло. / У петак помузоше, / у суботу штуче..."[16] „*Жут* петао / лупнуо три пута, / *жутим*

---

[13] И. К. Бончев, *Баяния*, Български народ II, кн. 1, София 1947, стр. 17-18.
[14] Т. Байрактаров, *Баяния. От Драгоман*, СбНУ XVI-XVII, 1900, стр. 263-264.
[15] Љубинко Раденковић, *наведено дело*, бр. 99, стр. 73.
[16] Љубинко Раденковић, *наведено дело*, бр. 363, стр. 220; Понављање атрибута *црн* и у изворима: Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 125; Сава Милосављевић, *Обичаји*

крилима, / над *жутом* кокошком. / *Жута* кокошка, / *жуте* године, / *жутог* месеца, / *жуте* недеље, / *жутог* дана, / *жуто* јаје снела / у *жутој* слами..."[17]; украјински – „Иде чоловик *рудый* , конь *рудый*, узда *руда*, удила *руди*, подпруга *руда*. И ты, *руда*, стий, не иды..."[18] „Ехав рий на *белом* коню, *белы* губы, *белы* зубы, сам *белый*, в *бело* одягся, *белым* подперзався, веде за собою три хорты.."[19]; словеначки (у Истри) – „Sv. Lucija je zgodaj vstala, *belo* se oblekla, *belo* se umila, *bele* vole oklenila, *belo* drevo vzela, črno žito vsejala, *belo* zraslo".[20]

Овакви типови народних басама срећу се и код других, несловенских народа. Уп. литавски – „*Црвене* кочије, *црвени* коњи, *црвени* кочијаш, *црвени* бич, *црвени* пас позади трчи".[21] „*Црни* човек и жена иду по путу, очи су им позади. *Црни* човек има *црне* опанке на ногама, *црне* чарапе, *црну* кошуљу, *црне* панталоне, *црну* јакну, *црна* огрлица, *црни* коњ, *црно* седло, *црна* узда, *црни* бич".[22]; немачки – „Ја сам ишао кроз *црвену* шуму, и у *црвеној* шуми је била *црвена* црква, и у *црвеној* цркви је био *црвени* олтар, тамо стоји *црвени* нож. Узми *црвени* нож и сеци *црвени* хлеб".[23]; румунски – „Buba *neagra*, / Vaca *neagra*, / Buba *neagra*, / Buhai *neagru*, / Buba *neagra*, / Scroafa *neagra*, / Buba *neagra*..."[24]

српског народа из среза хомољског, СЕЗб XIX, 1913, стр. 108; Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ XIII, 1938, стр. 80; Драгутин Ђорђевић, *Нешто о лесковачким народним умотворинама*, Наше стварање XVII, 1970, бр. 1, стр. 98-99.

[17] Љубинко Раденковић, *наведено дело*, бр. 291, стр. 182-183.

[18] А. Ветухов, *Заговоры заклинания, обереги...*, Варшава 1907, стр. 232.

[19] П. Ефименко, *Сборник малороссийских заклинаний*, Москва 1874, бр. 29, стр. 27.

[20] Marija Makarovič, *Ljudsko zdravilstvo na primeru Podpeči u Istri*, Zdravstveni vestnik 46, štev. 2, Ljubljana 1977, стр. 127.

[21] Ф. Я. Трейланд, *Материалы по этнографии латышского племени*, - Труды этнограф. отдела, кн. VI, бр. 121, Москва 1881, стр. 128.

[22] Ф. Я. Трейланд, *наведено дело*, бр. 507, стр. 171.

[23] В. П. Петров, *Заговоры*. Публикация А. Н. Мартыновой, - Из истории русской советской фольклористики, Ленинград 1981, стр. 126.

[24] Lucia Cireş, Lucia Berdan, *Descîntece din Moldova*. Caietele arhivei de folclor II, бр. 318, Iaşi 1982, стр. 161.

Понављање атрибута *црвен* и *црн* везује се за бајаличке садржаје којима се ствара модел неког разграђивања и нестајања, чиме се жели утицати на ток болести. У ствари, иза црвеног или црног субјекта радње може да се крије неки митски господар болести (њихов чобанин). Семантика ових атрибута јаснија је када се овакве басме упореде с басмама формираним по истом моделу код Бугара и Срба, али у којима се понављају атрибути *чудан, леви* и *криви*. Уп. „Пошал човек, / потерал низ поље / *чудно* стадо, / па напраил *чудни* загоњи, / па помузал *чудно* млеко, / па подсирил *чудно* сирење. / Сабраше се *чудни* 'тићи, / па разјурише *чудног* пастира, / разјурише *чудну* стоку, / искључаше *чудно* сирење, / растурише почудишта, рашчудишта, / урочишта, прирочишта; / (Петру) на живот и здравље".[25]

СИМБОЛИЧКА ОБЕЛЕЖЈА БОЈА

Према учесталости употребе појединих боја у збирци Романова (белоруски примери - 824 басме) овакав је низ: бело - 171, црно - 134, црвено - 129 (црвено се јавља као: красный - 49, румяный -27, рыжий - 24, русый - 20, червоный - 5, рудый - 4), плаво - 121, жуто - 80, зелено - 37, сиво - 32, суро - 25, врано - 14 и, сасвим мале фреквенције су код неких тонова боја као што су: багровый, бурый, карий, буланый и вишневый.

У српско-хрватским басмама (723 примера) учесталост појављивања боја је следећа: црвено - 65 (јавља се као: алево, алено, румено, црљено), бело - 61, зелено - 59, црно - 47, плаво - 28, жуто - 17, суро - 5, сиво - 4, риђе - 4. По једанпут јављају се нијансе боја: беловинасто, врано, кафено, розно, рујно, рујо, плавовинасто, седо, сигаво, смеђе.

Међутим, треба указати и на поједине именске речи које привлаче одређене боје, тј. на устаљене синтагме које су

---

[25] Љ. Раденковић, *наведено дело*, бр. 564, стр. 349.

карактеристичне само за народне басме као жанр фолклора. Тако нпр. у белоруској грађи *плава* боја се јавља 121 пут, али у свим басмама овај атрибут имају свега 6 именских речи: синее море - 92, скула синяя - 13, синий камень - 6, синий огонь - 4, синие жили - 2, синий гонечек - 1. Или високофреквентно *бело* јавља се као атрибут у свега 5 категорија: а) за означавање тела и делова тела (белое цело - тело, белые руки и сл.), б) као стални атрибут камена, чак 60 пута (белый камень), в) као атрибут болести (скула белая), г) атрибут коња и д) у синтагми „бели свет". У српским и бугарским басмама по дијапазону употребе најужа је зелена боја; она се најчешће употребљава за обележавање вегетације (у српским примерима од 59 употреба зелене боје, у 40 случајева је то ознака за боју траве и горе). Тако клишејски облици „сиње море" и „бели камен" код Белоруса, и „гора зелена" и „трава зелена" код Срба и Бугара формирају две зоне: једна је североисточно, а друга јужно од Карпата (Балкан).[26]

Посебну и главну улогу у басмама, а по свему судећи у фолклору уопште, имају три боје: *бело, црно*, и *црвено*.[27]

БЕЛО

Бело се асоцира са светлошћу и са стваралачком снагом која се налази у млеку, јајету и мушком семену. Отелотворење беле боје јесте дан и сребро (грчко λευκός „бело" има још и значења „онај који се светли", „сребрнаст", „јасан", „светао", „чист"). Отуда једна од честих завршних формула у српско-бугарско-румунским басмама гласи: „Да буде чисто, као чисто сребро, / благо као материно млеко" – „Sî-i rămîne curatî, Luninatî, / Ca aržintu strecurat, / Ca măicuța si ti-o lăsat".[28]

---

[26] *Ова питања су размотрена и у поглављу о простору.*
[27] В. Тэрнэр, *Символ и ритуал*, Москва 1983, стр. 71-103.
[28] Lucia Cireş, Lucia Berdan, *наведено дело*, стр. 12.

Атрибут „бело" у народним песмама врло је чест и означава чистоту и лепоту (уп. бугарско: бели порти, бяла чешма, бяла пшеница; српско: бела врата, бела чесма, бела пшеница, бело лице итд.).[29] У свадбеном обичају у Кучима (Црна Гора) младе носе посебну капу на коју се закачи велика бела марама која се зове дувак.[30] Везивање беле боје за младу одлика је и савремених европских обичаја.

Врло често „бело" је стајећи атрибут у означавању делова људског тела. У тој функцији бело се јавља у белоруским басмама 50 пута (од укупно 171 појављивања овог атрибута). Једно од стајећих места у источнословенској бајаличкој традицији јесте, као што је већ речено, и бели камен, за који су везани многи садржаји у басмама (појављује се 60 пута).

Да је бело везано за светлину и овај свет, најбоље илуструје српски ритуал познат као „откупљивање роба од гроба". Наиме, постоји веровање да ће умрети и други брат близанац после смрти првог, па се он ритуално „откупљује" од смрти. То се у западној Србији (с. Губеревци) изводи овако: „Ковчег са мртвим се ставља поред раке. Са његове леве стране, у поклопац ковчега, легао је његов брат близанац који се откупљује. Жена веригама везује десну ногу живога за леву покојника. После тога она даје живом велики бели цвет. Он је помиловао цвет и ставио на груди мртвог брата говорећи: Ја теби бели цвет, / ти мени бели свет. Затим устаје и с једним комшијом одлази кући без окретања".[31]

Дистинкција овај / онај свет, уз присуство верига као осе света, остварена је на фонемском нивоу (*цвет/свет*), чиме

---

[29] Д. Петканова, *За цветовите в българската народна песен*, Български фолклор IX, кн. 1, 1983, стр. 3-17.
[30] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, 1938, стр. 102.
[31] Радован М. Маринковић, *Два народна обичаја из Драгачева*, Градац, бр. 66-67, Чачак 1985, стр. 82.

је та оштрина добила посебну стилистичку вредност (као на оштрици секире).

У фразеологији код Срба задржао се помен на белога бога (кад је немирно дете, у источној Србији, код Сврљига, каже се „од њега нема бели бог"), а код Бугара се бели бог помиње у народној песми *Рожденье и кръщение на белога бога*: „Зъмъчи съ Бужа майкъ / уд Игнажден ду Коледъ, / дъ си дубий *бялъ* богъ. Дубилъ гу нъ коледъ..."[32]

Веза „белог" с активним принципом стварања (с мушком силом, а по свему судећи и с Громовником) може се сагледати у једном ритуалу лечења у Србији (с. Доње Синковце код Лесковца). Ако се посумња да је дете болесно од бабица, његови родитељи се свуку голи (= природа) и муж се попне на кров (= горе) и дође до димњака (= оса света, трансформација дрвета света), а жена с дететом стане крај огњишта (= сагоревање, прелаз у други свет). Тада јој муж кроз димњак (тип широког димњака) спусти своју кошуљу и она је ухвати. Онда он сиђе с крова и крај огњишта над дететом имају однос (= стварање семена, творачке снаге), па онда дете мажу око устију очевим семеном. Овај ритуал се изводи рано ујутру.[33] Поступак који је овде описан нашао је вербални израз у једној басми која гласи: „Етовијо, вавијо, / потерали те жути пси, / бели ртови, / *баштина сила* и материно млеко" или „Стра'ови, вражови, / тера ви *баштина сила*, / материно млеко"[34] „Завишњи уроци, / беште по потоци! / Терају ви бели ртови, / *баштина сила*, / материно млеко".[35]

Испољавање атрибута „бело" у претходном симболичком значењу, само на ширем плану, илуструје обичај који се

---

[32] А. Т. Илиев, *Сборник от народни умотворения, Обичаи и др.*, кн I, бр. 53, София 1889, стр. 75-76.
[33] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, СЕЗб LXX, 1958, стр. 433.
[34] Љубинко Раденковић, *наведено дело*, бр. 410, стр. 245.
[35] Љубинко Раденковић, *наведено дело*, бр. 532, стр. 337.

изводи приликом првог орања у Врањском Поморављу у Србији: када пође на прво орање, орач је везивао главу белим марамчетом, а пред волове који полазе на орање простирало се такође бело марамче да преко њега пређу заједно с ралом, плугом и колима. У жито се стављала бела сребрна пара.[36]

У исти круг симболичког значења иде и обичај из Србије који је везан за понашање породиља: седам дана после порођаја, увек када дању излази напоље, породиља узима у десну руку ражањ („баштина сила") на коме је главица бела и црна лука и кокошија нога, а главу повеже белим повезом.[37]

У горе наведеним басмама помињу се бели хртови (пси). Они се у српским и бугарским басмама јављају као противници нечистој сили, као што су то и неке друге животиње и птице с атрибутом бео: бела квочка и бели пилићи, бела птица, бели орао, бела патка, бела гуска, кује с белом штенади, бели змај. У белоруским басмама свеци, који се такође јављају у функцији прогонитеља нечисте силе, јашу на белом коњу (Святой Юрий и Ягорый на *белом кони*, Сусь Христос на *белым коню*, Господ Бог на *белым коню*). Код Срба, у басмама, на белом коњу јашу свети Никола свети Еврем и свети Јован, такође односећи болести.

У Зборнику молитава Тверског музеја, који је преписан 1853. године, налази се једна молитва, која је уствари српска басма изграђена по претходно поменутом обрасцу: „Полеће *бели* орао из *бела* небеса и носи *бело* млеко у *белим* ноктима, утече му *бело* млеко из *бели* нокти..."[38]

---

[36] Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, 1974, стр. 95.

[37] Ј. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба или како наш народ подиже пород свој*, Издање задужбине Ил. М. Коларца 150, Београд 1914, стр. 88.

[38] А. И. Яцимирский, *К истории ложных молитв в южно-славянской письменности*, Известия Отделения русского языка и словесности Императорской академии наук, СПб т. XVIII, кн. 4, стр. 116.

Мотив *белог млека* које испушта *бела птица* на камену (или *бела девојка*) и од њега се камен распрскава, јавља се у више басама код Срба и Бугара и најчешће се односи на уроке (тј. пуцање камена треба да изазове пуцање злог, урочног ока). Уместо белог млека може да стоји бела пена. Код замена за *белу птицу* у бајањима се јавља *бело перо* (бугарски „да ти побае с *бело перце*") или јаје од *беле* кокоши. Тако, у љубавној магији, узме (момак или девојка) прво јаје од *беле* кокоши, без белега, скува га у младу недељу пре сунца, ољушти и бичем косе с десне стране главе преполови. Затим стави ове половине на по једну страну пута где треба да прође она (или онај) који се жели опчинити. Кад жељена особа прође тим путем (између две половине јајета), извођач мађије (момак или девојка) поједе цело јаје.[39]

У једној лекаруши из Хрватске за лечење болести грла препоручује се измет од *белог пса*.[40]

Посебно симболичко обележје белој боји даје њено везивање за нека *ноћна* митолошка бића. Нпр. код Словенаца *мора* се замишља као *бела* жена. Тако су исто многи сусрети с нечистом силом описани као сусрети с неким бићем у *бело* одевеним: „Ишо сам са сестром на извор воде, Драговине се зове, онда смо наишли на воду и наишли смо на једноме раскршћу *бијела* дјевојка стоји у бијелом сва..."[41] У Мошорину (Србија) кад неко млад болује, па умре, говорило се: „Појеле га *беле*", тј. уморише га *виле*.[42]

Могу се предложити два одговора на ово одступање од основног симболичког језгра које бела боја има у магијским

---

[39] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, Народна књига, бр. 164, Београд 1985, стр. 82.
[40] Ante Ujević, *Ljekaruša fra Šimuna Gudelja Imoćanina*, Kačić br. 5, Šibenik 1973, стр. 130.
[41] Maja Bošković-Stulli, *Folklorna građa iz Konavla* II, Рукопис Завода за истраживање фолклора у Загребу, № 394, стр. 13.
[42] Aleksandar Petrović, *Narodno shvatanje bolesti*, Miscellanea 3, Beograd 1940, стр. 159.

текстовима. Прво, нека од поменутих демонских бића могу да потичу из времена тзв. „белих дана" (од Божића до Богојављења) када нечиста сила лута и када је забрањено прести кучине.[43] Друго, бела боја, везујући се за светлост, везује се и за бестелесност и празнину, па отуда може да стоји и као атрибут бестелесних митских бића. Вероватно из овог симболичког значења произилази поступак врачаре из околине Лесковца која, када баје, легне и покрије се *белим* чаршавом.[44] Симболика празнине која се може везивати за белу боју, види се из обреда гатања код Бугара: кад се поједе кокошије месо (обично је то петао који се коље пре почетка орања или после вршидбе), гата се по боји његове грудне кости (кобилице) да ли ће домаћинова кућа имати напредак и богатство – ако је та кост црвенкаста, кућа ће имати напредак и богатство, ако је бледа, светла, кеса домаћинова биће празна.[45] Слична симболика јавља се у тумачењу сна: ако је човек сањао *млеко* (= *бело*) - то је најава *беде*.[46]

ЦРНА БОЈА

Од свих боја *црна* има највише изражену недвосмисленост. Асоцира се с мраком и земљом. Прво обележје се види из поступка који су примењивале жене у западној Србији када боје прђу у црно. То се чинило у предвечерје, а пре него што жена спусти прђу (канчело) у казан с бојом, зажмури и каже: „Прође *црна* ноћ кроз *црно* село па се спустила у моје канчело".[47]

---

[43] Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, стр. 159.
[44] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 147.
[45] А. Томов, *Животните в българско народно творчество*, София 1945, стр. 57.
[46] С. М. Мијатовић, Т. М. Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 119.
[47] Драгољуб Д. Јовашевић, *Гатке уз бојење прђе*, Градац XII, бр. 66-67, Чачак 1985, стр. 78.

У црној се боји приказују многа божанства и демони териоморфног карактера код разних народа. Један списак ових митских бића код старих народа, наводи у својој студији и Михаило Д. Петровић.[48] Називи неких болести изведени су из обележја „црн": бугарски – *черна, черна шума, черна сипаница, черна мория, черна болест, чорна чарница*; македонски – *црна кашлица*; српски – *црнац, црњ, црни пришт*; руски – *чарная немощ* итд.

Места где се тера нечиста сила често носе обележје „црн": белоруски – *чорное моря, чорная земля*; бугарски – *чорна гора, църно море*; српско-хрватски – *црна гора, црна земља, црно море, црно поље.*

Као црна обележена су и нека средства која се употребљавају у бајању: *црнокораст нож* (код Срба детету међу увече под јастук црнокораст нож ако има страву,[49] код Словенаца црнокораст нож ставља се поред јастука и штити од море,[50] код Срба бајалица често држи у руци црнокораст нож док баје), *црна ђинђува* (у Кратову, у Македонији, провлаче дете које има велики кашаљ кроз дршке котла који је донет у мираз и који је напуњен свежом водом у поноћ, а у котлу је једна црна ђинђува узета с младине венчане хаљине),[51] *црна кострет* (код Срба се употребљава у бајању од *живака* – да би се живак отерао из нечијег тела, избуши се орах или лешник, напуни се живом, па се уваља у восак и црну кострет, и то болесник носи са собом)[52] итд.

У народним бајањима свих словенских народа присутна је употреба *животиња* (или њихових делова) *црне боје.* Код Јужних Словена најчешће се употребљава *црна кокош*;

---

[48] Михаило Д. Петровић, *Божанства и демони црне боје код старих народа*, Београд 1940.
[49] М. Шкарић, *Живот и обичаји „Планинаца" под Фрушком гором*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 140.
[50] Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 111.
[51] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, ZNŽ 42, 1964, стр. 326.
[52] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, стр. 580.

код Бугара црна магија се изводи клањем *црне кокоши* уз клетву „црњо, црњо да остаеш";[53] од главобоље се ставља перо од црне кокоши на три угљена да сагори;[54] код Словенаца постоји веровање да вампири муче човека претварајући се у миша или пацова, жабу или црну кокош;[55] код истог народа терају твора тако што ставе у мравињак три пута кувано јаје од црне кокоши, а од жутице кувају болеснику прво јаје које је снела црна кокош;[56] код Срба се често баје пером од црне кокоши које је само испало из крила;[57] код истог народа, у љубавној магији, када жена жели да је муж заволи, узме крвав проносак (јаје) црне кокоши и носи седам дана испод левог пазуха, а осми дан га испржи заједно с другим јајима и да мужу да поједе;[58] код Хрвата, кад некоме црква стока, носи црну кокош попу да овај раскине мађије;[59] код Хрвата је записано веровање да се митолошко биће *тинтилин* може излећи ако се носи јаје од црне кокоши без белега под пазухом деведесет дана, а после тинтилин свом газди доноси новац;[60] код Срба и Бугара више пута се у басмама јавља мотив како црна квочка с црним пилићима разгони нечисту силу (обично уроке).

У Ресави, као вид заштите од *чуме* село су оборавали близанци с два врана (црна) вола и том приликом говорили:

---

[53] С. Кошов, *Магии от Разложко*, Български фолклор VI, кн. 4, 1980, стр. 101.

[54] Ж. Янакиева, Й. Гаджалова, *Лечение чрез баене в сливенския край*, стр. 206.

[55] Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр. 108.

[56] Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр. 222, 164.

[57] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 160.

[58] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, бр. 204, стр. 94.

[59] Nikola Bonifačić Rožin, *Hrvatski narodni običaji kotara Pule*, Рукопис Завода за истраживање фолклора у Загребу, № 197, стр. 55.

[60] Maja Bošković-Stulli, *Folklorna građa iz Konavla* II, Рукопис Завода за истраживање фолклора у Загребу, № 394, стр. 43.

„Са црним се ограђујемо / са црним се опкољујемо / ти нам не смеш доћи / ако пођеш и дођеш / рђаво ћеш проћи".[61]

Код Словенаца изнад детета које болује од епилепсије растргну *црног мачка*.[62] Код Срба црног мачка кувају у котлу, далеко од куће, и од тога се справља љубавна магија.[63]

У Словенији, у околини Велења, да не би преко године боловали од кожних болести, мажу се уочи Ђурђевдана *црним пужем*,[64] а помиње се и лечење киле црним пужем.[65] У једној лекаруши код Хрвата препоручује се употреба црног пужа за лечење зубобоље: „Узми царнега спуша голића, стуци га или онако и привијај на образ прам зубу болесному..."[66] Код Словенаца у Корушкој верује се да неће болети зуби онога ко држи у устима црног пужа.[67]

Код Белоруса црна магија се справља тако што се меси лепиња млеком од *црне свиње*.[68]

Велики кашаљ (црна кашлица) код Македонаца, у Кратову, лечен је погачом која је мешена у пола ноћи од брашна, пепела, катрана, коприва и млека од *црне магарице*.[69] Исти аутор је записао и један облик магијског лечења који је требало да заштити дете од болести муда и у коме се поред осталог употребљавају и два бубрега од *црног јагњета*.[70]

Као заштиту од епидемичних болести („редњачина") код Срба, малој деци су давали да поједу сукрвицу из носа

---

61 Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина у Ресави*, Архив САНУ, Етнографска збирка, бр. 264-2.
62 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 327.
63 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, бр. 114, стр. 66, бр. 160, стр. 80.
64 Vinko Möderndorfer, наведено дело, стр. 229.
65 Vinko Möderndorfer, наведено дело, стр. 161.
66 Ante Ujević, *Ljekaruša fra Šimuna Gudelja Imoćanina*, стр. 127.
67 Vinko Möderndorfer, наведено дело, стр. 133.
68 Е. Р. Романов, *наведено дело*, стр. 152.
69 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 325.
70 Stevan Simić, *navedeno delo*, стр. 319.

младог мушког *враног ждребета* без белеге, од кобиле прво-ждрепкиње.[71] Код Срба, да би порођај био успешан, носила је жена у појасу колачић умешен крвљу из кресте *враног петла* без белеге, божићним квасцем и вином. Заједно с колачићем носила се и сребрна пара и парче злата,[72] тријада (црно-бело-жуто). У источној Србији бајање од русе (красте) врши се балегом *црног вола* (за мушкарце) или *црне краве* (за жене).[73] Једно од стајаћих места у белоруским басмама јесте мотив змије на далеком острву, која лежи у *црном руну* или *црној вуни*.

Код Белоруса у басмама се често среће *црни гавран*, који обично носи вести с онога света. У једној басми код Бугара зло се тера да иде за *црним гавраном* и *црном мечком*.

Многи носиоци догађаја у сижеу басме имају атрибут „црн": белоруски – *гадина чорная, чорный вовк, чорный пес, чорный рак, чорный вол, куры чорныя*; бугарски – *чърън ърапин, чоран чилек, девет чърни змии, чорния бивол, чорна фтица, черна крава*; српско-хрватски – *црн пас, црна крава, црна квочка, три црна вука, девет црних кучака, црни човек, Црни Аури*. Сви ови носиоци догађаја налазе се у неком односу близине с нечистом силом, а пошто носе обележје прождрљивости и хтонско обележје, они се обично исказују као опасност по нечисту силу.

У опису људског тела атрибут „црн" најчешће иде уз обрве (бел. *чорные бровы*) и џигерицу (бел *чорная печень*). Код Срба, у народним песмама, за црне обрве се каже „обрвице као пијавице".

---

[71] Ј. Миодраговић, *наведено дело*, стр. 89.
[72] Ј. Миодраговић, *наведено дело*, стр. 28.
[73] Јован Туцаков, *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљишког Тимока*, САНУ, Посебна издања, књ. CCCLXXX, Београд 1965, стр. 33.

Код Словенаца се верује да *црне очи* могу да урекну. Зато се приликом прављења павлаке затварају врата. Каже се: „Proč, imaš *črne oči*" или „Poknule mu *črne oči*".[74]

Код Срба постоји веровање како се вештице пре полетања мажу *црном машћу* из земљаног лонца. Кад дете излази из куће, да га не би урочили, обележе га по челу црном машћу. Ако дете много плаче, мајка га замота у нешто *црно* и изнесе увече на праг куће, па кад види неку свтлост, зањише га према тој светлости изговарајући одређену басму.[75]

И биље којим се баје, или пак улази у састав хамајлије, може да носи атрибут *црн*; код Македонаца лек од жутице справља се на следећи начин: истуца се у хавану доња кора *црног* трна и кува на ватри, а затим се помеша с *црним* вином;[76] код Срба, у Шумадији, деци око врата везивали су тзв. „урочњаке" (морске шкољке, пужиће, разне парице), али и *црни оман*, да им не би нашкодиле вештице и људи са злим очима.[77] У љубавној магији употребљава се *црни дуд*, а болести код Срба терају се и на *црно трње глогово*.

У српско-хрватском језику задржао се окамењени израз „ни бијеле, ни црне" у значењу: *ни да ни не*,[78] где се, очигледно, „бело" повезује с позитивним ставом, а „црно" с одречним.

ЦРВЕНА БОЈА

Са сигурношћу се може рећи да је *црвена боја* најзначајнија боја у народним бајањима, а по свему судећи, и у традицијској култури уопште. Она има двоструку реали-

---

[74] Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 350, 411.
[75] Ј. Миодраговић, *Народна педагогија*, стр. 198.
[76] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 442.
[77] Јован Ердељановић, *Етнолошка грађа о Шумадинцима*, СЕЗб LXIV, 1951, стр. 165; Такође и: S. Simić, *наведено дело*, стр. 341.
[78] *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU*, књ. I, Загреб 1880-1882, стр. 317.

зацију – може да буде опозитивни члан дихотомије бело / црвено; у овој функцији „црвено" се исто тако може замењивати низом боја и нијанси, од *жуте* до *браон*. С друге стране, у црвеној боји се срећу два основна опозитивна пара *бело / црно*, чиме се ствара доста распрострањена тријада *бело-црвено-црно*, која у народним бајањима има посебну симболичку вредност. Позиција црвене боје између беле и црне слична је позицији *сенке*, коју ова има у тријади *светлост - сенка / мрак*, где се сенка јавља у двоструком односу – она је опозитивна светлости, али није мрак. Семантички ова тријада се у текстовима бајања (а и шире) реализује као *дан - јутро пре сунца, вече после заласка сунца / ноћ*, где јутро и вече, наслањајући се и на ноћ и на дан, имају важну улогу медијатора (бајања се скоро искључиво изводе у ово доба дана). Семантика „граничног" види се и у избору дана у недељи када се врши бојење пређе. Код Срба је то понедељак.[79] Гранично време је Велика субота пред Ускрс, која се код Срба још зове *Црвена субота*,[80] а код Белоруса *красна субота*.[81] Код Срба постоји веровање да онај ко се роди на Велику суботу може да види болест *црвени ветар* и може да покаже место где је закопано *благо* (уп. везу црвено са златом). На просторном коду позицију црвеног има *праг куће, капија, обала реке, планина, камен*, на коду *бројева* то је број *три* и број *девет*, на коду животиња – *пас* и *петао*, на коду *биља* – *повијуше* и *биље с луковицом*, на коду *метала* – *злато*, на коду *предмета* – *кашика*, на коду *тела* – *појас* итд. Ово су само неки чланови парадигме, која је знатно шира.

Пре навођења конкретних података о начину реализације црвене боје у народним бајањима, може се рећи

---

[79] Драгољуб Д. Јовашевић, *Гатке уз бојење пређе*, стр. 78.

[80] Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић, *Српски митолошки речник*, Нолит, Београд 1970, стр. 278-279.

[81] Г. И. Кабакова, *Из географии и семантики полесских хрононимов („белые" и „красные дни")*, Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции, Москва 1981, стр. 82-83.

следеће: црвена боја се најчешће реализује као амбивалентна; међутим, пошто се може алтернирати с низом боја и тамних нијанси, све до *црне*, али не и с *белом*, она иде у парадигму *обојено, тамно*, која је супротстављена парадигми *светло, бело*. Зато црвена боја треба да се схвати као хтонска, а не као овоземаљска.

Црвено се асоцира с *ватром, крвљу* и *вулвом*. У једној српској загонеци ватра се и назива *црвенко*: „Ђе наш црвенко лежи, онђе никад трава не ниче";[82] а у Македонији *црвен вол*: „Насред кућу црвен вол седи".[83] Некад се асоцирала и с *црвима*, одакле, по свој прилици, и назив за ову боју. Уп. „Črljeni kako črvak", „ako budu črljeni kako crvak..."[84] итд. Маскиране поворке које су око Нове године ишле у околини Скопља, носиле су фалус направљен од *црвене* коже или опшивен *црвеном* марамом.[85] Веза између црвене боје и злата показује се и у називу који овај метал има код алхемичара – зове се „црвена крв".

Веза *бело* и *црвено* може да симболише мушко и женско начело, односно позицију промене (брак, плодност, оздрављење, очишћење и сл.).

Постоји и читав низ језичких могућности за обележавање црвених тонова, некад и више језичких одредница за исти тон. У српско-хрватским народним бајањима црвено се именује следећим придевима: алево, алено, румено, црвено и црљено, а његове нијансе као – розно, рујно, рујо, русо; код Бугара: алено, царвено, црвено, цървено, червено, чървено, и нијанса русо; код Словенаца – rdeče, rudeno, rudeče, ruso; код Белоруса – красный, рудый, русый, рыжий, червоный (овде

---

82 *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU*, књ. I, стр. 853.
83 Ат. Петровић, *Народни живот и обичаји у Скопској Црној гори*, СЕЗб VII, 1907, стр. 507.
84 *Rječnik...*, стр. 851.
85 Сима Тројановић, *Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи*, Просвета, Београд 1986, стр. 222.

трба убројати боје коња – буланый - „рудожелтый" и бурый - „кофейный, коричневый"); код Пољака – cerwone, czerwone.

О значају црвене боје говори и то што се и сам израз „бојити" изводи из ознаке за ову боју: српско-хрватски *црвити* „бојити", *црвило* „бојење";[86] руски красный „црвен" и красить „бојити".

Стајаће место у словенским фолклорним текстовима јесте ознака за лепо и здраво лице као *румено лице* и за косу – *руса коса* (уз *бели зуби* и *црне обрве*).

Црвену боју срећемо у обреду сахрањивања још у палеолиту (црвена охра); њоме су обично посипани покојници у згрченом положају. Овакво сахрањивање пратио је и неки обред с ватром (често се уз овакве гробове налази пепео у угљевље). Пошто је смрт схватана као поновно рођење (згрчен положај одговара положају фетуса у мајчиној утроби), онда би црвена боја одговарала крви,[87] односно боји утробе или вулве. Црвени тонови доминирају и у палеолитској и у неолитској уметности (уп. анадолијски археолошки комплекс Чатал–Хијик.

Веза црвене боје с ватром, крвљу и вулвом пружа јој могућност симболичке улоге у обредима свадбе, сахране, за родност и плодност земље и стоке, као и у заштити од нечисте силе.

У западној Бугарској, кад човек умре, везивали су му руке и ноге *црвеним концем*;[88] код Срба (у Левчу и Темнићу, око Мајданпека и Г. Милановца), после сахране, многи „оброће руке", тј. умачу прсте у црвену боју која се раније добијала кувањем траве броћ.[89] „Броћење" се чинило и пред насађивањем кокошке, а то је чинио и човек пред полазак на

---

86 *Rječnik*..., стр. 851.
87 Б. А. Рыбаков, *Язычество древних славян*, Москва 1981, стр. 268.
88 Й. Захариев, *Кюстендилско крайще*, СбНУ XXXIII, 1918, стр. 138.
89 Станоје М. Мијатовић, Тодор Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XXXII, 1925, стр. 109.

сетву.[90] Од човека који је купао мртваца, а није „оброђио" руке, не узима се семе на зајам.[91] У источнословенском обреду „крштења и сахране лутке" обавезно присуствује црвена боја (црвена марама, црвене траке итд.).[92] На Велики четвртак (који је везан с мртвима) у јужној Србији износило се из куће све што је црвене боје.[93] На тај дан су се и бојила јаја – најчешће црвеном бојом.

Важну улогу црвена боја има у свадбеним обредима. Нпр. у врањском Поморављу, у Србији, свекрва у *црвеној сукњи* с цвећем испод мараме на глави и ситом у руци (у коме је жито и шећер, а покривено је белом марамом) играјући саставља круг око куће и посипа госте око себе житом.[94] Код Срба је био доста раширен обичај да се млади преко мараме меће *црвени превез*, а негде *црвена кабаница*.[95] Кад су се сватови враћали из цркве, у неким местима у Србији таштa је излазила у сусрет зету и поклањала му црног петла везаног *црвеним концем* за ноге.[96]

У аграрним обичајима код Срба и Хрвата такође је присутна црвена боја: када орач први пут одлази на орање (у пролеће или јесен) воловима око рогова везују *црвени вунени конац* или се десни во окити *црвеном вуненом китом*;[97] или пак, орач при почетку сејања пшенице намакне на средњи прст десне руке *црвен конац* и не скода га докле он сам не

---

[90] Веселин Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, СКЗ, Београд 1985, стр. 262.
[91] Веселин Чајкановић, *наведено дело*, стр. 262.
[92] Т. А. Берштам, *Обряд „крещение и похороны кукушки"*, Сборник музея антропологии и этнографии, т. XXXVII, Ленинград 1981, стр. 185.
[93] Миленко С. Филиповић, Персида Томић, *Горња Пчиња*, СЕЗб LXVIII, 1955, стр. 97.
[94] Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, 1974, стр. 437.
[95] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 103.
[96] Драгољуб Дивљановић, *Домаћа живина у народном веровању Срба*, Народна здравствена култура у Србији, св. 6, Београд 1985, стр. 92.
[97] Видосава Николић-Стојанчевић, *наведено дело*, стр. 308.

спадне.[98] Последња руковет жита у врањском Поморављу зове се „на бога брада", „рожњевак" или „квачка" – везују је *црвеном прђом*, ките цвећем и носе ћутећи у амбар.[99] Напред је поменуто гатање код Бугара на основу боје кобилице код петла – црвена боја казује да ће кућа бити *богата*. Код Срба у Левчу и Темнићу веровало се да ће следеће године грожђе добро родити ако је с јесени лоза *црвена*.[100]

У српско-хрватском фолклору демонска сила често је приказана с неким црвеним обележјем, најчешће с *црвеном капом*. Такву капу имају следећа митска бића: *тинтилин*,[101] *малик*,[102] (*маљик*,[103] *мољици*),[104] *мацић*,[105] а код Влаха у североисточној Србији постоји веровање да у водама и око вода живи *ђаво* (драку) који носи *црвени фес*.[106] Црвена капа, по народним предањима, врло је важна за *тинтилина* и *малика*, јер ако им човек украде капу, они ће доносити онолико блага колико човек затражи, да би откупили капу[107] (још једна повезаност између црвеног и злата). По једном предању, митолошко биће које у околини Дубровника зову *лорко*, показало се као човек у црвеним гаћама.[108] Предање из Црне Горе говори како се Света Недеља показала жени и

---

98 Станоје М. Мијатовић, Тодор Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 7.

99 Видосава Николић-Стојанчевић, *наведено дело*, стр. 96. Такође: М. Филиповић-П. Томић, *Горња Пчиња*, стр. 100.

100 Станоје М. Мијатовић, Тодор Бушетић, *Технички радови Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 108.

101 Maja Bošković-Stulli, *Folklorna građa iz Konavla* II, стр. 27.

102 Ivo Jardas, *Ovčarstvo u Lisini na Učki*, ЗНЖ 40, 1962, стр. 219.

103 Goroslav Oštrić, *Folklorna građa zadarskih otoka*, Рукопис Завода за истраживање фолклора у Загребу, № 734, стр. 169.

104 Goroslav Oštrić, наведено дело, стр. 164.

105 Maja Bošković-Stulli, *Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača*, Narodna umjetnost, бр. 11-12, Загреб 1975, стр. 102.

106 Славољуб П. Гацовић, *О бајању и врачању у Влаха источне Србије*, Развитак XXVI, бр. 3, Зајечар 1986, стр. 89.

107 Maja Bošković-Stulli, *Usmene pripovijetke...*, стр. 27; Goroslav Oštrić, *Folklorna građa zadarskih otoka*, стр. 196.

108 Maja Bošković-Stulli, *Folklorna građa iz Konavla* II, стр. 2.

запретила јој да не меси и пече хлеб у недељу, а била је у лику жене у *црвеном*, с друге стране ватре.[109] У једној апокрифној молитви митолошка бића урок и урочица носе *црвену одећу*: „Вървяха урок и урочица в *червени ризи*..."[110] У једној бугарској басми урочица има *црвене ноге*.[111] *Црвене ноге* има и демонско биће из Сињске крајине.[112] По једном хрватском предању човек који се после смрти повампирио појављује се на броду у *чрљеним кабанићу*[113] (црвена кабаница од сукна), а у другом, човек приповеда како је видео ноћу своје умрло дете како игра у *црвеној капици*.[114] Код Бугара, жени која болује од „змейчев болес" приказују се змајеви сватови у колима које вуку *црвени коњи*.[115] Када се роди дете за које се посумња да ће бити *вештица*, с крова куће су оглашавали догађај речима: „Чуј пуче, мали и велики, родила се црвена кошутица у црвеној кошуљици".[116] У источној Херцеговини се веровало да поп може, у одређене дане, познати које су жене *вештице* кад улазе у цркву – у сваке су црвени зуби.[117]

Црвена боја је често обележје средстава за бајање или заштиту од нечисте силе. Ту иде широко распрострањена употреба *црвеног конца*, затим *црвеног ускршњег јајета*,

---

[109] Драган Лакићевић, *Други вук и ајдук. Народне приповетке у новим записима*, Расковник VII, бр. 23, Београд 1980, стр. 12.
[110] Стојан Новаковић, *Примери књижевности и језика*, Београд 1904, стр. 601.
[111] СбНУ VIII, стр. 155.
[112] Maja Bošković-Stulli, *Narodne pripovijetke i predaje Sinjske krajine*, Narodna umjetnost, књ. 5-6, 1967-1968, стр. 391.
[113] Goroslav Oštrić, *Folklorna građa zadarskih otoka*, стр. 18.
[114] Maja Bošković-Stulli, *Usmene pripovijetke i predaje s otoka Brača*, Narodna umjetnost, књ. 11-12, Загреб 1975, стр. 110-111.
[115] П. Маджаров, *Баяния и заклинания в репертоара на една носителка на фолклор от източния дял на Странджа*, Български фолклор IV, кн. 1, 1978, стр. 52.
[116] Вид Вулетић-Вукасовић, *Вјештице у Јужнијех Славена*, Караџић III, 1901, бр. 10, стр. 190.
[117] Миленко С. Филиповић, *Етнолошке белешке из источне Херцеговине*, СЕЗб LXXX, 1967, стр. 270.

црвеног камена, црвеног платна, црвеног корала, црвеног цвета (цвеће се иначе може посматрати као алтернација црвеног[118]), као и *биља* црвене боје итд.

Црвени конац (алтернира се с *црвеном траком*) има вишеструке симболичке могућности: као нит којом се плете, настала увртањем вуне, памука, свиле, конопље итд., симболизује кретање и промену (уп. *вртети / време*); може да исказује осу и границу, може да буде мера реалија, може да буде веза и преносилац између два комуникатора. Црвена боја даје концу обележје хтонског елемента и присуства хтонске стране. То се види и из примера када се црвени конац везује стоци[119] или ставља младожењи[120] на капу као заштита од урока (по принципу „свој неће на својега"). Обележје границе коју црвени конац може да симболизује (граница овог и оног света) исказује се у овим примерима: лечење падавице у околини Ваљева (Србија) вршило се тако што се болесник провлачио кроз расцепљени шипков штап који расте на тромеђи њива – крајеви тог штапа везивани су црвеним концем;[121] у Херцеговини, ако се у башти појави много гусеница, једну завежу црвеном прђом, па је гола девојчица вуче држећи прђу и пева: „Иди гуса из купуса, водила те гологуза!"[122]

Узимање *мере* црвеним концем („измерити" се схвата као и „овладати") види се из ових примера: у Драгачеву (западна Србија) падавица се лечи тако што се болеснику који лежи три пута унакрсно повежу црвеним концем раширене руке и ноге, а затим се конац исече, савије у гужву на

---

118 *Wisła*, Warszawa, 11, стр. 362.

119 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, стр. 244.

120 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 142.

121 Драгољуб Дивљановић, Благоје Јанковић, *Етномедицина и етноветерина у неким селима на падинама Ваљевских планина*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 170.

122 Miloš Đ. Slijepčević, *Samobor. Selo u gornjoj Hercegovini*, ANUBiH, Građa - XV, Сарајево 1969, стр. 204.

пупку и изговори се одређена басма. Касније се овај смотуљак стави у рупу која је за ту сврху издубљена у дрену и затвори чепом.[123] Циганке, да би укротиле своје мужеве, мере их црвеним концем од темена до земље (или само њихов полни уд).[124]

Да се уз помоћ црвеног конца могу пренети нека својства, сведоче ови примери: у Кратову (Македонија) људи, да их не би хватала грозница, носе на левој руци црвен конац који је уочи Ђурђевдана стајао окачен на ружи или на каквом другом баштенском биљу или цвећу;[125] опет у Македонији, у околини Малешева, уроци се скидају тако што се веже зрно боба црвеним концем и обеси у димњак да поцрни; после се конац са зрном носи у шуму и веже за шипково дрво;[126] у овој је функцији црвени конац и у многим љубавним врачањима.[127]

Црвеним концем се везују и китице којима се баје (у једном случају китицу чине: три кокошија пера, три класа ражи, метлица или гранчица босиљка).[128]

Важну улогу у народним бајањима и магији уопште има *биље и растиње*. Један од елемената на основу којих се остварује симболичка улога биља јесте и његова боја. Поред устаљених атрибута „зелена трава" и „шарено цвеће", најширу употребу има атрибут „црвен". Тако се за митолошку биљку *расковник* (која, по предању, има моћ да отвори сваку браву) каже да има девет кора, стабло *црвено као крв*, а корен биљке има човечји облик. У легенди о овој биљци очитује се веза између црвене боје и злата. Наиме, каже се како су људи копали благо а испод њих је затутњала земља

---

[123] Гроздана Комадинић, *Лечење падавице*, Пољопривредни календар 1986, Београд 1986, стр. 137.
[124] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, бр. 217, стр. 97-98.
[125] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 347.
[126] Јеремија М. Павловић, *Малешево и Малешевци. Етнолошка испитивања*, Београд 1928, стр. 289.
[127] Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 34, 39, 46, 106.
[128] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 359.

и искочио човек, црн као да је у огњу горео и сав окован ланцима. Тај човек је затражио да му нађу брата Расковника. Људи нађу расковник (биљку), човек поново изађе, ланци на њему попуцају и он нестане, а тамо где је био остане пун казан златника.[129] У другом предању о расковнику каже се да ту биљку познаје птица жуња.Кад излети из гнезда, треба јој затворити излаз *црвеном марамом*. Кад види да не може ући у гнездо, она ће донети травку расковник и отворити улаз, али ће одмах хтети да уништи травку и бациће је у црвену мараму мислећи да је то ватра.[130]

У народним бајањима присутно је и друго биље и растиње које има неко црвено обележје. Нпр. *шипак* (дивља ружа), који се у загонеци описује на следећи начин: „Сви царићи у црвено, сам цар у зелено"[131] – често служи као посредник који односи болест од човека, па се на њега вешају кончићи који су стајали на руци болесника; у околини Бјеловара, у Хрватској, верује се да *црвени лук*,ако се стави у колевку детета, разгони од њега зле силе;[132] у околини Алексинца (Србија) у бајању се употребљава и *вилска метла*, чије је семе црвене боје, затим *црвена гроздовица* итд.;[133] у лесковачком крају ономе ко се тешко разболи кувају три пута *црвену врбу* и др. и поливају га том водом пре сунца;[134] бајалица у подножју Фрушке горе, у Србији, док баје од болести „добрац" (кад сева у глави), држи у руци *црвени кукуруз*, који после бајања закопа;[135] у Црној Гори у племену

---

[129] Драгиша Петковић, *Дајте ми брата Расковника*, Расковник VII, бр. 26, 1980, стр. 6.
[130] Веселин Чајкановић, *Култ дрвета и биљака код Старих Срба*, Мит и религија у Срба. Изабране студије, СКЗ, Београд 1973, стр. 15.
[131] *Rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU*, књ. I, Загреб, стр. 760.
[132] Zvonko Lovrenčević, *Bilje kojim se gata i vrača u okolici Bjelovara*, ЗНЖ књ. 43, Загреб 1967, стр. 143.
[133] Драгослав Антонијевић, *Алексиначко Поморавље*, СЕЗб LXXXIII, 1971, стр. 247.
[134] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 220.
[135] М. Шкарић, *Живот и обичаји „Планинаца"*..., стр. 142.

Кучи сматра се да је трава *зечје срце* добра заштита од злих очију (то је црвенкаста трава, за коју се каже да су је вештице избљувале);[136] при бајању код Влаха у источној Србији употребљава се и *црвена паприка*;[137] у Темнићу (Србија) у обреду заштите говеда од заразних болести, када проводе стоку кроз прокоп или тунел, носе у руци киту цвећа, а десни рог говечета закићен је *црвеним цветом*.[138]

У бајању се употребљавају и друга средства црвене боје. У Славонији су бацали у воду *црвени камичак*, који се звао *иљирок*, а после су том водом умивали дете од урока;[139] посебна магијска својства црвеног камена помињу се у опису бајања у околини Врања у Србији;[140] у јужном Кучају, у Србији, црвени каменчић употребљава се у обреду заштите од змија – на Св. Лазара (народни празник Врбица), пре сунца, узму иглу и црвен кончић и иглом три пута боду каменчић и кажу: „Не бодем тебе, но бодем змију". После тога онај који изводи обред стави камен на своје место и окрене се према сунцу. Истога дана се пали и мала ватра на сметлишту;[141] код Словенаца, у Долењском, лечили су од змијског уједа *црвеним каменом*, који се зове „rdeč kamen Abelanove kače";[142] као заштита од урока вешају се женској деци о врат или око чланка на руци – *црвени корали*.[143]

Среће се и употреба *црвеног платна* као заштите од нечисте силе: у Охриду (Македонија) чим се жена породи,

---

136 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 201.

137 Славољуб П. Гацовић, *О бајању и врачању Влаха источне Србије*, стр. 89.

138 Драгана Савковић, *Један сточарски обичај „Говеђа богомоља у Темнићу"*, ГЕИ САНУ XXIV, 1975, стр. 150.

139 Mijat Stojanović, *Slike iz života hrvatskoga naroda po Slavoniji i Sriemu*, Zagreb 1881, стр. 217.

140 Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, стр. 549.

141 Драгољуб Дивљановић, Јован Туцаков, Милена Михајлов, *Елементи етноветерине на јужном Кучају*, Народна здравствена култура у СР Србији, св. 3, Београд 1980, стр. 153.

142 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 283.

143 Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, стр. 213.

укуцају изнад њених врата комад *црвене тканине*;[144] такође у Македонији, у Кратову, болесника који болује од богиња положе у постељу и покрију га *црвеним велом*;[145] код Бугара, кад се баје од уједа змије, бајалица покрива уједено место *црвеном крпом*;[146] опет код Бугара, у бајању од страха, болесника су стављали поред огњишта и покривали му главу *црвеном прегачом*.[147]

Као заштита од градоносних облака употребљава се и *црвено ускршње јаје*. Нпр. код Бугара, у сусрет градоносним облацима иде гола стара жена са запаљеном свећом, сачуваном од бадње вечери, с неколико *црвених јаја* фарбаних на Велики четвртак, и са ситом.[148]

У Македонији, у Кратову, кад човека уједе змија, као басма изговара се она песма која се чула и упамтила у сну и при том бајалица још каже: „Моји петли црвена јајца носет".[149]

У самим басмама код словенских народа црвена боја се јавља као атрибут: 1) митолошких бића, неких животиња и болести; 2) предмета везаних за ова бића и 3) неких места куда се тера нечиста сила.

1) Код Белоруса девојка или девојке које излазе из мора носе атрибут „црвена", мада он може значити и „лепа", нпр. красная дзявица, красная дявица Василиса, тридзевяць красных дзявиць из синяго мора. Исти атрибут носи и петао на Латир-камену, затим пас који иде са св. Јуријем или Христом (уместо красный може да стоји и рудый или рабый).

---

144 Тихомир Р. Ђорђевић, *наведено дело*, стр. 120, 142.
145 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 317.
146 С. Кошов, *Магии от Разложко*, стр. 106.
147 С. Кошов, *наведено дело*, стр. 107.
148 П. Ц. Любенов, *Баба Ега или Сборник от различни верования, народни лекувания, магии, баяния и обичаи в Кюстендилско*, Търново 1887, стр. 37-38. Шира поређења дата су у раду: Н. И. и С. М. Толстые, *Заметки по славянскому язычеству. 5. Защита от града в Драгачеве и других сербских зонах*, Славянский и балканский фольклор, Москва 1981, стр. 44-120.
149 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 421.

И поједине болести носе атрибут црвен: скула краснюха - красная краснавица, красная дявица, лишай красный, рожа красная, золотник - красный паничаньку... Код Бугара црвене су следеће животиње: човрен бивул, червен петел, червен рът, червени коне. Код Срба и Хрвата поједини носиоци радње могу да буду означени као црвени: црвена девојка, црвен јунак, црвем биров, црвен орач, црвен деда, црвен Ранђел, или животиње – црвен петао, црвени пилићи, црвен коњ. Исту ознаку могу да носе и поједине болести: црвенко, црвена наметка, црвени ветар. Овај последњи случај имамо код Бугара – червен дилинжик, червенушко-аленушко; код Словенаца – rosha rudeizha, prisad rudeni, madež rdeči, код Пољака – czerwona róża.

2) Предмети или средства који се везују за митске јунаке (како за нечисту силу тако и за њене противнике) такође могу да буду црвене боје. Нпр. код Белоруса: червоное сукно, руны рыжия, шерсць рыжая; код Бугара – червена вълна, човрено капе, червен конец...; код Срба – црвена кола, црвена свила, црвена вуна, црвена метла, црвен конац, црвена секира.

3) Нечиста сила се, поред осталог, тера код Белоруса – у червону сосну, код Срба и Хрвата – у *црвено море*, у *црвену гору*, код Словенаца – у *црвене стене*, код Пољака – на cerwone morze.

ЗЕЛЕНА БОЈА

Зелена боја се асоцира с вегетацијом, а самим тим и са променом, јер вегетација сезонски нестаје и поново се обнавља. Овај симболички елеменат поетски је осмишљен у многим народним песмама, а најчешће кроз паралелу зелено (младост) – одсуство зеленог (старост). Нпр. у једној бугарској песми се каже: „Жали, горо, двете да жалиме, / тизе,

горо, за зелена шума, / язе, горо, за млади години. / Тебе, горо, шума че изкара, / моя младост нема да се върне!"[150]

У народним бајањима зелено је, најшире гледано, атрибут природе (сировог) и атрибут отвореног простора у коме се креће нечиста сила и где она господари. То је, потенцијално, и простор опасан за човека. Уже гледано, зелено се везује за простор где се тера нечиста сила, или где се одвија неки (митски) догађај који изазива промену (раздвајање нечисте силе и човека). У самом процесу бајања у бугарско-македонско-српској традицији тај простор раздвајања симболички се исказује присуством зелене глинене зделе с водом која је често обавезно средство при бајању (уп.: „Болесник од крајника оде предвече бајалици, која узме зелену каленицу (зделу), напуни је свежом водом, метне је пред себе, затим узме три груменчића соли, погледа у звезде и говори...".[151] Зелена здела се користи и у љубавној магији.[152] Ако постоје друкчији захтеви у бајању, па се место зеленог суда употребљава котао, онда се простор „раздвајања" исказује употребом китице зелене траве.[153] Занимљиво је да *зелено* има сличну симболичку функцију и у византијској црквеној уметности: раздваја божанско (или царско) од земаљског.[154]

У јужнословенским бајаличким текстовима *зелено* је превасходно атрибут места у које се тера нечиста сила (*гора зелена, трава зелена, ливада зелена, дрво зелено*). У српским примерима од укупно 59 помена овог атрибута у овој функцији је 27. Код Источних Словена, у белоруској грађи, овај атрибут се највише везује за простор где се одвија неки митски догађај, као нпр.: „Ишов Христос у зеленыя луги",

---

150 К. Масларски, *Някои обичаи и песни от село Ярлово*, Български фолклор VIII, кн. 3, 1982, стр. 94.
151 Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 346.
152 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 30.
153 СбНУ VI, 1981, стр. 95-96.
154 В. В. Бычков, *Эстетическое значение цвета в восточнохристианском искусстве*, Вопросы истории и теории эстетики, МГУ, Москва 1975, стр. 134-135.

„Ехал Сус Христос чараз зяленый мост" и сл. (од укупно 37 помена овог атрибута у овој функцији је 12).

Терање нечисте силе у простор у коме расту биљке означене као *зелене*, носи скривену намеру „орочавања" њеног боравка у томе простору, пошто је зелено привремена, сезонска појава, као и усмерења на потпуно одвајање од људског света.

Код Срба и Бугара зелено је присутно у завршној, стајаћој формули басме, која исказује жељено стање болесника: „да ми заспи (Јова), / као јагње у зелену траву", „ко вукло ягне на зелену траву", где се зелено асоцира с дојењем, јер се мисли на јагње које се насисало и сито заспало. На тај начин ова формула је блиска по значењу формули „да буде благо, као материно млеко", односно она оживљава време исконског почетка када је постојала идеална раздвојеност човека и нечисте силе.

У низу примера зелено је атрибут који се везује за демонска бића – за ђавола, вештицу, вилу, змаја. У једној српској приповеци ђаво у виду човека обученог у зелене хаљине среће младића који је пошао да тражи службу у свет и наговори га да му буде слуга (овај сиже се среће и код других народа).[155] У предању из Црне Горе, пошто је човек опржио ђаволе врућим млеком из јаме је изашао човек на *зеленом коњу* да га казни, али га спашава „шарено штене које није вратима ударано нити метлом тицано".[156] Штајерски Словенци су воденог демона („povodnji mož") описивали као „чисто зеленог".[157] У једној басми из источне Херцеговине појављује се *зелени змај* на *зеленом коњу*: „Изиђе зелен змај / на зелену коњу / из зеленог језера; / у руци му

---

[155] Станоје Мијатовић, *Занати и еснафи у Расини*, СЕЗб XLII, 1928, стр. 247.

[156] Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLVIII, 1931, стр. 281.

[157] J. Majciger, *Voda in njene mo~i v domi{ljiji {tajerskih Slovencev*, Kres, Leposloven in znanstvenen list III, v Celovci 1883, {tev. 11, стр. 559.

крваво копље. / Сретила га Мајка Богородица, / замоли га да сврати до (Николе) / да ишћера из њега немилу немилицу, / неситу неситицу".[158] У предањима о свецима – вучјим пастирима, св. Мрати и св. Ђорђу, они су описани како на место окупљања вукова долазе на *зеленом коњу*.[159] Према веровању из пријепољског краја, вештицом или вешцем постаје онај који се роди у *зеленој кошуљи*.[160] Код Куча у Црној Гори је постојало веровање да се рано на Божић са видогледа села може опазити *зелен плам* над сваком кућом у којој има вештица.[161] У истом крају записано је предање о везиру Кар-Махмуду који је био *здухач*. Када је погинуо у борби с Црногорцима и био спаљен, „од њега је зелен плам бивао".[162] По једном веровању из Босне и Херцеговине, све око *вила* је *зелено*, и храна и посуђе и оне могу јести једино *зелено јело*.[163]

У одгонетању присуства епитета „зелен" и његовог симболичког значења у магијским и митолошким текстовима може послужити истраживање Милке Ивић о придавању зелене боје неким животињама или оружју, а да оне у стварности нису такве боје. Констатујући да нико није видео *зеленог коња, зеленог вука, зеленог сокола, зелени мач*, ауторка је закључила да поменути епитет у таквим примерима означава сивкасту а не зелену боју, и да је избор баш тог епитета симболичког карактера: „Бодрост, крепкост, па онда и одважност, силовитост – то су особине које се лако асоцирају са својством бити млад, а то својство је, по сведочанству толиких језика света, неизбежна, спонтана

---

158 Радмила Филиповић-Фабијанић, *Народна медицина из источне Херцеговине*, ГЗМ XXIII, н.с. етнологија, 1968, стр. 64.

159 Слободан Зечевић, *Легенда о вучјем пастиру и хромом вуку*, Народно стваралаштво. Folklor VIII, 1969, св. 29-32, стр. 340-341.

160 Наталија Благојевић, *Из народне митологије пријепољског краја*, Милешевски записи – годишњак, св. 1, Музеј у Пријепољу 1995, стр. 178.

161 Стеван Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, стр. 298.

162 Стеван Дучић, *наведено дело*, стр. 280.

163 Павле Софрић-Нишевљанин, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, БИГЗ, Београд 1990, стр. 88.

метафорична транспозиција појма *зеленог* у људској свести (з е л е н о лишће је м л а д о лишће!). (...) У фолклорним умотворинама, *зелен коњ, зелен соко* и *зелен мач* помињани су као *зелени* свакако не због своје боје, него зато да би се тим епитетом нагласила њихова подобност за ефикасно деловање ради савлађивања противника".[164] У једној бугарској обредној песми, која се пева мушком детету с намером исказивања жеље да током године буде здраво и бодро, дошло је до изражаја значење епитета „зелен" у горе поменутом смислу: „Подухна ми цибер ветар, / Та издуха медно гумно, / На гумното с и в з е л е н коњ, / и на коњо синьо седло; / На седлото машко дете, / на детето зелен венец. / Зелен венец се от здравец, / Да е дете заман здраво, / Заман здраво и весело".[165] Када је реч о везивању епитета „зелен" за митолошка бића он овде има двоструку улогу: а) да их квалификује као „јаросна, бесна, неспутана, неухватљива" и, б) да их одвоји од човека везујући их за биљке или за воду из дивљег простора, односно да их класификује у категорију „сирово", „туђе".

ПЛАВА БОЈА

Плава боја је у словенским језицима имала ознаку *sinĭ и том ознаком су обележаване нијансе боја од светлоплаве до црне. Објашњавајући одакле долази могућност да се изразом „плав" исказује и плаво и жуто, Милка Ивић је утврдила да су за то постојали превасходно митолошки разлози. Због јаке маркираности негативним конотацијама које су се везивале за ознаку *sinĭ, пре свега што је она била епитет хтонског и демонског света појављује се потреба да се другим ознакама изразе они садржаји који немају такав емотивни набој. Такву улогу је преузео израз *модар*, али је и

---

[164] Милка Ивић, *О зеленом коњу*, Зборник Матице српске за филологију и лингвистику XXXVII/1-2, Нови Сад 1994, 237.

[165] Атанас Илиев, *Сборник от народни умотворения, обичаи и др.*, кн. I, София 1889, стр. 161, бр. 111.

он добио специфичну конотацију означавајући боју убоја, промрзлина, болесничког и мртвачког сивоплавичастог бледила, па је из лексичког система узета нова ознака – плав.[166]

Плава боја се не јавља често у бајаличким текстовима, а по једној анализи, у бугарским народним песмама, по употреби, у односу на остале боје налази се на последњем месту.[167] У српским и хрватским басмама плаво је означено изразима: *модро, мораво, морасто, плаветно* и *сиње* и среће се 28 пута. Међутим, само у 4 случаја плаво је присутно у тексту без осталих боја, и то у синтагми *сиње море*. Код Белоруса од укупно 121 употребе ове боје у 92 случаја ради се о синтагми *сиње море*, које означава место истеривања нечисте силе, или простор где су смештени хтонски обележени јунаци. Такав један простор исказан је и у украјинској басми где се понавља епитет „плав" (сињ): „(...) Выйду я на двир, та гляну на сыне море. На сыним мори сыня рыбалка сыню рыбу ловыть; в сыний води полоскалы, в сыни горшки клалы, в сыний печи варылы. Десь узялысь сыни люди, сыню рыбу поймалы, як найилысь, и сами розсилысь (...).[168] На руском северу, поред осталог, ђаво (бес) је означен и изразима: синий, синеобразный, синец.[169]

Под турским утицајем у Македонији, а делом и у Бугарској, плава боја (модра) има, у неким елементима, функцију сличну црвеној боји. Пошто се плаво најчешће везује за море, а у мору обитава нечиста сила, плаво симболизује свет нечисте силе. Смисао увођења овакве симболике у бајањима састоји се у неутралисању опозиције људски свет – нечиста сила, да би се тиме отклонио непријатељски однос нечисте

---

[166] Милка Ивић, *Плава боја као лингвистички проблем*, Јужнословенски филолог L, Београд 1994, стр. 106.
[167] Д. Петканова, *За цветовете в българска народна песен*, Български фолклор VIII, кн. 3, София 1982, стр. 18.
[168] В. Н. Ястребов, *Материалы по этнографии новоросийскаго края*, Одесса 1894, стр. 46.
[169] О. А. Черепанова, *Мифологическая лексика русского севера*, Ленинград 1983, стр. 66.

силе према човеку. Тако су у Ђевђелијској кази (Македонија) болест под турским називом *салг'н* лечили неопраним плавим комадом платна, намазаним овчијим лојем и посутим истуцаним кимом, тако што га међу оболелом детету на груди.[170] У Кратову, пак, на модром платну, које је још немерено и плаћено новцем који није ни бројан, ушије се на једном крају семе од купине, па се тиме опасује трудна жена све до порођаја.[171] У истом месту породиља може да носи и модро платно у коме је парче гвожђа, или је на модром платну купусов листић који је остао прилепљен на каци за време прања.[172] Оток на кожи лечио се привијањем плаве хартије која је избушена иглом за плетење и намазана беланцетом јајета,[173] а од жутице болесник је ишао сваког јутра у току четрдесет дана да мокри на модрој плочи која је окренута истоку.[174] Од урока, малој деци, као и младунцима стоке, везиване су плаве ђинђуве.[175] Када човек оболи од лишаја, звали су неко лице које има модре очи да иглом окружи оболело место на кожи, да га прекрсти и избоцка. После се то место прскало сољу коју је пекар држао у устима.[176]

Код Срба постоји веровање да је плава жилица на челу лош знак. У једној приповеци невеста с таквим обележјем покушава да отрује брата свога мужа.[177]

Одреднице „неопрано платно", „немерено платно", „платно плаћено небројаним новцем" потенцирају обележје природе, која, за разлику од културе, није коначна и уре-

---

[170] Стеван Тановић, *Српски народни обичаји у Ђевђелијској кази*, СЕЗб XL,1927, стр. 232.
[171] Stevan Simić, *Narodna medicina u Kratovu*, стр. 388.
[172] Stevan Simić, *наведено дело*, стр. 388.
[173] Stevan Simić, *наведено дело*, стр. 354.
[174] Stevan Simić, *наведено дело*, стр. 443.
[175] Stevan Simić, *наведено дело*, стр. 426.
[176] Stevan Simić, *наведено дело*, стр. 396.
[177] Владимир Бован, *Народне приповетке II*, Народна књижевност Срба на Косову, Јединство, Приштина 1980, стр. 61-63.

ђена, јер се тиме остварује неутралисање опозиције свог и туђег простора. Код Бугара, чобанин, који је по социјалној структури ван простора куће, јер живи на појати са стадом, назива се у песми „синь зелен гайтан".[178]

ЖУТА БОЈА

Жута боја превладава у природи у другој половини године – то је боја зрелог класја и боја вегетације која се суши. То је предворје зиме, хладноће и мрака, па се стога може повезивати и са хтонским светом. Томе доприноси и жута боја коже мртвог човека. Жуто је и боја злата, које је стално и непромењиво као и онај свет (златне монете се код Бугара називају *жълтици*). Злато је и лик светлости, оно „означава" или симболизује светлост,[179] приближавајући се на тај начин значењу иконе, која је одраз светости и везе с њом, али се садржај који одсликава налази ван реалног света. У многим предањима закопано благо се „казује" тако што се у ноћи види пламен на месту где је сакривено. По једном пољском предању, сваки покушај једне жене да узме шаку злата из једне оставе изазива пожар у једном од њених села.[180] Веза између злата и ватре („злато је ватра која блиста у ноћи" – Пиндар)[181] говори о вези жутог и црвеног, тј. о могућности да се жуто алтернира са црвеним. Близина жуте и црвене боје види се и у девојачким гатањима за удају: уочи Ђурђевдана девојке копају рупице у земљи и сутрадан гледају: ако у рупици има *жутих* и *црвених мрава*, девојка ће се удати за момка, ако буде мрких мрава – за удовца, ако не

---

178 А. Т. Илиев, *Сборник от народни умотворения, обичаи и др.*, кн. I, София 1889, стр. 201, бр. 151.

179 А. С. Аверинцев, *Золото в системе символов ранневизантийской культуры*, Византия, южные славяне и Древяя Русь. Западная Европа. Искусство и культура. Сборник статей в честь В. И. Лазарева, Москва 1973, стр. 46.

180 А. А. Потебня, *О некоторых символах в славянской народной поэзии*, Харьков 1914, стр. 175. Наведено према Аверинцеву.

181 С. С. Аверинцев, *наведено дело*, стр. 46.

буде мрава – те године се неће удати.[182] У низу руских икона, нарочито у новгородским из XIII-XIV века, црвена боја замењује традиционалне златне фонове.[183]

Веза жутог са оним светом види се и по томе што се митски водичи душа на оном свету приказују са неким жутим обележјем.[184] Одраз ове симболике налази се и у народним бајањима; код Срба болести односе жути пси, жути петао, пилад са жутим ногама, жути човек, док у једној бугарској басми жути човек без руку хвата рибу и пече је без огња, што представља и један митски облик понашања (тзв. антипонашање).

Жута боја нема високу учесталост у народним басмама. У српској и хрватској грађи се среће 17 пута (као атрибут јунака у басми – 7, у функцији низања боја – 8 и ознака боје предмета – 2). У белоруским примерима жуто се јавља 80 пута: Међутим, од тога само три синтагме имају учесталост 61, и то: жовтыя пяски – 34, жовтыя косьци – 17, и скула жовтая – 10. Често се жовтыя пяски јавља као саставни део тријаде боја: жуто – црно (сиво) – бело. Нпр. „Ты водзица царица, обмывала крутыи бяряжки и *жовтыи* пяски, *шерое* каменья и *белое* коренья". Жути песак носи хтонско обележје и зато се на њега тера и нечиста сила.

Веза жуте боје са хтонским и демонским светом одређује и њену употребу у ритуалу бајања; кад неко добије болест звану „сугреб", иде у виноград и маже се жутом земљом испод дуње;[185] бајање стоци од уједа змије изводи се уз употребу 9 камичака и жуте игле;[186] у Словенији, болесно дете од жутице покривају у колевци преко главе жутом

---

182 Милисав Мијушковић, *Љубавне чини*, стр. 37.
183 В. В. Бычков, *наведено дело*, стр. 132.
184 J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Rje~nik simbola*, MH, Zagreb 1983, стр. 829.
185 Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 124.
186 Јеремија М. Павловић, *Качер и Качерци. Етнолошка испитивања*, Београд 1928,стр. 116.

свиленом марамом и пришивају му на кошуљи златан прстен;[187] да би детету боље расла коса, после првог шишања, носе његове власи на жуту врбу[188] итд.

Једно од имена за вештицу јесте *желтея*, које се често понавља у апокрифној молитви од грознице.[189]

У Европи жути или жути и црни барјак означава карантин, а жути крст је означавао кугу.[190]

СИВА БОЈА

Сива боја се асоцира с пепелом и маглом. У сивоме живи новорођенче и оно за њега постаје средиште света боја, његово упориште.[191] У овој боји су уткана два супротна принципа: принцип црног и принцип белог, зато она може да остварује функцију посредовања. Отуда у белоруским басмама свеци најчешће јашу на сивом коњу (од укупно 32 понављања ове боје у овој функцији је 17), а могу и на белом и враном. Код Бугара сиво се може алтернирати с белим у басми од урока. Тако може да стоји : „сива птица фърчеше" а и „бела птица фърчеше". Код Белоруса, пак, атрибут *сив* може се везивати за хтонске јунаке и нечисту силу. У типично хтонском простору, на острву у мору – океану, смештен је, поред змије царице и других хтонских ликова, још и *сивый дзед*, који се у белоруским басмама помиње седам пута, задим *сивый черт*, као и неке животиње које могу да имају хтонску функцију – *сивый ворон* и *сивые хорты*. У

---

187 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 162.

188 Nikola Bonifa~i} Bo`in, *Folklorna gra|a Mra~aja i okolice*, Rukopis Zavoda za istra`ivanje folklora u Zagrebu, № 345.

189 О. А. Черепанова, *Типология и генезис названий лихорадок – трясавиц в русских народных заговорах и заклинаниях*, Язык жанров русского фольклора, Петрозаводск 1977, 49.

190 Ц. К. Купер, *Илустрована енциклопедија традиционалних симбола*, Просвета – Нолит, Београд 1986, стр. 18.

191 J. Chevalier – A. Gheerbrant, *Rje~nik simbola*, MH, Zagreb 1983, стр. 596.

српско-хрватским басмама нечиста сила се, поред осталог, тера у *сиву сламу*, на *сиву кобилу*, на *сиво перје.*

Као нијанса белоруском *сивый* јавља се *серый* (укупно 25 пута), и остварује исту функцију као и сивый (серый конь Јагорија или Мајке божије; серый хорт Јурија, истеривање нечисте силе на шеры боры итд).

Слично сивом, у бугарским и српским басмама постоји *суро.* Код Срба „сур орао" и „сури вуци" разгоне нечисту силу, а у бугарским басмама уместо „црна крава" у истом контексту може да стоји и „сура крава".

* * *

Остале нијансе боја појављују се у басмама у сасвим малом броју (белоруски: вороный – 14, буланый – 3, карый – 2, вишневый – 1, багровый – 3; српско-хрватски: рић – 4, и по једанпут –смеђ, сед, вран, плавовинаст, розан, кафен, беловинаст, рујан, рујав, сигав).

Појављује се и атрибут *шарен* (белоруско *рабый*), који се у основним параметрима поклапа с атрибутом црвен (у једној српској басми „*шарено псето* трчи без ногу и једе сунце без зуба", што су очигледно демонске карактеристике). По предању из Истре, *крсник* се бори против *штригуна* или *кудлака* увиду *шареног* вола или пса, док је овај други у том истом виду само је *црне* боје.[192]

Према наведеним симболичким обележјима, целокупни спектар боја показује неку уређеност: с једне стране стоји *бело*, које је супротстављено обојеном, а најчешће црном и црвеном. Најјаче је изражена једнозначност црне боје, а најјаче изражену амбивалентност имају црвена и сива боја. Зато се ове две последње боје могу разматрати и као граничне или

---

192 Maja Bo{kovi}-Stulli, *Istarske narodne pri~e*, Zagreb 1959, стр. 151-153, предања бр. 167, 168, 170, 171.

медијалне боје, кроз које пролази оса која дели леву (обојену) и десну (необојену или белу) страну круга (в. схему).

Основни распоред боја

КОМБИНАЦИЈЕ БОЈА

У народним бајањима се срећу и УСТАЉЕНЕ КОМБИНАЦИЈЕ БОЈА које носе посебно симболичко значење. Најчешће се среће тријада *црвено (жуто) – бело – црно (плаво)* и дијада *бело – црвено (црно)*. Трочлана комбинација *бело – црвено – црно* по свој прилици је универзално обележје људске културе и вероватно има неуролингвистичку ос-

нову.[193] Она игра и значајну улогу у древним и тзв. примитивним културама. Тако је обред иницијације у племену Ндембу у Африци заснован на симболичком прелазу три реке: главне или најстарије реке – *белине*, средње реке или *црвене*, и најмлађе или *црне реке*.[194] У словенским бајањима поменута тријада боја се може довести у везу са тростепеном класификацијом света, и то: овај свет (бело) – гора, море (црвено) – онај свет (црно). Такав модел света исказан је и у завршници једне словеначке басме, где се нечиста сила тера „po etom belom sviti, / po čarnoj materi zemlji, / odite v püste gore".[195]

Има основа да се тријада црно – бело – црвено без обзира на редослед боја, схвати као симболичка структура прелаза, слично као у обреду иницијације. При томе би *црно* одговарало стању оболевања или нарушавања неког реда, *бело* – оздрављењу или враћању у почетно стање реда, а *црвено* – повратку нечисте силе у свој, гранични простор. На тај начин у овој тријади имамо бинарну опозицију: *црно* – *бело*, која бива трансформисана у опозицију *црвено* – *бело*. Отуда се врло често реализује само последња опозиција (*црвено* – *бело*) и преузима значење тријаде. То је и због могућности да се *црвено* алтернира са *црним*.[196] Друга симболичка могућност ове тријаде јесте прелаз од *црног* (*лоше, неповољно*) у *црвено* (гранично), а затим у *бело* (добро, повољно) – однос: *почетно* – *прелазно* – *стално*.

---

[193] Вяч. Вс. Иванов, *Цветовая символика в географических названиях в свете данных типологии. К названию Белоруссии*, Балто-славянские исследования 1980, Москва 1981, стр. 175. Уп. и рад: Миленко С. Филиповић, *Називање страна света и народа по бојама*, Зборник за друштвене науке Матице српске 29, Нови Сад 1961, стр. 69-77.

[194] В. Тэрнер, *Цветовая классификация в ритуале ндембу. Проблема первобытной классификации*, Символ и ритуал, Москва 1983, стр. 76.

[195] Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 361.

[196] На острвима Брачу и Хвару људи су веровали да ће дете бити *срећно* ако се роди у *белој* кошуљици; ако се роди у *црној* биће вештица (штрига) или вештац (штригун), док у Зети, ако се дете роди у *белој* кошуљици, такође ће бити *срећно*, а у црвеној – биће *здухач*. Уп. Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању и предању Јужних Словена*, стр. 206.

Симболика прелаза остварена помоћу боја може се уочити и у хамајлијама. Тако у једном запису код Срба[197] у састав хамајлије улази следеће: сукрвица из носа враног (без белега) мушког ждребета, које је ождребила *врана* (без белега) кобила првождрепкиња, крстић *црног* глога и др. (*црно*); хамајлија стоји на грудима (*бело*), а држи је конац о врату (конац и врат = вртети, окретати) од *црвеног* и *белог* памука или вуне (*бело – црвено*).

Сличан поступак видљив је и код Словенаца у прављењу „заштитног писма" од рана, огња, несреће; то писмо је писано на *белом* папиру, који је девојка уснама дотакла два дана пре писања (= женски принцип, обележје промене), и то у *поноћ* (мрак, црно) уз *три свеће* од чистог воска (= ватра, црвено) *црвеним* мастилом. Ово писмо је ношено уз тело (бело – црвено) на врпци (= вртети се, окретати) сплетеној од људске косе.[198]

Поступак раздвајања болести и човека кроз симболику тријаде боја види се и у ритуалном лечењу жутице у Кратову (Македонија): узму се три стабљике од *црног* дуда, *белог* дуда и мајске *жуте* руже, као и ноге од *жуте* кокоши и миражџијски *златник*, па се све то метне у котао с водом. Вода се загреје на ватри од трња које је скупљано по улици, па се њоме болесник окупа, а остатак воде се проспе на раскршће да нико не види, а задржи се златник и нога од кокоши. Лице које проспе воду враћа се кући без окретања.[199] У овом примеру симболику *црвеног* преузело је *жуто*, јер се оно ближе асоцира с болешћу која се овим поступком лечи (жутицом).

Жуто може замењивати *црвено* у тријади боја и у другим магијским поступцима. Тако у једном поступку гатања у околини Бјеловара (у Хрватској) узму *мрачну*,

---

197 Станоје М. Мијатовић, *Обичаји српског народа из Левча и Темнића*, СЕЗб VII, 1907, str. 161.
198 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih*, стр. 245.
199 Stevan Simić, *наведено дело*, стр. 441.

вјетрену и *шустну* траву и ставе у лонац да се кува. Затим се у ватри ужаре три камена: *црн* („мрачан камен"), *жут* („вјетрени камен") и *бео* („камен на здравље"), који се ставе на земљу и преливају водом из лонца – од *црног*, преко *жутог* до *белог*.[200] Код Словенаца, пак, помиње се једна капела у Горјанцу, у којој је био камен са много *црних*, *белих* и *црвених* тачкица. Овде су долазиле нероткиње и молиле се пред каменом. По веровању, на камену, на крају тачкица, појављивао се лик св. Ане са ћерком Маријом у наручју, која је женама испуњавала жеље.[201]

Тробојна комбинација може бити остварена у ритуалу лечења и дискретно, посредством неких предмета. Тако при лечењу од *бабица* Срби уберу из *девет* башта по три *жута* цвета, мало траве и биља, ставе то у бакрач с водом (бакрач = црвено) и унутра ставе какво сечиво (= бело), па бакрач покрију болесниковом кошуљом и тако стоји преко ноћи (= мрак, црно). Ујутру (= дан, бело) болесник се окупа том водом поред потпрње (стуб који држи плот).[202] Овде је видљива двострука опозиција *жуто (црвено) – бело* и *црно – бело*.

Комбинација *црно – бело – црвено*, као и *бело – црвено*, у симболичкој функцији промене, среће се у словенској народној култури и независно од бајања. У Македонији дан пролећне равнодневице се зове „летник", и тада се деци нижу „млњаци"; стари сребрни новац наниже се на конац *црвено-бело-плави* (*плаво* се може алтернирати са *црним*), и то им се ставља око врата. Момци и девојке везују такав конац око ноге или руке. Један новчић у том низу је улубљен у виду кашичице и помоћу њега се први пут у пролеће кусају коприве[203] (уп. изреку „Гром не удара у коприве").

---

200 Zvonko Lovrenčević, *Bilje kojim se gata i vrača u okolici Bjelovara*, ZNŽ 43, 1967, стр. 148.
201 Vinko Möderndorfer, *наведено дело*, стр. 307.
202 Ј. Миодраговић, *Народна педагогија у Срба*, стр. 196.
203 Тома Смиљанић, *Мијаци, Горна Река и Мавровско поље*, СЕЗб XXXV, 1925, стр. 57.

Код Бугара у пролеће, на Благовести, бушене су уши девојчицама и везиван им је *црвен* свилен конац са *белом* сребрном паром.[204] Код Срба, док је поп носио водицу по кућама, његов ђак је носио две власи вуне – једну *беле*, а другу *алене* (црвене боје).[205] У Далмацији, близу Шибеника у 19. веку, девојке су носиле искључиво *беле* вунене чарапе, а када се удају *беле* и *црвене*. Синоним за сам чин удаје била је изрека: „Метнула је чрљене чарапе".[206]

Вероватно да је *обележје* промене уткано и у обраћање нечистој сили и митским бићима, као (код Бугара) „бял белушку – червенушку", царвенушо ушо – бялушо"; (код Срба) „мори смамке, мори бела и црвена"; (код Словенаца) „Mrena! Če si ti ta bela, če si ti ta rdeča". У Охриду (Македонија) виле су помињали изразом *беле – црвене*.[207] Овде треба тражити и основу веровања у Херцеговини да ће дете бити сачувано од урока ако има једну чарапу белу а другу црвену (или које друге боје), или у околини Ђевђелије у Македонији, нека деца су од урока носила *црну* капу закрпљену *белим* концем.[208]

Дихотомија црвено – бело може бити основа стварању шире динамичке структуре басме. Тако код Срба имамо поступак ритуалног лечења при коме улију воду у зделу, па огњилом крешу о кремен над водом и бају: „Питоми Јован

---

[204] П. Ц. Любенов, *Баба Ега или Сборник от разни верования*, Търново 1887, стр. 14.
[205] М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗб I, 1894, стр. 52.
[206] М. М. Керимова, *Покушај реконструкције традиционалне народне ношње са простора бивше Југославије прве половине XIX века*, Расковник XXI, 1995, бр. 79-80, стр. 80.
[207] Тихомир Р. Ђорђевић, *Вештица и вила у нашем народном веровању и предању*, СЕЗб LXVI, 1953, стр. 58.
[208] Тихомир Р. Ђорђевић, *Зле очи у веровању Јужних Словена*, СЕЗб LIII, 1938, стр. 121, 151.

креше диви огањ,/ данас *крваво* (црвено),/ сјутра *бијело,/* и про шјутра *цијело*".[209]

У белоруским басмама тробојна комбинација јавља се 6 пута. Од тога, три пута је реч о боји паса који иду са светим Јуријем или Христом (серый – белый – красный; рабый – красный – серый; белый – рабый – белый), једном о боји паса на „мору – окејану" (чорный – рабый – белый) и два пута о боји руна на латир-камену или дрвету, на којем лежи змија (чорныя – белыя – рыжия). У једној бугарској басми света Богородица такође иде у пратњи три пса: црног, белог и црвеног.

Као тробојна комбинација, исказана другим кодовима, може се третирати и стајаће место у басми код Белоруса: „Ёсь на свеци три царя: царь ясен месяц на неби, другей царь – чорный рак у мору, третьцый царь – серый вовк за морем" (космички код), као и завршница типа „Речка вымивала *жовтыя* пяски, *белое* каменьня, *чорное* кременьня".

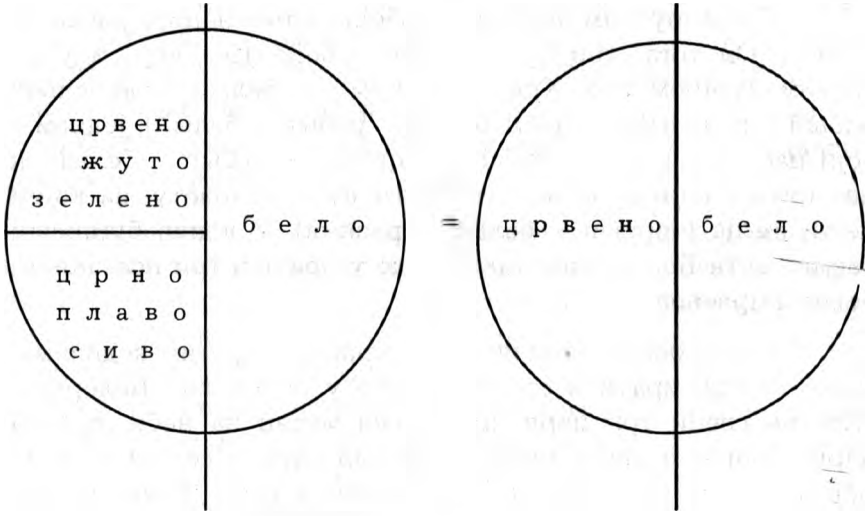
У српско-хрватским басмама три девојке (сестре) терају болест *белом*, *црвеном* и *црном* метлом, или чешљају вуну – *мрку*, *белу* и *црвену*. У неким примерима у тријади црно се замењује *плавим*. Тако св. Никола јаше на *сињем*, *црвеном* и *белом* коњу; појављују се три девојке: *црвена*, *плаветна* и *бела*, такође три ветра – *бели, сињи, црвени*, три издата – *бео, сињ, црвен*. У неким примерима уместо црвено може да стоји жуто или шарено. У једном примеру тријада је замењена тетрадом убацивањем *зелене* боје.

Тробојност (*црно* – *црвено* – *бело*) среће се и ван словенске традиције. Нпр. код Грузијаца: „Раскололась *черная* скала, вышел *черный* человек (...); Раскололась *красная*

---

[209] Никола Беговић, *Живот и обичаји Срба граничара*, Загреб 1887, стр. 226.

скала, вышел *красный* человек (...); Раскололась *белая* скала, вышел *белый* человек.[210]



Односи у устаљеним комбинацијама боја, као и могућност да цео модел буде сведен на дихотомију *црвено – бело* схематски су приказани на слици.

[210] И. Ш. Гагулашвили, *О символике цвета в грузинских заговорах*, Фольклор и этнография, Ленинград 1984,стр. 212.

БРОЈЕВИ

БРОЈАЊЕ КАО ЗНАКОВНА ДЕЛАТНОСТ

У великом броју језика света бројеви су резултат вербалног именовања гестовних знакова или знакова показатеља насталих стварањем аналогије између делова тела (по правилу *прстију*) и јединица скупа предмета који се квантификује. Међутим, како запажа Касирер,[1] није било довољно да се објекти који се броје само доведу у *везу* са деловима тела, већ је било нужно да се они *претворе* у те делове, како би се на њима извео акт бројања. Тако се један скуп објеката претварао у други, погоднији за приказивање и оперисање. Касније функцију делова тела преузимају њихови називи, чиме се стварају квази-објекти, што се већ може сматрати и обликом људске знаковне делатности. Док је довођење у везу објеката бројања са деловима тела прост облик комуникације, употреба квази-објеката и стварање система од њих представља делатност *сазнања* [2].

Да је бројање саставни део процеса сазнања и моделовања света који окружује човека, показује и близина значења речи *читати* и *бројати* у споменицима словенске писмености и неким словенским дијалектима. Тако се истим облицима речи **čisti,* означавало и читање и бројање ("Ки

---

[1] Ernst Kasirer, *Filozofija simboličkih oblika*, knj. I, Novi Sad 1985,стр. 160.

[2] А. Леонтьев, *Психолингвистический аспект языкового значения*, Принципы и методы семантических исследований, Москва 1976, стр. 56-57.

будете *чисти те књиге*".[3] У *Рјечнику ЈАЗУ* синоними за бројање су и ове речи: *почитати* (избројати), *сачтити* (пребројати), *учисти* (убројати). Етимолошки ове речи су сродне летонским *škietu, skist* и староиндијској речи *cetati* које значе "мислити".[4] Ради потпунијег схватања појма "бројати" кругу ових лексема треба додати српско-хрватско *чити он*, у значењу "исти он", као и *очитовати* "приказати се" (*"Мора се мора одмах очитовати"*).[5] Оно што је заједничко бројању и читању могло би се означити као "представљати", "издвајати", "распознавати". Отуда у старијем народном говору и овај израз "Нису се *бројиле* свиле моје и његове",[6] где реч *бројиле* има значење "разликовале".

Веза између читања и бројања уочава се и у посебним случајевима где се слова замењују бројевима (овде свако слово има утврђену бројну вредност). Такав систем примењивале су хоџе приликом прављења магијских записа. Тада се име наручиоца записа и име његове мајке исписивало бројевима према посебном систему тзв. *ебџед хисабу*, да би се касније ти бројеви сабрали и од њих одбио број 12 онолико пута колико може. Остатак броја био је путоказ за одређивање звезде, значајне за човека који тражи запис.[7]

Може се уочити и сличност између *бројања* и *именовања* по архаичном обележју да се овим поступцима исказује *мера* ствари и бића. Отуда и веровање у српском народу (а и шире) да треба скривати право име детета, да му зле душе не би нашкодиле.У исто време, препоручивало се ради заштите од урока да децу треба *измерити*, али не казати њихову

---

[3] Vladimir Mažuranić, *Prinosi za hrvatski pravno-povjestni rječnik* , JAZU, Zagreb 1908-1922. (Reprint 1975), стр. 170.

[4] *Этимологический словарь славянских языков. Праславянский лексический фонд*, вып. 4, Москва 1977, стр. 119.

[5] Александар Петровић, *Мора*, ГЕМ, књ. 36, 1936, стр. 98.

[6] Валтазар Богишић, *Народне пјесме из старине, највише приморских записа*, књ. 5, Биоград 1878, стр. 352-353.

[7] M. Garčević, *Zapisi i hamajlije*, Državni muzej u Banjoj Luci, sv. 1, 1942, стр. 16-17.

меру.[8] Исти аутор је запазио да људи нерадо пристају да буду бројани. Ономе ко хоће да их броји казивали су: "*Кад твоје зубе на длану (пребројао), тад мене*".[9] Други аутор је забележио у Метохији да чобанин или домаћин никада неће рећи тачан број оваца, говеда или пчела, бојећи се да му тај иметак не настрада од урока.[10] Иначе, синоним за реч "уређи" у Херцеговини јесте "промјерити". Има основа претпоставка да се стварање *бројалица*, где се бројне ознаке исказују на посебан, скривен начин, тумачи као вид табуа који је важио за употребу бројева у односу на људе, а посебно на децу. У једној басми за заштиту од градоносних облака у Шумадији бајалица се обраћа "потопалцима, погибалцима и објешењацима", приповедајући им о чуду које се десило у њиховом крају и претећи им она каже: "*То ти ја одбрајам*".[11] У старим индоевропским представама синоним за *лечење* било је *мерење*: латинско *medicus* "лекар", сродно је староиндијском *masti* "мерење" и готском *mitan.* "мерити".

УСТАЉЕНИ БРОЈЕВИ

Одавно је запажено да бројеви нису само мера за количину, већ у разним облицима културе имају одређену симболичку вредност. Тако у старијем слоју културе Индоевропљана *тријаде* су основа за изградњу митско-религијских система.[12]

Анализом учесталости бројева у фолклорним текстовима утврђено је да се поједини бројеви јављају много чешће од других. У једном таквом истраживању на примерима руских бајки, на корпусу од 175.000 речи, не рачунајући број

---

[8] Станоје Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 415.
[9] Станоје Мијатовић, *претходно наведено дело*, стр. 419.
[10] Милорад Радуновић, *Остала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 297.
[11] Миленко Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXX, 1972, стр. 221.
[12] А. Я. Сыркин, *Числовые комплексы в ранних упанишадах*, Труды по знаковым системам 4, Тарту 1969.

један, само три броја имају учесталост већу од 100: број 3 јавља се 341 пут, 2 се јавља 143 пута и 12 има 118 појављивања. У исто време број 13 има врло ниску учесталост - свега 2. Ако се ови подаци упореде са резултатима учесталости бројева у текстовима руске књижевности, прва три броја се не поклапају - у другом случају најчешће се појављују бројеви 5, 7 и 10. Најближе вредности у ове две врсте текстова су код бројева 12 и 13. Први наведени број има високу учесталост (у бајкама је *трећи*, а у књижевности *четврти)*, док се број 13 у књижевности јавља само *једном*, а у бајкама *два пута*.[13]

Занимљиво је још једно поређење учесталости бројева у два временски удаљена књижевна текста - у Вергилијевој "*Енејиди*" и Гончаревљевом "*Обломову*". Прва три најучесталија броја у "*Енејиди*"су: 2, 3 и 4 (број 7 има исту учесталост као и 4). Збир употребе бројева 2, 3 и 4 (260 пута) превазилази збир употребе бројева 5, 6, 7, 8, 9 више од седам пута. У "*Обломову*" такође се најчешће појављују бројеви 2, 3 и 4, док је следећи по учесталости број *пет*.[14]

Према истраживању употребе бројева у нашој народној епици које је спровео Т. Маретић почетком овог века - у овом жанру фолклора најучесталији су ови бројеви: 30, 7, 9, 3, 12 и 4.[15] Када се ближе сагледа који квантитет ови бројеви одређују, могу се уочити и неке њихове специфичности. Тако број 30 од 112 појављивања у више од половине случајева квантификује неку, обично разнородну групу људи (нпр. момака, сужања, чобана, делија, хајдука). Број 7 најчешће одређује дужину неке временске секвенце (обично дане и сате), а када се односи на људе, онда је то хомогенија група

---

[13] В. Э. Орел, *Об отражении архаических числовых моделей в некоторых славянских текстах*, Структура текста - 81, Тезисы симпозиума, Москва 1981, стр. 73-75.

[14] В. Н. Топоров, *О числовых моделях в архаичных текстах*, Структура текста, Москва 1980, стр. 81-83.

[15] Tomo Maretić, *Stajaći brojevi u narodnoj epici*. ZNŽ, knj.VII, sv.1, 1902, стр. 1-56.

(синови, жене и сл.). Бројем 9 најчешће се означава секвенца времена, и то искључиво године. Обично се изразом "девет година" не исказује тачан број година, већ се указује на неко *крајње* време иза кога следи нека промена ("*А кад прошло девет годиница/ Богдан мајци потијо беседи*"). Када се овим бројем одређује група људи, она је хомогенија (синова, браће, кћери). Мера новца најчешће се означава бројем 3, а када се овим бројем одређује време, то никада нису године. Бројем 12 најчешће се обележава група људи који су обично професионално повезани (војвода, владика, катана, калуђера, дворкиња).

Број у симболичком језику културе остварује класификаторску функцију. Он дели обележени део стварности од необележене, затворено од отвореног, коначно од бесконачног, прекидно од непрекидног, космос од хаоса. Повезан је с ритмом и у нужној је вези с временом и простором.[16]

ПАРНИ И НЕПАРНИ БРОЈЕВИ

Унутар самог система бројања прави се још једна културолошка разлика: сви парни бројеви схватају се "затвореним", "симетричним", "статичним" и зато се њима изражава "равнотежа" и "склад", што се може исказати и као "своје" и "срећно". Непарни бројеви су "отворени", "несиметрични", "динамични" и за њих се везује обележје "туђе" и "несрећно". ("*Несретни бројеви су сви лихи бројеви, а посебно: 1, 3, 5, 7, 9, 11, 13*", веровање је Хрвата у Босни.[17] У Шумадији се веровало да неће бити напретка у стоци и живини ако се она сведе на бројеве 3, 7 и 13.[18] Код Срба се водило рачуна да се непарним бројем одреде елементи везани за посмртне обичаје: пратња у посмртном походу

---

[16] Matila Gika, *Filozofija i mistika broja*, Književna zajednica Novog Sada, Novi Sad 1987, стр. 10.

[17] Ljudevit Ivandić, *Pučko praznovjerje*, Domovina, Madrid 1965, стр. 63.

[18] Јеремија М. Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗб XXII, 1921, стр. 136-137.

била је у непарном броју, као и доње пречаге у мртвачком сандуку. У Сврљигу се веровало, ако су у кући умрла два члана, да ће умрети још један "јер се не прима на оном свету паран број".[19] Пошто је култ мртвих у тесној вези с култом родности и плодности, непарно се везује и за обичаје из овог домена: јаја се непарно насађују; кад се проси девојка, непаран је број просилаца итд. Или, приликом копања блага непаран је број људи (*три* или *пет*). Супротно овоме, симболика стабилности исказивана је парним бројевима. По свој прилици и четвороугаони облик куће код Индоевропљана може се везати за ту стабилност. То потврђује и један магијски обичај из Србије: чланови породице којој је умрло 18 чланова, по савету врачаре, у глуво доба ноћи, ћутећи, направили су *четири* лутке, ископали *четири* рупе покрај *четири кућна угла* и те лутке сахранили, да би на тај начин зауставили даље умирање у кући.[20] Својеврсно симетрично "омеђивање" изводило се у магијском лечењу од уједа бесног пса: болесник је морао 40 јутара да иде испред 40 кућа да тамо потражи парче посољеног хлеба и одмах да га поједе.[21]

Непарно у народу није схватано као несрећно, већ као "оно како се ваља" у обичају, а парно је било оно "како не ваља чинити у датој прилици". Зато не треба да зачуди народно тумачење оваквог типа: "Опште је веровање да *таки* (парни) бројеви не ваљају - не ваља уносити у кућу *таки* број дрва, никад се не належе *таки* број пилића и друге живине, не ваља да буде *таки* број сватова итд".[22] Осмишљавање непарности као "среће" код Муслимана у Босни има и своју

---

[19] Алекса Васиљевић, *Из народних празновјерица у Сврљигу*, Босанскавила, XII, св. 12, стр. 189.

[20] Srebrica Knežević, *Narodna medicina u selima Sirinićke župe*, Acta historica medicinae ...II, sv. 1, Beograd 1962, стр. 122.

[21] Станоје Мијатовић, *наведено дело*, стр. 363.

[22] Миленко С. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, СЕЗб LXI, 1949, стр. 207.

оријенталну компоненту. Тамо је била знана арапска пословица: "Бог је *лихо* (непарно), и све што је *лихо* драго му је".[23]

Пошто су магијски обреди усмерени на промену неког стања, комуникацију с демонским бићима или повећавање родности и богатства, нормално је да се за њих "везују" *непарни* бројеви. Тако, пошто се верује да помрачење месеца изазивају демонска бића, која га нападају и "једу" (отуда се ова појава и назива "једење месеца"), све шта се догађа с њим у то време може се посматрати у ведру начињеном у глуво доба ноћи, уочи Богојављења, од дебла тисовог дрвета (*в. биљке)*, старог *непарни* број година (*три, пет* или *седам*).[24]

Парни бројеви

Од парних бројева у народној култури најчешће се срећу 2 и 12 и 40.

ДВА

Број *два* у обредима и обичајима најчешће се схвата као један пар, *једно* са два лика. Зато, по правилу, делатност коју изводе два јунака увек је иста, као да то чини једно биће. У бајаличким текстовима такву активност изводе бића која имају хтонско обележје: *гаврани, вуци, змије, уроци*. Нпр.:

"Отуд лете *два арвана гарвана*,
па однеше око мутно и крваво
и донеше лако као перо (...)"[25]

---

[23] S. Sielski, *Hamajlije*, Zagreb 1941, стр. 20.
[24] Сава М. Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољскога*, СЕЗб XIX, 1913, стр. 400-401.
[25] Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, Градина - Ниш, Светлост - Крагујевац, Јединство - Приштина, 1982, стр. 157, бр. 238.

"Отишле *две љуте змије*,
попише му срце,
узеше памет (...)"[26]

"На сред село корито,
у корито *два вука*,
лижи, лижи, разлизуј."[27]

"Скобише је *два урока*. ...
-Иђемо по свиту
морит коње, воле (...)"[28]

У оваквим текстовима у функцији помагача обично се јављају и *двојица* светаца, најчешће Петар и Павле. Везивање исте делатности за њих и њиховог поимања као *једног пара* учинило је да се у пољским народним молитвама они називају *једним* именом - *Pietrzepawle*.[29]

Да се *два* схвата као *једно* са два лика, видљиво је и из других обреда. Тако у неким српским крајевима место *једног* бадњака уносе се *два* - бадњак и бадњачица; или протеривање стоке као вид магијске заштите од заразних болести врши се између *две* ватре или *две* упаљене свеће, које се схватају као лева и десна страна *једног*, кроз чије *средиште* се пролази (врата између два света - живих и мртвих). Сличан овоме јесте магијски поступак *провлачења* кроз расцепљено дрво, које се после ове радње поново саставља.

Представа да се *два* опажа као *један пар* створила је веровање код Срба и Бугара да су два детета, рођена у истом дану једног месеца, међусобно повезана, тзв. "једномесечићи", као што се сматра да су међусобно повезани и близанци. Ако умре један од једномесечића или близанца, сматра се да ће се и други разболети и умрети - зато што га

---

[26] *Исто*, стр. 228, бр. 373.
[27] *Исто*, стр. 307, бр. 474.
[28] *Исто*, стр. 332, бр. 522.
[29] Franciszek Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa 1976, стр. 451.

мртви парњак "зове". Да би се предупредила смрт, врши се магијска радња "одвезивања" живог од мртвог парњака, где се у случају једномесечића тражи други живи парњак како би се повратила претходна стабилност.[30]

Стабилност и симетричност јесу главни елементи симболичког регистра броја *два*. По првом елементу створене су дечје молитвице да "престане киша" или да "пада киша". Мајка се овде моли киши да престане у случају када прекомерно пада или да пада, ако је велика суша, уз помоћ модела равнотеже изграђеног на бинарном принципу: она држи *двоје* деце која су, како им имена откривају, синоними за два супротна начела. То су Сучко и Вучко (први *суче* врпце и крпи небо, а за другог се ништа не каже, али његово име се асоцира са *вући, привлачити*), Навора и Преора (прво име се асоцира са *навратити, навући*, а друго са *преокренути, превртнути)*, Динко и Маринко (по свој прилици прво име се асоцира с *даном и светлошћу*, а друго са значењем које има корен *мор-, *мар- "умирање","мрак"):

"Престан, престан кишице,
мајка ти се молеше,
на језеро стојеше,
две кобиле појеше,
два детета дојеше;
једно име Сучко,
друго име Вучко.
Сучи, сучи, Сучко,
да сучемо врце,
да крпимо небо,
да не врне киша (...)"[31]

---

[30] Н. И. Толстой, *Магические обряды и верования, связанные с южнославянскими "одномесячниками" и "однодневниками"*, Малые формы фольклора. Сборник статею памяти Г. Л. Пермякова, Москва 1995, стр. 144-165.

[31] Љубинко Раденковић, *Народне басме и бајања*, стр. 381, бр. 628; в. и бр. 629 и 630.

Присуство два брата у овим дечјим молитвицама, који оваплоћују два супротна начела, има своју аналогију у митовима о *близанцима*, који су посведочени код разних народа. У овим митовима обично се за једног брата везује све што је добро и корисно за људе, а за другог све лоше и штетно.[32] У предањима код Срба задржала су се сећања на магијске обреде који су извођени уз помоћ браће близанаца. Најчешће се ради о *оборавању села*, које су обављала *два брата близанца са два јунца близанца*, као вид магијске заштите од чуме (куге). Вероватно да се представа о близанцима заснива на отелотворавању друге, невидљиве стране човека, која се некад именује као *душа*, некад као *сенка*. Уопште гледано представа о човеку је бинарне природе, коју чине елементи: руке, ноге, очи, уши, ноздрве, обрве, лева и десна страна, предња и задња, горњи и доњи део, откривено и покривено , али и *тело/душа* (*в. Човек*). Управо се, по народним представама, захваљујући овој последњој опозицији може премостити прекидност простора исказаног појмовима "овај" и "онај" свет. Близанци као да представљају "удвојено исто", односно човека са своја два ентитета показана одвојено, а која се никад у једном простору и времену не могу наћи један поред другог. Наиме, човек је у овом свету *један* телом и душом, а на оном свету је *један* само душом. Близанци руше прекидност простора живих и мртвих. А једино Бог и демонска бића могу нарушити ту границу. Можда се из тих разлога близанци у митологији Летонаца и Литванаца називају "синови бога", док се у неким културама Африке називају "синови неба". Њихова улога у оборавању села очигледно представља вид стварања сакралне *границе* која се приписује божанству царства мртвих, у чије име наступају *близанци*. Постоји табу за извођење одређених поступака који могу случајне људе да представе у улози "близанаца". Код Срба се забрањује да *двоје* у исти мах пију *воду*, распирују *ватру*, устају иза *стола*. Разуме се, то је

---

[32] *Мифы народов мира*, књ. 1, Москва 1980, стр. 174-175.

некад био део култа у коме се "успостављала" веза између живих и мртвих, односно људи и богова.

Тежња ка равнотежи која се везује за број *два* искоришћена је за стварање динамичког модела промене која настаје ако један члан *дијаде* постане друкчији по неким особинама од другог. По том принципу је створен један тип басама, обично од *урока*, којима се жели изазвати пуцање ока човеку који је изазвао ту болест: "У урока *два ока:/* једно огњено,/ друго водено./ Проли се водено,/ *потрну* огњено...", "Оздол иде (Воја)/ носи *две* лејке воду:/ једну студену,/ једну врућу./ Паде студена,/ *угаси* врућу...", "Клекнау вук на рудина,/ обесиу *две мудиња:/* једно огнено,/ друго водено./ Пукна водено,/ *угаси* огнено...."[33]

ДВАНАЕСТ

Напред су поменуте две употребе броја *дванаест*: у писању исламских магијских записа и у српској народној епици. У првом случају симболика се ослања на древна веровања са Блиског истока о 12 зодијака, односно на представи о броју *дванаест* као ознаци просторно-временског универзума (12 месеци у години, 12 часова дана и ноћи, по 12 елемената Небеског Јерусалима итд). Везивање универзума за број 12, добијено множењем 4 стране света са 3 нивоа света, пренето је и у симболичко означавање целине друштва или неког ужег колектива. Често се у епским песмама и предањима скупина вила на једном месту исказује бројем дванаест: "Kraljević je naša vile spec. Bilo ih je *dvanajst*."[34] За време лета, на празник св. Уликија у Црној Гори, бирали су *дванаест* домаћина да иду код попа и дижу крсте да би пала киша.[35] Такође у Црној Гори, да би се избегла крвна освета, одлазило је 12 жена с децом у колевкама у род убијеног да

---

[33] Љубинко Раденковић, *наведено дело*, стр. 233, бр. 384; стр. 330, бр. 514; стр. 334-335, бр. 526.
[34] Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče*, Zagreb 1959, стр. 131, бр. 107.
[35] *Rječnih hrvatskoga ili srpskoga jezika JAZU*, knj.XIX, Zagreb, стр. 812.

моле за опроштај и кумство. У једној басми из Македоније, познати мотив "одбројавања", који се обично везује за број 9, остварен је употребом броја 12:

"Се окучила кучка
Со *дванаесе кучиња.*
Од *дванаесе* 'е станат *единаесе...*
Од *едно* 'е стане *ништо.*"[36]

ЧЕТРДЕСЕТ

Број *четрдесет* најчешће се везује за обреде и веровања око рођења детета и у посмртним обичајима: 40 дана се крије светлост у кући у којој је породиља с дететом, да би се заштитила од пороћајних демона; толико времена крије се тежина детета ради заштите од урока;[37] у четрдесети дан дете се носи у цркву; 40 дана душа покојника лута око свога станишта; људи у жалости не шишају се и не бријају 40 дана итд. У Босни, ако се у цистерни за воду (чатрњи) утопи мачка или која друга животиња, та вода се не пије док се у њу не баци 40 камичака и из ње извади 40 кофа воде, онда свештеник очита молитву и та вода се сматра чистом; "на много се мјеста свештеник први напије".[38] У случају уједа бесног пса у Србији, ради лечења је узимано из 40 кућа по залогај хлеба.[39]

СТО

Центар социјалног простора може бити означен и парним бројем *сто.* То је видљиво из магијског лечења "велике

---

[36] Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник,* Македонски фолклор XX, св. 39-40, Скопје 1987, стр. 113-114.
[37] Ш. Кулишић, Н. Пантелић, П. Ж. Петровић, *Српски митолошки речник,* Нолит, Београд 1970, стр. 47-48; Жарко Требјешанин, *Представа о детету у српској култури,* СКЗ, Београд 1991, стр. 117-169.
[38] Е. Лилек, *Вјерске старине из БиХ,* ГЗМ VI, 1894, стр. 273-274.
[39] D. Divljanović, J. Tucakov, M. Mihajlov, *Elementi etnoveterine na južnom Kučaju,* Narodna zdravstvena kultura u SR Srbiji, sv. 3, Beograd 1980, стр. 152.

болести" (епилепсије): у кошуљу болесника замотавали су пиле или јаје и три пута обносили око њега, а затим су глоговим кочићем, идући на страну од болесника два пута мерили од 100 до 1 и на том месту закопавали тај замотуљак, рекавши :"*Ни године ни болести*".[40]

Непарни бројеви

Најважнију улогу у обредима и обичајима, као и у фолклорним текстовима (бајкама, приповеткама, песмама, загонеткама) имају *непарни* бројеви и то: *три, седам* и *девет.*

ТРИ

Истраживања Димезила (Dumezil)[41] показала су да је старо индоевропско друштво почивало на троделној подели - *свештеници, војници, произвођачи,* али је исто тако на троделности био изграђен и религијско-митолошки систем. Колико је јака свест о потреби гледања на свет кроз троделну класификацију, показала су запажања Дандиса (Dundes)[42] на примеру америчке културе, која се скоро у целини поклапа са савременом европском културом. То се може илустровати општепознатим примерима: обележавање времена (*јутро - вече - подне; рано - касно - на време),* обележавање величине (*мало - велико - средње*), назив писма - *абецеда*, у старту на тркама *броји се до три*, у одевању - *три слоја, три боје* на семафору, *три брзине* на аутомобилу, образовни сестем подељен на три дела - *основно, средње, високо* образовање, *три рода војске* - пешадија, морнарица, ваздухопловство итд.

---

[40] В. Ђорђевић, *Народна медицина у Срба,* Српски летопис за годину 1872, књ. 114, Нови Сад 1872, стр. 30.
[41] G. Dumezil, *L' ideologie tripartie des Indo-Europeens,* Latomus, Bruxelles 1958.
[42] Алан Дандис, *Број три у америчкој култури,* Расковник X, св. 38, Београд 1983, стр. 53-88.

Број *три* врло често се јавља у словенској традицијској култури, па и код Срба: веровање да *три* суђенице одређују судбину детета после његовог рођења; *три* обредана купања у људском животу - кад се роди, пред венчање и кад умре; са *три* зовине или дренове гранчице шара се чесница; о слави се палила *трокрака* свећа; веровало се ако у кући умре у току године *двоје*, те године ће умрети и *трећи* итд.[43] Код Хрвата у Босни водило се рачуна о "*тројствености* имена", тј. није се смело поклопити дечје име са кумовим и очевим.[44]

Симболика броја *три* дошла је до изражаја у народним бајањима, бајкама и епским песмама. По правилу бајања се сваки пут изводе најмање по *три пута*, што је чак ушло као саставни део једне басме, где се каже: "*Ја три пут рекох, тебе одмакох,/ ја опет дођох, тебе не нађох*".[45] У Војводини се бајало крај бунара са *три* струка траве, *три пута* у недељи, и свако се бајање понављало *три пута*.[46] У Левчу, да не би "ноћнице" нашкодиле детету стуцали би на преврнутој *троножној* столици *три* чешња белог лука, живи угљен и маст и тиме га мазали по одређеним местима.[47] Код Белоруса ангина се лечила тако што је болесник удисао дим запаљене сламе која се припремала на следећи начин: испод стрехе *три пута* је узимана по шака сламе и сваки пут резана на *три* дела; свих девет делова обмотавано је девет пута концем и завезивано са девет чворова; из четири угла куће узимана је паучина по *три пута* из сваког угла куће и то је стављано на завежљај сламе, па се онда све то палило.[48]

---

[43] Ш. Кулишић, Н. Пантелић, П. Ж. Петровић, *Српски митолошки речник*, стр. 45-46.
[44] Lj. Ivandić, *Pučko praznovjerje*, стр. 77.
[45] *Вукова грађа*, СЕЗб L, Београд 1934, стр. 41.
[46] Јован Туцаков и Сребрица Кнежевић, *Жене народни лекари и апотекари у Војводини*, Зборник Матице српске за друштвене науке, св. 27, Нови Сад 1960, стр. 84.
[47] С. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 283.
[48] Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, вып. 5, Витебск 1891, стр. 88.

У бајкама и епским песмама често се јављају *троглави* јунаци који, по правилу, имају демонска обележја и представљају силе хаоса које угрожавају људски поредак. Магијска средства која треба да омогуће јунаку бекство из хтонског или демонског простора обично се бацају *три пута*. До данас се задржала изрека "*Бог три пута помаже*".

Пошто број *три* представља идеални модел сваког процеса који претпоставља три етапе: стварање - развитак - нестајање (почетак - средина - крај), он је постао синоним сваке жељене *промене*. Осим времена, број *три* обележава и простор - архаична представа васељене исказана је у *тростепеној* подели (ваздух - земља - подземни свет), што у различитим видовима сликовно исказује *дрво света*. Топоров сматра да је *трећи* син у бајкама оваплоћење митолошког јунака који је успешно прешао сва три царства (три нивоа) и нашао пут превазилажења смрти и, додао бих, домогао се богатства.[49]

Модел личних заменица: *ја - ти - он*, може бити изражен и првим *трима* основним бројевима. На тај начин броју *три* би одговарала заменице *он*, односно оно о чему се говори а није присутно. То је била погодна основа да се тим бројем исказује табу, који је спречавао ступање у директан однос човека са боговима или демонима. Такав облик забране види се у замени имена демона или бога бројем *три*. Као илустрација оваквог поступка могу послужити два временски и територијално врло удаљена примера. Један је из бајаличког текста записаног у источној Славонији почетком овог века, а други је из древне кинеске традиције:

"Заклињем те *треће*,
чим се ватра пређе,
да не растеш веће."[50]

---

[49] В. Н. Топоров, *Число и текст*, Структура текста - 81, Тезисы симпозиума, Москва 1981, стр. 79.
[50] Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 156.

Кинески текст, који припада култури ране бронзе краја другог миленијума пре нове ере, писан пиктограмским писмом, гласи:

"Прамајци *Трећој*, великог *Другог*, великој жречици, повољно је под данашњим сунцем дати (жртвовати) вино."[51]

Питање је да ли је исправно мишљење везивати број *три* за *мушки* принцип. Такву тезу изнео је Фројд, сматрајући овај број одразом мушког обележја - phallus cum testiculis. Подстакнут тиме, Дандис велику заступљеност *тријаде* у класификаторском систему савремене културе објашњава тиме, што су ту културу створили мушкарци, а не жене.[52] Као противтезу оваквим тврђењима треба истаћи да се *тријада* већ у неолиту сликовно исказује у облику *троугла*, којим се означава *женски полни орган*, а може се уочити и као обележје "звероликости" код сликања животиња. Такође и неке магијске формуле *троугаоног* су облика, а такође овај облик је врло раширен у прављењу надгробних обележаја у Европи.

СЕДАМ

Број *седам* сматра се бројем *макрокозма*. Састоји се од тријаде, као вертикалног израза простора и тетраде као хоризонталног плана Васељене. Осим тога, Стари свет знао је за само 7 покретних светлећих тела (Сунце, Месец, Сатурн, Јупитер, Марс, Венера и Меркур). Јединица времена - недеља, има *седам* дана, а *седми* дан по Библији круна је стварања света (тог дана се Бог одваја од света који је створио). *Седам* је симбол свеукупности у кретању.[53]

Има основа за тврђење да је број *седам* карактеристичан за семитску и неке друге културе Средоземља, а да је

---

[51] А. А. Серкина, *Языковые отличия гадательных надписей*, Древний восток 1, Москва 1975, стр. 295.
[52] А. Дандис, *Број три у америчкој култури*, стр. 84.
[53] J. Chevalier - A. Gheerbrant, *Rječnik simbola*, MH, Zagreb 1983, стр. 53.

деветка обележје индоевропских магијско-религијских текстова. Преко Јевреја и Турака *седмица* је пренета у оквиру неких магијских обреда и веровања и на Балкан. Тако су седам пута били увијени неки записи од урока и других несрећа које су Муслимани држали у сребрним кутијицама, тзв. *дилбагијама*.[54] Код Муслимана у Босни постојало је веровање да се човек може сачувати од чини (сихира) ако уза се носи косу од *седмогодишње* девојчице зелених очију.[55] Око које сузи, опет у Босни, лечили су тако што су стављали на њега један за другим *седам* каменчића (тзв. пиљчића) док се не угреју, а затим их бацали.[56] У овим крајевима описани су још неки магијски поступци у лечењу у којима се јавља број *седам*. Тако, ако жени умиру деца, требало је *седам* удовица да даду по једну закрпу са својих хаљина и да једна од њих ("чиста") на каменој ћуприји, ћутећи, сашије кошуљицу за дете које треба да се роди.[57] Овде се ради о старом веровању, познатом и у српским крајевима, нпр. у Шумадији,[58] с том разликом што се узимало *девет* крпа. Појављивање броја *седам* место *девет очигледна је иновација* настала под турским утицајем. О томе сведочи податак да се ово веровање у старијем запису и код Муслимана везује за број *девет*.[59] Једна Јеврејка из Жепча у Босни саопштила је басму коју је изговарала девојка да би опчинила жељеног момка, а која гласи:

"Ја легох на *седам* душека,
на *седам* чаршафа,
на *седам* јастука,

---

[54] S. Sielski, *Hamajlije*, Zagreb 1941, стр. 17.
[55] Т. Драгичевић, *Народни лијекови*, ГЗМ XXI, 1907, стр. 462.
[56] J. Zovko, *Narodno liječništvo. Bolesti i lijekovi po Bosni i Hercegovini*, ZNŽ I, Zagreb 1896, стр. 280.
[57] Radmila Filipović-Fabijanić, *Narodna medicina i narodna verovanja*, GZM, n.s. XIX, Sarajevo 1964, стр. 216.
[58] Јеремија Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији*, СЕЗб XXII, 1921, стр. 138.
[59] A. Hangi, *Život i običaji Muslimana u Bosni i Hercegovini*, Svjetlost, Sarajevo 1990, стр. 99.

а мој драги ... на *седам* ножева,
на *седам* сабаља
и на *седам* пушака..."[60]

У западној Србији у магијској заштити од градоносних облака, помиње се *седмогодишња* девојка која је родила дете и цело поље покрила пеленама. У једном истарском предању отац "кудлак" моли сина да му после смрти у сваку пету забије по *седам* ексера, да се неби повампирио.[61]

СЕДАМДЕСЕТ

У појачаном виду број *седам* може бити исказан и као 70 или 77. Нпр. у басми из Србије њена ритмичка структура се гради понављањем броја 70:

"Пошла *седамдесет* мајстора,
седамдесет секира,
седамдесет сење,
седамдесет брадве ..."[62]

У словеначким басмама из Прекомурја заснованим на одбројавању по опадајућем низу, уместо броја *девет*, који се у оваквим случајевима најчешће јавља, може бити и 70, 77 итд:

"Seč, seč,
vas je *sedemdeset,*
vas je nej *sedemdeset,* ...
vas je samo *deset,*
vas je nej *deset,*
vas je *eden,* ..."[63]

---

[60] Томо Драгичевић, *Гатке босанске млађарије,* ГЗМ XIX, 1909, стр. 42.
[61] Maja Bošković-Stulli, *Istarske narodne priče,* Zagreb 1959, стр.139.
[62] Љубиша Поповић, *Бајање из Ћићевца,* Расковник X, бр. 35, Београд 1983, стр. 17.
[63] Jože Zadravec, *Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju,* Pomurska založba, Murska Sobota 1985, стр. 167.

"Protini, protini,
či vas je *sedemdesetsedem,*
naj de vas *sedemdeset,*
naj vas ne de *sedemdeset* ..."[64]

У околини Загреба лечили су грозницу тако што би са 77 врба убрали по један лист, потапали их у воду и ту воду давали болеснику да пије.[65]

ДЕВЕТ

Број *девет* је последњи у низу једноцифрених бројева - он је крај и почетак, тј. граница преласка на нови ниво. Његово основно симболичко значење у нашој и сродним културама, изражено многобројним примерима, јесте *преобраћање, прелаз, промена.* Корен његове симболике треба тражити у одразу *архаичног система бројања,* као и могућности да се трајање месечевог циклуса може исказати кроз *три деветодневна временска периода.* Не треба испустити ни чињеницу да дете пре рођења проведе *девет месеци* у мајчиној утроби.

Као што је напред речено, у многим језицима света задржали су се јасни трагови бројања помоћу прстију. Нема општеприхваћеног мишљења зашто се *деветка* сматрала за *крајњи* број, или судећи по етимолошкој вези са "нов" у праиндоевропском за *нови* број. Може се претпоставити да су постојале три радње у бројању, неједнаке по симболичком и сазнајном значењу. Прво, до *осмице* показиван је одговарајући број прстију, док су палчеви били савијени. Друго, број *пет* исказиван је руком са скупљеним прстима, тј, песницом. Треће, за број *десет* било је потребно показати једну за другом обе руке. На тај начин *деветка* се нашла на граници формирања представе о скупу предмета на основу *једне* перцепције (сви бројеви до десет) и друге, *сложеније*

---

[64] Jože Zadravec, *наведено дело,* стр. 158.
[65] S. Korenić, *Život, jezik i običaji Stupničana kraj Zagreba,* ZNŽ I, Zagreb 1896, стр. 149.

перцепције засноване на памћењу - прва рука са пет прстију плус друга рука са пет прстију (ознака за *десет*).По свему судећи, представа о "новом" обухватала је "крај" претходног и отпочињање другог. Зато и везивање *деветке* са "нов" треба схватити као "излазак" из познатих и видљивих оквира. Можда неки примери из латинског то могу илустровати: нпр. "крај репа" означаван је са novissima cauda (novus - *нов*), итд. (Један од новијих радова који разматрају питање бројања уз помоћ прстију и њиховог лингвистичког одраза - са навођењем претходне литературе - објавио је Едељман.[66]

Трагови култних радњи на Балкану у којима је број *девет* био од посебног значаја проналажени су из различитих временских периода. Треба споменути илирско светилиште у Атеници код Чачка, које се састоји од *девет* рупа унутар квадрата, распоређених по три у правилне размаке.[67] Или код Римљана је постојало *деветодневно* празновање - *novendialis (novem + dies)* - ради умилошћавања богова у случају лоших знакова. Такође је познат и њихов празник сахрањивања пепела на *девети* дан после кремације, који се називао -*pulveres novendialis*. У Бугарској су пронађени амулети из десетог века у виду округле плочице од олова на којој је исцртано 9 радијално постављених линија или 9 симетрично обележених тачкица.[68]

Код Срба на Косову задржала се космолошка представа да постоје два неба, горње и доње - горње се састоји од "девет ката", и на том последњем кату налази се престо Бога.[69] Девет нивоа неба варијанта је блискоисточне представе о постојању *седам* небеса.

---

[66] Д. И. Эдельман, *Генетическое и ареальное в системах числительных (на материале арийских языков)*, Известия Академии наук, Серия литературы и языка, т. 52, бр. 5, стр. 32-42.
[67] Aleksandar Stipčević, *Kultni simboli kod Ilira*, Akademija nauka BiH, Posebna izdanja, knj. LIV, Sarajevo 1981, стр. 151.
[68] Г. Атанасов, *Ранносредновековни амулети от Дръстър*, Известия на Народния музей, кн. 24 (39), Варна 1988, стр. 78-88.
[69] Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu*, knj. II, Vranje 1986, стр. 456.

Многобројна веровања код Јужних Словена, нарочито она која се тичу нечисте силе или култа мртвих, везана су за број *девет*. У околини Дубровника се приповедало да се *змија кравошица*, ако је нико не види *девет* година, претвара у *змаја*;[70] као посебна амајлија цењен је у Босни оковани бледожућкасти камен на црвеној врпци, за који се сматрало да је змијска круна настала у главама неких *змија девете године* њихове старости;[71] у Црној Гори (Паштровићи), ако се посумња да је неки покојник постао *вампир*, отварао му се гроб и пробадан је са *девет* трнових колаца;[72] у Славонији је постојало веровање да се *вукодлак (укодлак)* претвара у пса и цркне ако се *девет пута* удари и сваки пут се каже *један*[73] (иначе, по народном веровању, ђаво и змија се могу убити ако се ударе само *једном*,[74] у околини Високог у Босни постојао је страх од уједа *зелембаћа*, који се, по тамошњим схватањима, могао излечити једино ако уједени намузе и попије млеко од *девет* кобила сестара;[75] у Метохији се задржало веровање до данашњих дана да је најбољи начин заштите од *чуме* ако се око села узоре *девет* бразда ралом или плугом са упрегнутих *девет* пари волова;[76] бајалица из околине Лесковца, да би умилостивила *самовиле* које су донеле болест човеку, носила је на брдо *девет* лепиња и његову кошуљу.[77] У Тимочкој крајини (код Влаха) после смрти човека месило се *девет* лепиња за девет жена које би дошле у кућу покојника.[78]

---

[70] Вид Вулетић-Вукасовић, *Призријевање*, СЕЗб L, 1934, стр. 165.
[71] S. Sielski, *Hamajlije*, Zagreb 1941, стр. 24.
[72] Јован Вукмановић, *Паштровићи*, Цетиње 1960, стр. 366.
[73] Josip Lovretić, *Otok. Narodni život i običaji*, ZNŽ VII, 1902, стр. 131.
[74] С. Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, СЕЗб XLVIII, 1931, стр.281; Веселин Чајкановић, *Студије из српске религије и фолклора*, књ. 2, СКЗ, Београд 1984, стр. 124, 130.
[75] Миленко С. Филиповић, *Таковци*, СЕЗб LXXX, 1972, стр. 195.
[76] Милорад Радуновић, *Остала је реч*, СКЗ, Београд 1988, стр. 300.
[77] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 152.
[78] Борислав Првуловић, *Посмртни обичаји у Тимочкој крајини*, Развитак IX, бр. 3, Зајечар 1969, стр. 77.

Колико је распрострањена *деветка* у народним бајањима, најбоље сведочи израз *бабини деветини*, који служи као синоним за бајање у Малешеву у Македонији.[79] У низу примера, од којих неке овде наводимо, то се може и уочити: у Левчу и Темнићу као средство за бајање коришћено је перо кокошке: "особито се у томе цени *девето* перо из десног крила *деветог* квочкиног пилета које се извело у *деветі* уторник по Божићу";[80] од женске болести у Славонији се препоручивало купање водом у којој је скувано: *девет* комада старог гвожђа, од *девет* ћуприја по "скалица", врхови од *девет* врста воћака, од *девет* гувана по мали бусен, по мало сламе са кровова *девет* кућа, са *девет* стубова по ивер на којима су били везани коњи при вршидби, *девет* ивера са точкова од *девет* кола, са *девет* црквава са главних врата по ивер и, на крају, *девет* врста трава;[81] код Срба Крајишника на Банији, ако умиру деца, узимало се од *девет* жена по имену Стоја *девет* праменова вуне, и од тога се плела врпца за повијање детета;[82] за исту сврху у Македонији су правили сребрно ланче тако што би од *девет* жена по имену Марија узимали по једну пару, и то ланче су ковали три кујунџије у три радње;[83] у околини Бољевца човек кога је ујео бесан пас пио је три пута дневно воду у којој је било потопљено - из *девет* кућа по корица хлеба, мало нагоретине од бакрача и мрвица које скину из нађви у тим кућама;[84] као средство против кашља у Левчу је узимано вино које је *девет* девојака прето-

---

[79] Јеремија Павловић, *Малешево и Малешевци. Етнолошка испитивања*, Београд 1928, стр. 284.

[80] Станоје Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, стр. 298-299.

[81] J. Lovretić, Otok. Narodni život i običaji, стр. 177.

[82] Никола Беговић, *Живот Срба граничара*, Просвета, Београд 1986, стр. 264-265.

[83] Марко Цепенков, *Народни веровања*, Македонски народни умотворби, књ. IX , Скопје 1980, стр. 315.

[84] Саватије Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, СЕЗб XIV, 1909, стр. 238.

чило кроз резе на својим вратницама;[85] у истом крају је постојало веровање да се нервни болесник може излечити ако једе по једно парче на дан од неслане погаче умешене од брашна које је добијено од *деветогодишње* пшенице и испечене на пустом огњишту;[86] из истог краја је и веровање да ће породиља имати доста млека ако поједе црва из пања или колач који је пренет преко *девет* вода и у сваку од њих умочен;[87] у Полимљу, пак, жена која нема довољно млека да доји дете купала се испод *девет* воденица и испод сваке пила воду;[88] дете које је претрпело страх на Косову су купали у води где је потопљено *девет* ивера - три од стожера а шест од коца;[89] при бајању од страха у Поморављу бројали су *девет* туђих димњака и на *деветн* се "набацивао" плач и страх;[90] у околини Бољевца бајали су на реци с *девет* камичака;[91]у неким словеначким селима у Прекомурју дете које слабо напредује, на Велику Госпојину (Veliko mešo), би набрали *девет* врста биља, однели га у цркву на благослов а затим скували и том водом *девет* пута га купали;[92] у Македонији, ако се сматрало да су детету уроци отишли у кости, скупљали су три пута по *девет* кости, кували их у води и том водом поливали дете;[93]у Хомољу, породиљу за коју се верује да су напале бабице, купали су водом захваћеном с *девет* извора, у којој је три дана стајало *девет* струкова траве

---

[85] Тодор Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗб XVII, 1911, стр. 556.
[86] Станоје Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу*, СЕЗб XIII, 1909, стр. 420.
[87] С. Мијатовић, *претходно наведено дело*, стр. 287.
[88] С. Раичевић, *Воденице и облици воденичне својине у горњем Полимљу*, Етнологија I, св. 3, Скопље 1940, стр. 158.
[89] T. Vukanović, *Srbi na Kosovu*, knj. II, стр. 489.
[90] Петар Момировић, *Бајање у нашем народу*, ГЕМ XIII, 1938, стр. 78.
[91] С. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, стр. 223.
[92] Jože Zadravec, *Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju*, Pomurska založba, Murska Sobota 1985, стр. 107.
[93] Е. Спространов, *Материали по народната медицина от Охрид*, СбНУ XVI-XVII, 1900, стр. 274.

мишјакиње убране после заласка сунца, с ливаде што је први пут те године покошена.[94]

Да је *деветка* постала општепознати стереотип у магијском лечењу, говори и један догађај описан у народној приповеци. Наиме, жена, пошто се посвађала с мужем, да би му напакостила, слагала је болесног цара да је њен муж лекар који може да га излечи. Муж, под претњом смрти, да би одложио погубљење, за цара смишља овакав "рецепт":"Нађи *девет* никад некошени ливада, па кад у њима порасте трава висока *девет* прстију, скупи *девет* момака нека ју покосе са ћосама новим, а *девет* девојака нека ју покупе са новим вилама, па онда то сено нек се кува у *девет* нових казана, и с том водом купај се и оздравићеш". Цар је све учинио како му је човек рекао и оздравио.[95]

ОДБРОЈАВАЊЕ

Код Словена, као и код више других индоевропских народа, често се среће један тип бајања које је засновано на одбројавању од *девет до нуле*. Тиме су обично лечене унутрашње и поткожне болести за које се веровало да их изазивају црволика демонска бића.[96] Различитим поступцима гради се модел целине од девет делова који се поистовећује са "стадом" демонских црва у човеку, а затим се поступно, у опадајућем низу, та целина разграђује. Бројањем се постиже уређеност хаотичне реалности која се помоћу симболичке слике усмерава и контролише. Слично изразу "дани су му одбројани", у значењу "крај му је на видику", поступци одбројавања у бајању на симболичан начин "уводе" неко

---

[94] Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољског*, СЕЗб XIX, 1913, стр. 99.

[95] Милош Шкарић, *Живот и обичаји "Планинаца" под Фрушком гором*, СЕЗб LIV, 1939, стр. 207.

[96] В. Н. Топоров, *К реконструкции индоевропейского ритуала и ритуально-поэтических формул (на материале заговоров)*, Труды по знаковым системам 4, Тарту 1969, стр. 24-32.

дешавање са неизвесним током у стање јасно предвидљивог и жељеног краја. Може се уочити да се модел целине од девет делова гради различитим знаковним средствима - ритуалним поступцима, сликовно и вербално. Овде ће бити наведен део примера који то илуструју:

После подне, кад дан већ удари натраг, загаси се ватра на огњишту, па се машицама поравни пепео, и по пепелу се дном какве шољице утисне *девет* колутића. Од сваког тог колутића врхом ножа црнокорца узме се по мало пепела и саспе у какву шољу; сад се опет пепео поравни, па се начини *осам* колутића, и од њих се узме на врх ножа по мало пепела. Затим се начини *седам* колута, па *шест*, и тако се иде на мање док се дотера до *једнога*. Онда се у онај пепео у шољи успе мало воде и да детету те попије ...(*Лечење од крупе* у Шумадији);[97]Одведе се болесник код реке. Онај што баје треба да подигне *девет* камичака и сваки опет да остави на своје место, само преврнут, па онда да узме први камен и три пут њиме да додирне болесника и да каже: "Устук, сунце, устук срце!" ... па да врати камичак на своје место, и тако да ради докле не подигне свих девет камичака"(*Лечење издати у Бољевцу*);[98] Бајалица узме *девет* "буба" (црвића), које нађе на нађвама и стави их на болесникову главу, коју претходно намаже машћу. Док меша црвиће ножем изговара басму: "Седам-осам власи, деветина браће на војску одоше, поморише, посекоше; од девет осам, од осам седам" итд. до један, "од један ниједан; оста дете лако ко перо, чисто ко сребро". Пошто се басма изговори, ножем се обори једна "буба" на земљу, па се бајање понови као и пре, све дотле док се све "бубе" не оборе с главе (*Лечење од буба у Шумадији*);[99] Дететова мајка начини од чешљике *девет* клинчића, за један прст дужине, па их пободе у прореду у ћошку куће. Затим

---

[97] М.Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, СЕЗб I, 1894, стр. 292.

[98] Саватије М. Грбић, *Српски народни обичаји из среза бољевачког*, стр. 223.

[99] Александар Петровић, *Народно бајање у неким селима Крагујевачке Јасенице*, ГЕМ VIII, 1933, стр. 86.

разбије врх кокошјег јајета, исцеди из њега беланце и жуманце, па кад окупа дете окачи љуску јајета на најдаљи кочић. Сваког наредног дана, после сваког купања, окачује љуске јајета на кочићима према себи и "дете десетог дана оздрави"(*Лечење деце на Косову*).[100]

По моделу одбројавања код Бугара се среће прављење "обајане воде". То су чинили тако што су три пута над водом бројали од *девет до један* и уз сваки број изговарали "баја": 9 баја, 8 баја, 7 баја ... едно баја.[101]

Низ басама изграђено је на принципу одбројавања од *девет до нуле* или од *један до девет и обратно:*

С р б и

"У добраца *девет* браће./Свих *девет* одоше на војску./ Од *девет* оста *осам*..." *(Од добраца - главобоље);*[102] "У поганице *девет* материца./ Од *девет* оста *осам,*/ од *осам - седам,*/ ...од *један - ниједан"(Од далка);*[103] "Једно суво сунце,/ *два* сунца,/ ...*девет* сунца./ Од *девет - осам,*/... од *један - ниједан"(Од прејела);*[104] "Ајде из (Лазарева) кршћенога тијела!/ У њега је *девет* улога,/ *девет* умора,/ *девет* сјекавица,/ *девет* зазора./ Од *девет осам,*/ ... *од један ниједан" (Противу удараца);*[105] "У ове муке *девет* ока,/ *Једно* потегни, остане *осам,*/ ... *једно* потегни, нема *ниједног"(Од урока);*[106] "Ако је у Н. Н. *девет* удараца,/ *девет* братаца,/ нека буде од *девет*

---

[100] Tatomir Vukanović, Srbi na Kosovu II, Vranje 1986, стр. 488.

[101] А. Попов, *Баяния, врачувания, гледания и лекувания. От хаджиелеската околия*, СбНУ I, 1889, стр. 82.

[102] *Вукова грађа*. Уредио Веселин Чајкановић, СЕЗб L, 1934, стр. 38.

[103] Б. У. М., *Српске народне басме. У Срему их скупио и описао ...*, Матица V, бр. 14, стр. 359.

[104] Јован Мишковић, *Нешто из лекарства Рудничана*, Српски архив за целокупно лекарство II, Београд 1875, стр. 224.

[105] Лазар М. Поповић, *Бајање противу удараца*, Босанска вила VIII, бр. 16, Сарајево 1893, стр. 243.

[106] Леополд Глик, *О уроцима*, ГЗМ I, св. 4, 1889, стр. 65.

осам,/ ... од један ниједан"(Од удараца);[107] "Имала света Богородица *девет* синова,/ од *девет осам,/...* од *једнога ниједнога*" (*Против отока);*[108] "*Једна* серма,/ *две* серме,/...*девет* серма./ Од *девет,* ни *девет,/* од *осам,* ни *осам,/* ...од *један, ниједан"(Од серме);*[109] "Мицо, у тебе је *девет* кожа:/ нека буде од *девет осам,/* од *осам седам,/* ...а од *једне,* пак, *ниједне"(Од мицине);*[110] "Пошле *девет* слепице у слепо село,/ за слепу воду./ Од *девет - осам,/* од *осам - седам,/* ...од *један - ниједан*" *(Од крмељи дојенчету);*[111] "Седам ласи-власи, *деветина* браћа,/ и сви *девет* с плачем отидоше у војску./ Од *девет* остадоше *осам,/* од *осам* остадоше *седам,/* ...од *једног* нема *ниједног*" *(Од буба);*[112]) "У Сирме, Сирмице, *деветоро* дечице. / Од *девет* остало *осам,/* ... "*(Од сирме);*[113] "На брзи брод се навезоше, / *девет* горских и *девет* бродских,/ па се по једна давише,/ па од *девет* осташе *осам,/* од *осам - седам,/* ...од *једне - ниједна*" *(Против узетости);*[114] "Средо маси, маси,/ *девет* браће имају./ Од *девет осам,/...*" *(Од главобоље);*[115] "У добраца *девет* браће,/ сви се *девет* завадише/ преко мора са Арапом,/ дигоше се војевати,/ сви су *девет* изгинули,/ од њих *девет* оста *осам,/* ... од *два један*" *(Од добраца);*[116] "Откара *девет* козе да пасев,/ однесе *девет* видрики,/ напуни *девет* видрики./ Откара *осам* козе,/ понесе *осам* видрики,/

---

[107] Емилиан Лилек, *Вјерске старине из Босне и Херцеговине,* ГЗМ VI, 1894, стр. 664.

[108] Крста Божовић, *(Етнографска грађа),* Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 310.

[109] Властимир Станимировић, *Басме,* Архив САНУ, Етнографска збирка бр. 325.

[110] Vladimir Ardalić, *Basme. (Iz Bukovice u Dalmaciji),* ZNŽ XVII, 1912, стр. 363.

[111] Сава Милосављевић, *Обичаји српског народа из среза хомољског,* СЕЗб XIX, 1913, стр. 108.

[112] Сава Милосављевић, *претходно наведено дело,* стр. 223.

[113] Јеремија М. Павловић, *Живот и обичаји народни у Крагујевачкој Јасеници у Шумадији,* СЕЗб XXII, 1921, стр. 145.

[114] Станоје М. Мијатовић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу и Темнићу,* стр. 300-301.

[115] Војин Вуковић, *Бајање у нашем народу,* ГЕМ XIII, 1938, стр. 85.

[116] Милош Ђ. Шкарић, *Живот и обичаји "Планинаца" под Фрушком гором,* СЕЗб LIV, 1939, стр. 142.

напуни *осам* видрики./ ..." (*Кад боле дојке*);[117] "Даљека *девет* ока;/ није *девет* него *осам*,/ ...није *један*, него *ниједан*" (*Од даљека - далка*);[118] "Било *девет* сестрица,/ све *девет* сусавица./ Од *девет осам*,/ .. од *једне ниједна*"(*Од мицине*);[119] "*Един* стра,/ *два* стра,/... *девет* стра,/ Од *девет осам*,/ од *осам седам*,/... од *един ни един*"(*Од страха*);[120] "*Једна* верма серма,/ *две* верме серме,/ ... *девет* верме серме./ Од *девет* остане *осам*,/ од *осам седам*,/...од *две ниједна*"(*Од серме*);[121] "Пошо издат уз пут, низ пут,/... срели га *деветина*,/ вратили га сес *осмину*,/ срели га *осмина*,/ вратили га сес *седмину*,/ ...Срели га *двојица*,/ вратили га *једнога*./ Од *један - ниједан*"(*Од издати*);[122] "Пошла церма-јерма у војску,/ пошла да иде и повела *девет* цермичики./ *Прво* забравила на *прво* брдо,/ *друго* на *друго* брдо,/ ...*девето* на *девето* брдо,/ наишеја вук па ги сви *девет* подавио"(*Од церме*);[123] "Од *девет осам*,/ од *осам седам*,/ ...Од *два једнога*,/ А (име) да нема *ниједнога*"(*Од склопаца*).[124]

Бугари

"Опрасила са свиња/ *девет* прасета,/ опрасила са пот / явров корен:/от *девет - осем*,/от *осем - седем*,/ ... од *едно* -

---

[117] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави*, LXX, 1958, стр. 576.

[118] Раде Ракита, *Народна вјеровања у предјелу Јањ, везана за човјеков живот и рад и његов поглед на свијет*, ГЗМ, н.с. (Етнологија) XXVI, 1971, стр. 76-77.

[119] Радмила Фабијанић, *Народна медицина становништва Дервенте с околином*, ГЗМ, н.с. XXX/XXXI, 1975/1976, стр. 95.

[120] Сергије Калчић, *Бајалице из Великог Извора*, Развитак XIII, бр. 2, Зајечар 1973, стр. 72.

[121] Љубиша Рајковић, *Од стра, од але, од уроци. Народне бајалице из Тимочке крајине*, Развитак XIII, бр. 2, 1973, стр. 68.

[122] Томислав Ђокић, *Бајања у Скорици код Ражња*, Расковник X, бр. 35, Београд 1983, стр. 18.

[123] Драгутин М. Ђорђевић, *Живот и обичаји народни у лесковачком крају*, Лесковац 1985, стр. 158

[124] Борислав Ђ. Крстић, *Код Белог брешка и око њега*, Букурешт 1987, стр. 199.

без едно"(За серма);[125] "*Една* баба,/ *две* баби,/ ...*девет* баби./ *Осем* баби,/ ...*една* баба;/ *Една без една*" *(За бабици);*[126] "*Една* погорка,/ *две* погорки,/ ...*девет* погорки./ От *девет - осем,/* от *осем - седем,/* ...От *една - ни една*" *(За уроки);*[127] "*Една* патра,/ *две* патри,/ ...*девет* патри./ От *девет - осем,/* ... от *едно - ни едно*" *(За уроки);*[128] "... Па да идеш у пуста гора Телелейска,/ *една* добра,/ *две* добри,/ ... *девет* добри./ От *девет* добри останале *осам,/* од *осам седам,/* ...от *една - ни една"(От добра и подлыта);*[129] "Ти горска макьа!/ Ти си грозна, омразна, зъбеста,/ ,главата ти като на бик,/ очите ти като на бивол,/ да не дойдеш да уплашиш ноштеска детето /че ти дадем *девет* дърва,/ додека петлите пропеят / да ги преброиш въровете,/ кореньето, клонкьите и лискьето:/ *едно* дърво,/ *две* дърва,/ ... *девет* дърва./ ..."(*От горска мајка);*[130] "*Една* крупа,/ *две* крупи,/ ...*девет* крупи./ От *девет* крупи да останат *осам,/* ...от *една - да не остане ни една*" *(От бабици);*[131] "Зъжени съ сирмъ/ зъ *девъят* мъжъ,/ уд *девът осъм,/* уд *идин бърин идин*" *(За сирма);*[132] "Събрали се *девет баби./ Девет, осем, седем, шест, пет, четири, три, две, една, та нито една*" *(За бабици).*[133]

М а к е д о н ц и

"Родила леска до *девет* лешници:/ од *девет осум,/* от *осум седум,/* ...от *две едно,/* от *едно ниедно*" *(Бајание на цицки);*[134] "*Девет,* од *девет - осум,/* од *осум - седум,/* ...од *две*

---

[125] С. Златаров, *Баяания ... От конушко,* СбНУ XII, 1895, стр. 153.
[126] С. Златаров, *наведено дело,* стр. 153.
[127] С. Златаров, *наведено дело,* стр. 151.
[128] С. Златаров, *наведено дело,* стр. 151.
[129] Ц. Сталийски, *Баяания ... От Ломско,* СбНУ XII, 1895, стр. 144-145.
[130] Ц. Сталийски, *наведено дело,* стр. 144.
[131] Ц. Сталийски, *наведено дело,* стр. 145.
[132] Н. Станчев, *Баяния ... От котленско,* СбНУ XIV, 1897, стр. 103.
[133] Николај Хайтов, *Село Яврово (асеновградско),* София 1958, стр. 174.
[134] В. Икономов, *Баяания, врачувани5, лекувания. От Дебърско,* СбНУ II, 1890, стр. 173.

- *едно,/ од едно - ни едно,/ ни врв, ни корен" (Јамки);*[135] "Ако е далакот овчки, гоедски, свински, кучешки или мурдалукот, со оган 'е го горам, со нож 'е го сечам. *Едно, две, три, четири, пет, шес, седум, осум, девет. Девет, осум, седум, шес, пет, четири, три, две, едно, ништо" (Далак).*[136]

Словенци

"Urokov je *devet,* / jih ni *devet,/* je le *osem,/* jih ni *osem,/* je le *sedem,/* ... je samo *eden,* ni *nobeden" (Uroki);*[137] "Šenov je *devet,/* jih ni *devet,/* jih je le *osem,/* jih ni *osem,/* jih je le *sedem,/* ... nista *dva,/* je le *eden,/* ni *nobenego" (Šen);*[138] "Koliko je uredov?/ Jih je *devet* ?/ Ni jih *devet,* jih je *osem,/* ni jih *osem,* jih je *sedem,/* ...ni *eden,* ni *nobeden" (Bolezni želodca);*[139] "Aslo, aslo,/ na maslo se spaslo,/ na *devet,/* iz *devet* na *osem,/* ... iz *dve* na *eden,/* iz *eden* na nič" (*Prisad*);[140] "Sveti Blaž je imel *devet* sestra./ Od *devet* na *osem,/* od *osem* na *sedem,/* ...od *ene* do *nobene" (So vsako bolečino v grlu);*[141] "Suši, šuši,/ či vas je *devet,/* naj vas ne de *devet,/* naj de vas *osem,/* ...naj sta nej *dva,/* bo samo *eden,/* či si samo *eden,/* naj ne de *niednoga " (Šuši);*[142]

Руси

"...У нашего (имя рек) *девять* жен; после *девяти* жен *восемь* жен, ... после *одной* жены ни *одной..."(От червей);*[143] "Дуб, дуб, возми свој дубоглот, и глот, и мокрую жабу, ... Ни *первой, ни другой, ни третий ... (до девяти)" (От жабы).*[144]

---

135 Ангелина Крстева, *Народната медицина во Железник,* Македонски фолклор XX, бр. 39-40, стр. 121.
136 Ангелина Крстева, *наведено дело,* стр. 115.
137 Vinko Möderndorfer, *Ljudska medicina pri Slovencih,* SAZU, Ljubljana 1964, стр. 359.
138 Vinko Möderndorfer, *наведно дело,* стр. 42.
139 Vinko Möderndorfer, *наведено дело,* стр. 148.
140 Vinko Möderndorfer, *наведено дело,* стр. 259.
141 Vinko Möderndorfer, *наведено дело,* стр. 95.
142 Jože Zadravec, *Ljudsko zdravilstvo v Prekmurju,* Pomurska založba, Murska Sobota 1985, стр. 175-176.
143 Л. Н. Майков, *Великорусские заклинания,* изд. 2-е, СПб., 1994, стр. 78-79.
144 Л. Н. Майков, *наведено дело,* стр. 42.

Украјинци

"Во имя Отца, и Сына, и св. Духа. Аминь. Не *одни*, не *два*, не *три*, не *чотыри*, не *пять*, не *шесть*, не *семь*, не *восемь*, не *девять*. Вон червь ..." (Молитва от червей);[145] "Була соби сова - врова, а в тиеи совы було *девьять* сынив, а з *девьяти* стало *висим*, а з *восьми* стало *сим*, а з *семи* стало *шисть*, а за *шисти* стало *пьять*, а з *пьяти* стало *чотыре*, з *чотырех* стало *три*, з *трех* - *два*, а з *двох* - *один*, а з *одного* ни *одного*" (Вровише).[146]

Белоруси

"Ожаниуся чарвяк з *дзявяцущ* жонками. Из *дзявяци* стало *восим*, из *восьми* - *сем*, ... из *однощ* - ни *водого*" (Замовление червей);[147] "На мори на лукоморьи ляжиць белый камень, а на том камяни чорен ворон: - Чорен ворон, ци много у цябе чарвей. - *Дзевяць*; а з *дзевяци восем*, ... а с *одного нигоднаго*" (От червей);[148] "Бьли у Ева *девять* жон, а з *девяти* - *восям*, а з *восьми* - *сем*, ... а с *одные* - *ниводныя*" (Перелог).[149]

Пољаци

"Byl tu pan zastral z panią zastrzalową, mieli *dziewięcioro* narodu. Od *dziewięciorga, ośmiorgo;* od *ośmiorga, siedmiorgo;* ... Od *dwójga jedno*. Od *jednego* do *jednego, bodej nie bylo jednego" (Od zastrzalu);*[150] "Żołw ma *dziewięć* żon ...Żołw ma *osiem* żon ... Żołw ma *jedną* zone ...Żołw *niee ma nic!"*[151]

---

145 П. Ефименко, *Сборник малороссийских заклинаний*, Москва 1874, стр. 20.
146 В.Н. Ястребов, *Материалы по этнографии новороссийского края*, Одесса 1894, стр. 14.
147 П. В. Шейн, *Материалы для изучения быта и языка русского населения северо-западного края*, т. II, СПб., 1893, стр. 554.
148 Е. Р. Романов, *Белорусский сборник*, Витебск 1891, стр. 136.
149 Е. Р. Романов, *наведено дело*, стр. 127.
150 W. Siarkowski, *Materyjały do etnografii ludu polskiego z okolic Kielc*, Zbior wiadomości do antropologii krajowej, Kraków 1879, t.III, стр. 52.
151 Franciszek Kotula, *Znaki przeszłości*, Warszawa 1976, стр. 333.

Чеси

"Voženi se krtičak, vzal si *9* žen, vod *9* k *8*, ... vod *2* k *1*, vod *1* k žadny";[152] "Pan Buh leži v hrobe,/ma *devet* natek pri sobe:/ od *deviti* k *osme,/*... a od *jedne k žadne" (Na nadchu)*.[153]

Словаци

"...Jedna matka mala *deviat'* dievok,/ a z tich *deviat'* len *osem (atd. až po jednu)* a z tej *jednej žadna*, bodaj sa prepadla..."[154]

Број *девет* дошао је до изражаја и у називима неких биљака које су служиле за бајање, нпр. "трава од девет мракова",[155] трава "девет дешлика"[156] итд.

Симболичка обележја броја *девет*, која су напред истакнута, исказана су и у неким окамењеним изразима, односно устаљеним синтагмама: у клетви "*Камен ти главу раздеветао*",[157] у заштитној формули ради спречавања урицања коња "*Девет* главица лук је изео";[158] када се што учини изненада и без најаве, каже се "Ни пет ни *девет*";[159] за човека који је ослабио каже се "Увео у *девет*";[160] у Поморављу, за човека који много зна да прича, каже се "Зна да прича за девет" (с. Доње Штипље код Јагодине) итд.

---

152 Karel V. Adamek, *Lid na Hlinecku*, v Praze 1990, стр. 290.
153 Karel J. Erben, *Prostonarodni česke pisne a řikadla*, Praha 1938, стр. 420.
154 Emilia Hotvathowa, *Liečenie a pranostiky*, Slovensko 3, L'ud-II část L'udova kultura, Bratislava 1975, стр. 1032.
155 Z. Lovrenčević, *Bilje kojim se gata i vrača u okolici Bjelovara*, ZNŽ 43, 1967, стр. 149.
156 Видосава Николић-Стојанчевић, *Врањско Поморавље*, СЕЗб LXXXVI, 1974, стр. 550.
157 Станоје Бојовић, *Народно благо из Васојевића*, Одељење за етнологију Филозофског факултета у Београду, Београд 1988, стр. 92.
158 Tatomir Vukanović, *Srbi na Kosovu II*, Vranje 1986, стр. 495.
159 Вук С. Караџић, *Српске народне пословице*, Сабрана дела Вука Караџића, књ. 9, Просвета, Београд 1987, стр. 213.
160 Тодор Бушетић, *Народна медицина Срба сељака у Левчу*, СЕЗб XVII, 1911, стр. 585.

ЗАВРШНА РЕЧ

Овде се пошло од схватања да је народна магија симболички инструмент чији је циљ да изазове промену у жељеном правцу или да сачува постојеће стање од нежељених промена. Највећи број магијских поступака изграђен је с циљем да се врати нарушени поредак, што је пре свега карактеристика бајања. Знатно мањи број произашао је из жеље да се заустави повољни развој догађаја код других људи и да им се учини зло. Због тога је изграђен читав низ заштитних поступака да се таква намера унапред онемогући. Они су најчешће извођени у време када је човек најподложнији на магијске утицаје или на деловање нечисте силе. Сматрало се да највећа опасност са те стране прети младој и младожењи за време свадбе, за жену у време трудноће и непосредно по порођају, детету пре крштења и када је изложено погледима много људи, човеку после Божића (тзв. "некрштени дани"), на покладе, уочи Ускрса и Ђурђевдана, или ако се нађе у "неподоба" (ноћно време) на нечистом месту (гробље, раскрсница, ђубриште, шума, обала реке, пут). Народна магија је била човеков одговор на све што није у складу с његовим очекивањем и на све што нарушава његову слику складног развитка. Независно од тога с којим циљем су примењивани магијски поступци они су грађени једном логиком која је произашла , пре свега из човековог виђења света. У овој књизи је дат покушај да се кроз одређене "пресеке" осветли такво виђење света, исказано у магијском понашању Срба, као и других словенских народа. Пошло се од схватања да су таква понашања одговор културе на кризну ситуацију у којој се налазе њени носиоци а не произвољни чин појединг-

ца. А пошто се култура увек заснива на системности, она има и устаљени механизам како да на што једноставнији начин ту системност одржи.

То је постигнуто пре свега логиком разврставања видљивог и замишљеног света помоћу бинарног система: *горње/доње*, *блиско/далеко*, *светло/тамно*, *суво/мокро*, *своје/туђе* итд. При том се увек тежило да се међу разврстаним елементима света по правилима супротстављених начела један дефинише као гранични, као "ничија земља". На тај начин му се придавала медијаторска функција, и он је добијао важну улогу у симболичком систему магије. Тако створени медијатори су: на плану човека - *појас*, на просторном плану - *праг куће*, међу животињама - *пас*, међу биљкама - *повијуше*, међу металима - *олово*, међу бојама - *црвено*, међу бројевима - *девет*.

У магијско-религијским представама ЧОВЕК је просторно организована целина подељена по бинарним принципима: *горње/доње* (*чисто/нечисто*), *десно/лево* (*добро/лоше*), *напред/назад* (*видљиво/невидљиво*, *повољно/неповољно*), *централно/периферно* (*статично/променљиво*). За извођење магијских обреда од већег значаја је други члан поменутих опозиција јер се он асоцира с простором (и бићима) "дивљег" и хтонског света. У том смислу значајну улогу добијају полни органи и ноге (= доле, нечисто), лева рука и лева нога (= лево, женско, демонско), задњи део главе, леђа, задњица, пета (= назад, невидљиво, хтонско), коса, нокти, длаке (= периферно, променљиво). Људско биће према нељудском може се одређивати и као одевено према неодевеном. У неким случајевима (када су бића у граничном положају) та супротност може бити исказана као "опасано" према "неопасаном", или оно с уплетеном (покривеном) косом према оном с распуштеном косом. У условима магијске комуникације ради непосредног контакта човека с нељудским бићима, или ради брисања разликовних обележаја међу њима, он је понекад *неодевен*, *неопасан* или с *распуштеном* косом. У опажању човека присутан је и принцип *симетрије* -

он је *једно* с *два* дела (очи, уши, ноздрве, руке, ноге), за разлику од демонских бића која се често приказују као *асиметрична* (једно око, једна ноздрва, реп). Њега чини *тело* и *душа*, чији однос се може исказати дихотомијама: *споља/унутра, променљиво/постојано, видљиво/невидљиво*. Код јужнословенских народа развијено је веровање да код појединих људи *душа* може привремено напуштати тело и после извршавања неких задатака поново се враћати у њега (такве су жене - вештице; девојке - море; стухе, крсници, штригуни, поједине бајалице итд.). Човек се према свему што није људско, а може да има и људски облик, разликује и по томе што има *глас*, односно способност *говорења*. Зато у додиру с митолошким бићима човек је обавезан да *ћути*, у противном комуникација с њима је немогућа или ће пак бити кажњен од њих одузимањем гласа. Неки модели магијске комуникације откривају да *глас* и *сузе* служе за изградњу симболичке осе којом се човек повезује с божанским заштитником, што је и показано анализом једне српско-бугарске басме. Човеково постојање се замишља у два простора - на овом и на оном свету. У првом свету борави душом и телом, а у другом - вечито, само душом, као сенка. Зле душе се инкарнирају у вукове или друге демонске животиње и оне су непријатељи људског рода. Култура изграђује обрасце којима се контролише додир између живих и мртвих због опасности продора злих душа у овај свет. Покојници, међутим утичу на родност и плодност и на продужење лозе породице. Зато што се први сексуални контакт схватао као отварање пута према покојницима и додир с њима инсистирало се да млада буде невина. Ако она то није, сматрало се да је други род преко ње већ остварио контакт с покојницима. То може изазвати гнев покојних предака и њихову освету исказану дуготрајном сушом или преобилном кишом, градом, помором стоке и људи.

Уочава се подела ПРОСТОРА на "освојени" и "неосвојени", односно "социјални"(= свој) и "дивљи"(= туђ). Унутар освојеног простора постоје гранична места која раздвајају затворени од отвореног, чист од нечистог, повезан од

разједињеног. Она могу симболизовати и границу између људског и нељудског и зато су погодни медијатори у магијским обредима. Таква места су: праг куће, капија, ограда, дрвљаник, ђубриште, гробље, раскрсница, граница атара села, обала реке.

Човек је осмислио и далеки или њему неприступачан и опасан простор, за који је сматрао да је боравиште митолошких бића. Код балканских Словена најчешће је то *пуста гора*, чије је главно разликовно обележје које је одваја од људског простора одсуство *гласа*. Пошто је она схватана и као *ждрело*, тиме и њен избор за истеривање нечисте силе има и дубљи митолошки значај. Постоји разлика у виђењу "дивљег" простора у бајаличким текстовима код Словена. Зависно од преовлађујућег рељефа где су поједини словенски народи насељени различито се бирају места где се тера нечиста сила. Код Источних Словена често су то *мочваре обрасле шеваром*, код Пољака *брда обрасла шумом*, код Чеха и Словака - *горе и стене*, код Словенаца - *планине и стене*, код Срба и Бугара - *пуста гора (Галилејска, Талилејска* итд.).

Примењена су два главна мерила за одређивање симболичког статуса ЖИВОТИЊА: вертикални распоред у односу на "дрво света" и хоризонтални распоред заснован на удаљености према човеку. По првом мерилу, у чијој основи леже опозиције *горе/доле, изнад/испод, суво/мокро*, животиње су распоређене на следећи начин: на врху дрвета света налазе се птице, а све њих може замењивати орао или соко; у средини, у нивоу стабла дрвета света, распоређени су копитари, пас, мачка, кокошка а понекад и пчеле - на истом нивоу, али супротно од њих налазе се дивље животиње - вук, лисица, јелен, медвед; у доњем делу дрвета света, у корену, смештене су животиње: змија, жаба, риба, кртица, миш, инсекти итд. По другом мерилу најближе животиње човеку су: коњ, овца, крава и во, а затим следе бик, коза, магарац, кокошка, свиња, пас и мачка. Дивље животиње су распоређене у односу на бога-пастира - њему је најближи медвед, а најдаљи вук. На тај начин је видљива извесна си-

метрија у распореду животиња: горе су оне које лете и нестају из видокруга - доле су оне које пузе по земљи или бораве у њој, као и водене животиње; на средини су човек и божји пастир са својим стадима - првом је гранична животиња пас, а другоме вук.

Најопштија представа о БИЉКАМА, која је одредила и њихову улогу у народној магији, може се исказати на следећи начин: оне су оваплоћење постојаности и промене, као и места спајања и раздвајања људског и нељудског света. Од свих делова природе биљке су схватане као најближа веза између човека, с једне стране, и божанства или демона, с друге стране. Зато се и поштовање тзв. светог дрвећа може узети као идејна основа за настанак храмова. Биљке на очигледан начин конкретизују човеково виђење света као троделне целине. Сменом вегетационих периода код листопадног дрвећа исказује се ритмичност и регуларност промене света, што је погодно средство за исказивање регуларности тока времена. Листање, цветање, сазревање, "умирање" и поновно клијање семена исказује идеју кружног времена, чиме се бескрајно и регуларно понавља стварање-раст-умирање-васкрсавање.

По аналогији са опажањем дрвета као троделне целине, што је повезано с представом о троделности света, све биљке се могу поделити према свом просторном положају на три велике групе: високе (дрвеће), ниске (жбуње, трава, гљиве) и средње (повијуше, пузавице).

Постоји могућност утврђивања распореда биљака по хоризонталној основи, а према симболичком статусу који им се придаје у култури, слично као код животиња. Најповољније се вреднује родно дрвеће (воћке), које је у том распореду најближе човеку и може се упоредити са статусом стоке. О томе сведоче и подаци да се у неким крајевима није стављало на ватру, да су му месили колач или га ритуално позивали на вечеру на Бадње вече, као и веровање да је подложно урицању. Према опозицији *блиско/далеко* родно дрвеће је распоређено по следећем низу: јабука је најближа

човеку, док су на граници између "социјалног" и "дивљег" простора смештени - орах, крушка, леска, дрен, трешња и вишња.

За извођење магијских радњи од посебног су значаја биљке које имају неку од следећих особина: *бодљикавост* (шипак, глог, трн), *оштар укус* (бели лук), *црвену* или *црну* боју, да су убране у одређено *време* (Ђурђевдан, Ивањдан, Међудневице) и са одређеног *места* (поред извора, из туђег атара), да су по облику *криве* или *шупље*. За неке биљке се везују веровања да поседују посебна магијска својства. Такве су: расковник, шпиргаста трава, модра сјекавица, детелина с четири листа, мрачна трава, седмак трава итд.

Посебно симболичко значење имају биљке које се могу преводити из једног стања у друго - из привременог у стално. Такве су *винова лоза* (сваке године се орезује чокот и нови изданци рађају, док се грожђе претвара у вино), *лан и конопља* (умиру као биљке и прелазе у влакно за ткање платна). Оне конкретизују релацију живот-смрт-поновно рађање и погодни су медијатори у комуникацији с оним светом.

Осим практичне сврхе, МЕТАЛИ су у традиционалној култури имали и одређено симболичко значење. Оно је у првом реду зависило од њихове *боје*, а затим од порекла и намене. *Злато* је схватано као подземни одраз сунца, а такође и због своје постојаности постало је синоним хтонског света. Тиме је могло бити везано за култове родности и плодности, а исто тако оно је пратилац хтонских митолошких бића. Супротно њему је *сребро*, које је због своје белине која се асоцира с даном и млеком постало атрибут небеских божанстава. Због способности да тамни и да му се може поново вратити сјај, сребро је било погодно за изражавање релације оболевање-излечење, што је искоришћено у народним басмама од разних болести. Пошто је *гвожђе* некада било познато једино као "небеско" (метеоритско), а и због праксе да су се од њега ковала оруђа и оружја, постало је атрибут бога Громовника, а тиме и погодно средство за прогањање нечисте

силе. Међутим њему се могу придавати и хтонска обележја ако је исковано у посебним условима - у глуво доба ноћи, ћутећи, а ковач је при том го. *Олово* је због своје сиве боје и могућности да му се лако могао мењати облик било погодан медијатор између човека и демонске силе. У бајањима се најчешће користило за лечење страха. *Црвенкаста* боја *бакра* основа је његове симболике, која је појачана избором предмета од овог метала (најчешће је то бакарни котао). Због непостојаног облика *жива* је схватана као отелотворење демонског бића, које се врачањем може упутити на одређеног човека.

БОЈЕ имају мање више постојана симболичка обележја која се обично допуњују са симболиком реалитета као носилаца боја. У народној магији највише су заступљене три боје: *бело, црно* и *црвено*. Оне се појављују појединачно, са својим значењем, или као тријада која симболизује поступност промене - почетно, средње, завршно. Најстабилније значење има *црна* боја. Она се асоцира с мраком и земљом, и зато је по правилу обележје демонских бића или места њиховог пребивалишта. У магијским ритуалима, ради успешније комуникације с нечистом силом, користе се животиње црне боје: мачак, кокош, пуж, свиња, коњ, као и биље - црни трн, црни оман, црни дуд итд. Црну боју може замењивати *плава*. Она се асоцира с морем, које се схвата као предворје хтонског света, а њоме се такође, обележава болесничко и мртвачко бледило, убој на телу итд. У магијској употреби најчешће се среће код муслиманског становништва у Македонији и Босни, и то у позицији где се у другим крајевима јавља *црвено* (нпр. породиља се опасивала модрим платном, деци и младунцима стоке стављали су модре ђинђуве против урока итд.). *Бело* се асоцира са светлошћу (прозирношћу дана), с млеком и сребром. Оно је синоним култне чистоће и епитет противника нечистој сили (болест у народним басмама односе бели орлови, бели хртови, бела квочка с белим пилићима или свеци на белим коњима). *Бело* се јавља и као епитет ноћних бића (приказе у разним облицима) и тада означава празнину, бестелесност и тиме упу-

ћује на њихово хтонско порекло. У народној магији најраширенија је употреба *црвене* боје. Она се асоцира с крвљу и ватром и везује се за култ родности и плодности (који носи хтонска обележја) и чест је епитет демонских бића. Зато се среће у обредима везаним за прво орање и сејање, за прву мужу оваца, у свадбеним и посмртним ритуалима. Демонска бића носе црвену капу или неки други одевени предмет црвене боје (ђаво, тинтилин, малик). Црвено су обојени неки *предмети* помоћу којих се баје или се од њих припремају амајлије (конац, платно, камен, јаје, поједине биљке). Црвено може замењивати *жуто*, *модро* и *зелено*. Када је у комбинацији с *белим* (често у виду црвено-белих врпци), симболизује промену, прелаз у друго стање (из зиме у лето, из девојачког у положај жене итд.). Позиција црвене боје између беле и црне слична је позицији *сенке* у релацији: светлост-сенка-мрак. Тиме је она погодна за улогу медијатора, пре свега у релацији овај - онај свет. *Зелена* боја у бајаличким текстовима најчешће је епитет места где се тера нечиста сила (гора, трава, дрво). Она се асоцира с вегетацијом која се сезонски јавља и нестаје, па се том бојом често изражава жеља за променом. Када се јави као епитет митолошких бића, квалификује их као "јаросна", "бесна", односно као она из "дивљег", "сировог" света. У глобалној подели боја једино је бело (светло) супротстављено црном (тамном), док црвено и сиво имају изражену медијаторску функцију. У односу према белом у магијским обредима црвено може замењивати све остале боје.

У многим језицима света јасно се распознаје да су БРОЈЕВИ настали као резултат именовања гестовних знакова или знакова показатеља, који су успостављали аналогију између делова тела (по правилу *прстију*) и јединица скупа предмета. Бројање је саставни део процеса сазнања о чему сведочи блискост значења речи "бројати" - "читати" - "именовати". Заједнички семантички именитељ ових речи јесте: *представљати, издвајати, распознавати, измерити*. Ови значењски елементи јесу основа симболичке улоге бројева у фолклорним текстовима.

Број у симболичком језику културе остварује класификаторску функцију. Он дели обележени део стварности од необележене, затворено од отвореног, коначно од бесконачног, прекидно од непрекидног, космос од хаоса. Унутар самог система бројања уочава се постојаност симболичких значења која се везују за поједине бројеве. Сви *парни* бројеви схватају се као "затворени", "симетрични", "статични", и њима се изражава "равнотежа", "склад", што се може исказати и појмовима *свој и срећан*. Непарни бројеви су "отворени", "несиметрични", "динамични", и за њих се везују обележја *туђе и несрећно*. Пошто су магијски обреди усмерени на промену неког стања или повећање родности и богатства, за њих се везују *непарни* бројеви. Исто тако они су саставни део обреда прелаза (свадба, смрт).

* * *

Пошто је ова књига настајала последњих неколико година поједина питања из њеног оквира била су предмет мојих саопштења на научним скуповима а нека су објављена у научним публикацијама као посебни радови. Један део поглавља о *човеку* саопштен је на међународном научном скупу у Хамбургу 1989. године и објављен на немачком језику у зборнику *Körper, Essen und Trinken im Kulturverstandnis der Balkanvolker*, Берлин 1991., под редакцијом Dagmar Burkhart. Део о *гласу*, такође из поглавља о човеку, саопштен је на научном скупу у Москви 1995. г. и објављен на руском језику у зборнику *Голос и ритуал*, Москва 1996. Већи део поглавља о *простору* био је предмет саопштења на Балканолошком конгресу у Београду 1984. године и објављен у *Гласнику Етнографског музеја у Београду*, књ. 50, Београд 1986. Главне идеје из поглавља о *животињама* у сажетом облику саопштене су на међународном научном скупу у Београду и објављене на енглеском језику у зборнику *The Magical and Aesthetic in the Folklore af Balkan Slavs*, Београд 1994. Први део поглавља о *биљкама* на немачком језику објављен је у часопису *Balcanica* XXVI, Београд 1995. Фраг-

менат текста о *лози хиландарској* део је саопштења за научни скуп етнолога у Тополи 1986. и објављен у *Етнолошким свескама* VII, Београд 1986. Фрагмент текста о *лану и конопљи* део је саопштења за Међународни научни састанак слависта у Вукове дане у Београду 1981. и објављен је у зборнику реферата са тога скупа, књ.11. Он је преведен и објављен на пољском језику у Варшави. Поглавље о *бојама* објављено је на руском језику у зборнику *Славянский и балканский фольклор*, под редакцијом Никите Толстоја, Москва 1989. и на српском језику у *Књижевној историји* XIX, 73-74, Београд 1986. Главни део поглавља о *бројевима* саопштен је на научном скупу у Новом Саду 1993. и објављен у зборнику *Vojvođanski folklor*, св. 8, Нови Сад 1994.

Скоро сви објављени делови текста за ову прилику су иновирани.

Ljubinko Radenković

World Symbolics in Southern Slavic Folk Sorcery

Resume

This book is the product of years of research which aims to explain the codic system of magic communication using samples of folk incantation and magic rituals. We have set forth from the belief that folk sorcery was a symbolic instrument of traditional culture created for purposes of making changes in reality toward a particular direction or to preserve an existing state. Many diverse methods and means in magic are incorporated into one concept of the world. The subject of this book is to reconstruct this concept or model of the world through seven of its essential elements - subsystems, as follows: man (human body), space, animals, plants, metals, colors and numbers.

Man

Magic and religious notions show the human body as a spacially organized entity divided according to binary opposition. The body is divided into the upper (pure) half, which holds the head and chest, and the lower (impure) part, holding the rest of the body. The waist marks the boundary between the two parts, and thus developed as a mediator, an important function in magic rituals. The body is also divided into the right (favorable) and left (unfavorable) side, the front ("one's own") and back ("another's"), the central (stable) and

peripheral (changeable) part. The latter parts of the opposites (lower, left, back, peripheral) play a more important role in the performance of magic rituals, as they are associated with the space and spirits of the chthonic world. For this reason, specific parts of the human body are preferred to above others in magic, such as foot, genitals, left arm and leg, back of the head, back, heel, hair, nails, secretion.

The principle of symmetry is present in the perception of man - he is a single with pairs (eyes, ears, nostrils, arms, legs), as opposed to demons who are often represented as asymmetric. Man is comprised of body and soul, and differs from demons by his ability to speak, that his, his voice. In some incantations, voice and tears are elements that build the axis of the world (axis mundi) in a symbolic manner. Culture develops patterns that control contacts between the living and their dead. Since the dead affect fertility and fecundity, land and cattle, and the continuation of the family lineage, consummation of bride and groom was important, as a "clearing of the way" to the tree of the forefathers. Thus insistence on the virginity of the bride.

Space

Traditional culture divides space into the "conquered" and "unconquered", the "social" and "wild". Within a conquered space (where people live), there are boundaries, or places perilous to man. It is believed that contact with an impure force is possible in these places, which renders them preferable for the performance of various magic rites. These are: by the hearth, threshold, gate, fence, rubbish-heap, cross-roads, cemetary, river bank, source, well.

Man made up a remote, inaccessible space he believed to be the habitat of mythological beings. The closing parts of folk incantations when the evil spirit is driven away reveal faraway space, rendering it thus concrete.

In this work, the places are ascertained at which the evil spirit (represented, in most cases, as the embodiment of disease) is driven away in folk magic. Also, the choice of those particular places for the exorcism is being researched.

Investigations have been carried out on specimens of folk magic among the Southern Slavs (more than 1,100 examples out of which 777 are of Serbo-Croat folk magic), and partly folk magic with Western Slavs (about 100 examples), and comparisons to Eastern Slavs are made on the basis of a similar research by R.A. Ageueva. As an illustration, the examples of Balkan peoples - Albanians, Greeks, Romanians and Vlachs are listed as well as some other peoples (Baltic, etc.).

Southern Slavs, primarily the Serbian-Bulgarian-Macedonian tradition of magic, mention the mountain as the most common place of banishment of evil spirits. This lexeme retained the older syncretic meaning which also encompassed "forest" and "hill", that is to say, it stood for "a high, wooded place". This is followed by sea or other waters. Eastern Slavs and Poles mostly exorcise evil spirits into the forest. The lexemes swamp and white stone are frequent among Eastern Slavs. These differences indicate the age of the analyzed magic endings. The endings are in the same areas still inhabited by some Slav peoples.

Among the Southern Slavs (particularly Serbs and Bulgarians), the common formula for exorcism is "into the mountain, to the forest, to the withered roots" ("na bory, na lasy, na suche korzenie"), and with Eastern Slavs, "to the moss, to the swamp, to the reeds" (na mhi, na boloty, na očereta"). The mountain to which diseases are driven away is most often represented as a world the characteristics of which are opposite to this world, ("the inside-out world"). It is commonly referred to as the waste mountain; the absence of voice prevails (primarily the voice of the rooster and the dog, and the sound of the axe striking), with the absence of light, too.

Often, the evil spirit is driven away to the mountain, into the tree or the roots of the tree. The driving away into the tree is a reduced picture of the disease driven away to the mountain, because the mountain can be understood as the transformation of the tree of the world. For if one imagines an invisible axis going from the top to the foot of the mountain, that axis would point to the entrace of the lower world, the world of the dead.

By driving out the evil spirit to the mountain, which revives the idea of the tree of the world, the evil spirit is literally shown the way back to its own world. On another level, the sacral time of the origin is brought back to life once again in order to restore the initial position which was disturbed by the illness, i.e., the evil spirit had left its own world and moved into a world that belonged to someone else - to a human.

The possibility that the axis up/down and high/low may be transferred into the axis distant/close is also ascertained. In that way, the alternates "high mountains", and "distant, deep forests", are made possible. Localities which bear the attributes distant, high and deep are taken as the border values of the material world. Beyond that lies the world of shadows.

The latter part of the work analyzes the socially marked places - town, wedding, ruler and the royal family, as places at which the evil spirit is driven out.

Animals

The symbolical status of animals can be determined by several standards, two of which are the most important: first, *the vertical arrangement of animals according to a universal symbolical classifier - the tree of the world;* and second, *the arrangement in the horizontal sequence according to the degree of ritual value, based on the different distances that individual animals have towards man.*

The first standard contains the opposites up/down, above/below and dry/wet, with the animals belonging to the cultures of the Indo-European peoples most frequently arranged in the following manner: *at the top (up) of the tree of the world,* or in its branches, are perched birds, which can all be replaced by the eagle or falcon; *in the middle (medially),* or at the level of the trunk of the tree, are the hoofed animals - horses, bulls, cows, sheep, goats, and sometimes bees as well; the same level includes, though opposite, wild animals - the wolf, fox and bear; *the lower part of the tree,* or its roots (down, below), contain snakes, frogs, mice, fish, otters, but also bears.

The Belorussian rite of introducing animals into a new house provides an illustration of the horizontal arrangement of animals; a rite familiar, with variations, among other Indo-European peoples. Namely, before moving into a new house, for their own safety, Belorussians had animals sleep in it overnight, in the following order: the first night - a rooster and a hen, the second - a goose or cat, the third - a pig, the fourth a sheep, the fifth a cow and the sixth a horse. If their overnight stay proved safe and the animals unscathed, man was ready to move in. In this rite, animals were arranged according to the sequence of growth in ritual value - the rooster and hen being the farthest from man, and the horse the closest. The status is confirmed by ancient Hettite laws whereby a horse and a female slave (as a war trophy) are almost equated in rank. According to these laws, copulation between a man and a horse or female slave was not considered a major offense, whereas copulation with a dog or pig was punishable by death. The dog and pig, as shown by other data, are ritually impure animals. In the horizontal arrangement, they occupy an intermediary position between domestic and wild animals, with the cat and hen nearby.

The propinquity of certain animals to man can also be determined by their propensity to bewitchedness. In addition to people, the following animals can be bewitched: horse, ox, cow, sheep and their young, while the donkey, goat, dog and

cat are generally not disposed to bewitchment. According to popular belief, a skin disease is transmitted to people if they touched the place scratched by a dog or cat, or a wolf or mouse. After treatment with magic, the water used is considered impure, as the disease was exorcised into it, and is spilled over a dog or cat. The dog is held to be closer to man than the cat, testifying to which is the habit of giving names to dogs, and not to cats. The dog of a cattle-breeder is sometimes labeled "shepherd", therefore the killing of a dog by another person is punishable by common law. The propinquity of the horse to man is evincible through the burial custom (the existence of so-called "horse graves"), which is not the case with other animals. In folk epics the horse often assumes the role of an active person - he talks with his master and advises him. The dog understands commands, but the master has no communication with him. The horse accompanies the deceased, and is sometimes buried with his master. According to popular belief, during the feast of St Todor, the dead, in the form of horses, come from the other world and endanger the living.

Just as the domestic animals were shown in the order of their farness from man, i.e., according to their ritual "purity", thus order is also noticeable with wild animals. With the latter, the point of departure is no longer man, but god or god's shepherd. Wild animals are held to be "animals of the gods", a belief retained in some names (Latvians, for instance, call the wolf "son of god" - dieva suns). According to the horizontal order, in relation to god's shepherd, wild animals are arranged from the bear to the wolf, or, viewing from the position of man, the wolf stands as the wild animal closest to man, and the bear the farthest. In fact, if the entire horizontal order were shown as a circle, man and bear stand close to one another, though back to back - one begins the circle and the other ends it. In popular belief, the bear is the most anthropomorphic of all animals; a Montenegrin legend says that "the bear was a man who was turned into a bear because he kneaded bread with his feet".

According to another legend, the female bear was created from a step-daughter whose step-mother ordered her to rinse black wool until it was white. Folk tales describe an abduction of a woman by a bear who "licked the soles of her feet" to stop her from running away, and then lived with her, and she bore him a son of supernatural strength. Other versions say a man can live with a female bear and have young with her. In some beliefs among the Eastern Slavs, the bear is the host among beasts and conceived as the other face of the god of cattle, Volos. Considering that Volos is the hypostasis of the ancient Indo-European god of the dead Veles, the taboo with the Slavic peoples that he be called by his real name is understandable; instead, a euphemism is used (bear "one who eats honey"). As host to all beasts, the bear is in a way the lord of diseases as personified beings. Thus the Serbs believe that when a bear-man leaves the village with his bear, he "takes away" every disease.

The animals that play a chief role in popular magic are domestic animals "horizontally" the farthest from man and, in that respect, wild animals that are the nearest to him. As a rule, these domestic animals each have their partner among the wild: dog (wolf), cat (lynx), pig (wild boar), hen and rooster (pheasant, grouse, partridge and so on).

The dog watches over the borders of human and inhuman space (his own and of others), which centers on the house or village, and he carries out the orders given him by his master - man; the wolf guards the borders of wild space, the center of which is not defined specifically, and he carries out the orders of a mythical master (in some tales the master is St Sava). As the wolf is linked to the borders of two worlds (the human and wild), certain deviant persons can turn into a wolf, if, for some reason or another, they fail to reach the other world when they die (so-called vampires or werewolves). Wolves can also watch over the border of time, since the period of one year is comprehended as the description of a circle, which then falls apart and is described again. Precisely this "borderline timing"

is known as the "days of the wolf" (the Persians knew of the "month of the wolves"). As watcher of the border of the wild world, the wolf is a fierce enemy to various demons (chiefly to personified diseases), as precisely demons violate the border, which was, according to myth, established with the creation of the world. It was considered an ill omen for the people if the wolf severed the border of the wild and social space without good cause. Thus, people in Kratovo believed that if a wolf passed though a town or village a disease or some great calamity would befall the place. Then the entire settlement would set out in pursuit of such a wolf. As the wolf is considered an enemy of demonic forces, he therefore earned an important role in popular witchcraft and other forms of popular magic (many charms are made of wolf teeth or hair).

In addition to the bear and wolf, many other wild animals of the horizontal arrangement are present in the popular magic of the Balkan Slavs, such as the fox, hare, deer, otter, weasel, mouse and others of much lesser importance than the first two.

The hen belongs to those animals that have been ascribed an important part in popular magic. As a domestic bird, the hen bears strong social traits. It is said in Bulgaria that a house without a hen or rooster is a forlorn place. The hen can also be regarded as a synonym for domestic wealth; thus, when being sold, it is handed over tail first, and never head first, so that "all good would not leave the house". The hen (brood-hen) is linked to the secret of birth. As a "borderline" animal, it is employed in many rites of "transition" - both in the calendar and social cycles (birth, wedding, death). Since the hen is similar to the dog in its borderline traits, the power to predict disease or death in the house has been attributed to it. Thus, it was believed in Herzegovina, if a hen flew into a house and stopped by the hearth, someone in the house would fall ill or die. In popular magic, the hen (brood-hen) has an ambivalent function. Mostly as an opponent to the impure force and an executor of threats made by the Mother of God. However, in

some cases it personifies disease itself. This refers in particular to the brood-hen with the attributes queer and avaricious. Different magic treatments with a black hen are widespread among southern Slavs.

In the beliefs and customs of the southern Slavs, the cat shows some similarity to the dog and hen, although demonic traits are most prominently linked to the cat. In Serbia, it is said that the cat has nine souls, and, unlike the dog, it is never killed, but left to die alone. The chthonic and demonic traits of the cat are furthermore affirmed by the ritual cooking of a black cat to find a certain bone, which, according to popular belief, makes man clairvoyant and invisible, or, opens any lock.

The pig's characteristic routing in the earth, and its earlier basic food - acorn, has helped consider it a domestic animal closest to the root of the tree of the world. Therefore its role as the sacrificial animal in Christmas rites, weddings, etc. An omnivorous animal, one that likes dirt and mud, the pig is also believed to have demonic traits. An obvious example is that women in child-bed must not feed pigs for three weeks after birth, as they could "drink" her milk - i.e. she could be left milkless. Certain parts of pigs and wild boar are used in popular magic and for charms.

The circle of animals closest to man are: the ox, horse and sheep. These animals can be bewitched, with special spells or even those used for man. The bull has the "darkest" features, and the sheep the "lightest". The ox, buffalo, cow and horse can embody the souls of the dead. Special significance in popular magic and belief is attributed to the black ox. People believed in the Visočka nahi in Bosnia that the black ox protected members of a household against spells.

The chief representatives in the assembly of animals who acquired their symbolical traits primarily through the opposition up/down are the eagle and snake.

The eagle is held as an enemy of demonic forces. It was believed in Herzegovina that a witch cannot turn into an eagle or pigeon. People believed in southern Serbia and Bulgaria that it was good for a village if eagles built their nests nearby, as they protected it from haily clouds. In popular magic, the eagle is shown as an enemy of diseases that threaten man.

In popular magic, the following birds are important in addition to the eagle: stork, swallow, magpie, raven, owl, cuckoo, duck and others.

Animals tied to the earth and water have a noticeable role in popular magic, such as the snake, frog and ants.

The snake is a leading symbol in the cultures of many peoples. With the Slavs, the name "snake" (*zmija*) is linked to the name "earth" (*zemlja*). The snake may be compared to the wolf as it crosses the spacial border, being both on and under the earth, while the wolf crosses the "horizontal border wild/social. The patroness of the snake is a female divinity, while the lord of the wolves is a god-shepherd, who could be simultaneously the god of the afterworld. In one particular type of spell against a snakebite, which serves to heal man, the god-shepherd appears (St Sava). The snake has an important role in the magic rites of the Balkan Slavs.

Plants

The general idea of plants that established their role in the model of the world can be expressed in the following manner: plants are the embodiment of steadfastness and change, and the place joining and separating the human and inhuman worlds. Of all parts of nature, plants are perceived as the nearest link between man, on the one hand, and divinities or demons, on the other. Thus reverence for so-called holy trees might be said to be an ideational basis for the origin of temples. Plants embody man's perception of the world as a tripartite whole. The vegetational cycle of deciduous trees

manifest the rhythm and regularity of change in the world, which is a convenient way of showing the regularity of the flow of time. Leafing, flowering, maturing, "dying" and then the sprouting of the new seed anew illustrates the idea of the circle of time, repeating infinitely creation-growth-death-resurrection.

Analogous to the perception of the tree as a tripartite whole, connected with the idea of the tripartition of the world, all plants can be divided according to their spacial position into three large groups: tall (trees), low (shrubs, grass, fungi) and medium (climbers, creepers).

The arrangement of plants can be determined horizontally, according to the symbolical status ascribed to them in culture, as with animals. The most highly valued are fertile trees (fruits), coming closest to man and comparable in status to cattle. Substantiating this is information according to which cakes were sacrificed to these trees, they were not used as firewood, or, they were ritually invited to dinner on Christmas Eve, and were believed to be prone to bewitchment. According to the near/far opposition, fertile trees are arranged in the following sequence: apple is the closest to man; on the border between "social" and "wild" are walnut, pear, hazelnut, cornelian cherry, cherry, sour cherry etc.

Plants with one of the following traits have special importance in the performance of magic rites: prickliness (brier, hawthorne, thorn), strong taste (garlic), red or black color, picked at a certain time (St. George's Day, St John's Day, Dormition of the Holy Theotokos) and a certain place (near a source, from someone else's land), crooked in form, or hollow, shrubby. It is believed that some plants have specific magic traits. Such are the Laserpitium siler, spirgasta trava, eryngo, four-leaved clover, black night-shade hound's berry, alfalfa etc.

Plants that can be transmuted from one state into another - from temporary to persistant, bear special symbolical meaning. Such are the vine (each year a grape-vine is cut and young shoots sprout, while grapes turn into wine), flax and

hemp (they die as plants and become fibers for weaving cloth). They embody the correlation life-death-rebirth and are suitable mediators for communication with the other world.

Metals

In addition to their practical usage, metals had a certain symbolic meaning in traditional culture. This depended first of all on color, then origin and purpose. Gold was perceived as the subterranean reflection of the sun, and because of its steadfastness, it became synonymous to the chthonic world. Therefor its connection to the fertility and fecundity cults. It was also the follower of chthonic mythological beings. Its opposition is silver, whose whiteness is associated with day and milk, becoming an attribute of celestial beings. Because of its tarnishness and power to become lustrous again, silver was convenient for expressing the correlation illness-healing, in folk incantations. Since iron used to be known only as "heavenly" (meteoritic), and because of the practice of forging tools and weapons, iron became the attribute of the Thunder god, therefor suitable for pursuing evil spirits. Chthonic traits could be ascribed to it if forged under particular circumstances - in the dead of night, in silence, or if the blacksmith was naked. The grey color of lead and its power to alter shapes has rendered it a suitable mediator between man and demons. It was used in incantations most often to cure fears. The reddish color of copper determined its symbolism, fortified with a selection of objects made from this metal (most often the copper cauldron). Mercury was for its mobility viewed as the embodiment of a demon, which could through sorcery be aimed against a particular individual.

Colors

Colors have more steadfast symbolic traits generally supplemented by the symbolics of reality as bearers of color. White, black and red are the colors used most often in folk magic. They appear individually, with their meanings, or as a triad symbolizing the graduality of change - inital, medium, final. Black has the most stable meaning. It is associated with darkness and soil, and therefore as a rule characteristic of demons or their lairs. Animals black in color are used in magic rites, for a more successful communication with impure forces - cat, hen, snail, pig, horse, as well as plants - black thorn, black elecampane, black mulberry etc. Black can be replaced with blue. Blue is associated with the sea, viewed as the vestibule to the chthonic world, and with which sickly and deathly paleness and bruises are marked. Muslims in Macedonia and Bosnia use blue mainly in those rituals where red is used in other parts (for instance, women lying-in were bound in blue sheets, blue trinkets were put on children and cattle young to drive away evil spirits). White is associated with light (the transperancy of day), milk and silver. It is synonymous to the purity cult and an epithet for the foes of evil spirits (white eagles drive away illness, so do white greyhounds, white hen with white chicks or saints on white horses). White is also an epithet for noctural spirits, denoting emptiness, immaterialness, thus indicating their chthonic origin. Red is most widely used in folk magic. It is associated with blood and fire, and is linked to the fertility and fecundity cult (which contains chthonic traits) and is a frequent epithet to demons. It can be encountered in rituals linked to first ploughing or sowing, the first milking of sheep, wedding and funeral rites. Demons wear red caps or some other piece of clothing in red (devil, tintilin, elf). Some items that are used for incantations or charms are colored red (thread, cloth, stone, egg, some plants). Red can replace yellow, blue and green. When combined with white (often as red and white ribbons), it stands for change, transition into another state (from winter to summer, from maiden to woman). The position

of the red color between white and black is similar to the position of shadow in the correlative light-shadow-dark. It is therefor suitable for the role of mediator, above all in the correlation this-that world. Green is most often the epithet of the site to which evil spirits are driven (hill, grass, tree). It is associated with vegetation that appears in season and disappears, thus it often expresses a wish for change. When it is used as an epithet for mythological beings, it is qualified as "wrathful" and "furious", coming from the "wild", "raw" world. In a global division of colors, only white (light) is opposed to black (darkness), whereas red and grey have a pronounced mediatory function. In regard to white in magic rites, red can replace all colors.

Numbers

In many languages of the world the existence of numbers clearly resulted from the naming of gestural signs or signs-indicators, which established an analogy between parts of the body (fingers generally) and the units of a group of items.

Counting is an integral part of the process of cognition, to which testifies the proximity of the meanings of the words "count", "read" and "name". The common semantic denominator of these notions is: to represent, detach, recognize and measure. These cognitive elements are the basis of the symbolical role of numbers in folkloric texts.

Among Serbs, for instance, one must not say the number of one's sheep, or the weight of a newborn, as a means of protection against bewitchment.

In the symbolical language of a culture, number has a classificatory function. It divides the marked part of reality from the unmarked, the closed from the open, the finite from the infinite, the interrupted from the uninterrupted, cosmos from chaos.

The continuance of symbolical meaning in traditionary culture is noticeable within the system of counting alone. All even numbers are considered "closed", "symmetric" and "static", through which "balance" and "harmony" are expressed, as one's own and happy. Odd numbers are "open", "unsymmetric" and "dynamic", linked to which are the features another's and unhappy.

Since magic rites are aimed at altering a state or increasing fertility and wealth, odd numbers are linked to it. They are also an integral part of the rites of transition (weddings, death etc.).

This article stresses the most important symbolical characteristics of those numbers most often found in texts dealing with traditionary culture: two is considered as a couple, one with two faces (evident in the ritual role of twins); twelve most often signifies the spacial and temporal universe, extending to denote the wholeness of a collective; three has a special role in folkloric texts and in contemporary culture - it is the ideal model of any process composed of three phases: beginning-development-end; the numbers seven and nine are magic numbers - the first is characteristic of the Semite culture and the second of the Indo-European. Number nine is most often encountered in the folkloric· incantations of the Slavic peoples. Its chief symbolic meaning is transformation, transition, change (created from the system of archaic counting using fingers).

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
Караџић	Караџић, Лист за Српски народни живот, обичаје и предање, Алексинац
Расковник	Часопис за књижевност и културу, Београд
СбНУ	Сборник за народни умотворения и народопис БАН, София
СЕЗб	Српски етнографски зборник, Београд

РЕГИСТАР

Г

Д

Ђ

Ж

З

И

М

Н

О

САДРЖАЈ

Љубинко Раденковић
СИМБОЛИКА СВЕТА
У НАРОДНОЈ МАГИЈИ ЈУЖНИХ СЛОВЕНА
Прво издање 1996.

Уредништво
др Веселин Илић, Добривоје Јевтић, Тихомир Нешић

Уредник
др Веселин Илић

Рецензенти
проф. др Петар Влаховић,
проф. др Жарко Требјешанин

Лектор
Миодраг Симић

Превод резимеа на енглески
Драгана Вулићевић

Издавачи
ПРОСВЕТА
Ниш, Војводе Гојка 14

БАЛКАНОЛОШКИ ИНСТИТУТ САНУ
Београд, Кнез Михаилова 35

За издаваче
проф. др Никола Тасић, директор
Божидар Марковић, директор

Компјутерска обрада
Вања Станишић

Штампа ПРОСВЕТА, Ниш
Тираж 1000 примерака

ISBN 68-7455-292-7

Књига је штампана захваљујући помоћи Министарства за науку и технологију Републике Србије.

CIP – Каталогизација у публикацији
Народна библиотека Србије, Београд

398.3(=86)

РАДЕНКОВИЋ, Љубинко
Симболика света у народној магији Јужних Словена / Љубинко Раденковић. - Београд: Просвета: Балканолошки институт САНУ, 1996 (Ниш: Просвета). - 386 стр.; 24 cm. - (Посебна издања / Балканолошки институт САНУ; књ. 67)

Тираж 1000. - Resume: World Symbolics in Southern Slavic Folk Sorcery.

398.47(=86)
а)Магија - Јужни Словени б) Бајање - Јужни Словени ц) Народна веровања - Јужни Словени

ИД=49599244

ISBN 68-7455 -292-7