

Вања СТАНИШИЋ
Филолошки факултет
Београд

О ТАБУИЗАЦИЈИ НАЗИВА МИША НА ЦЕНТРАЛНОМ БАЛКАНУ

Апстракт: Обредне радње у циљу заштите од мишева познате су практично свим културама, а у поједим областима, које су могле у већој мери да буду изложене најезди глодара, може се очекивати и шира заступљеност „мишје обредности“. Једну од таквих зона представља централни Балкан, на којем срећемо уочљиве доказе изразитије културне улоге миша – постојање особених мишјих празника и табуизације назива миша, што би могло да указује на то да његов култ можда има дубље, старобалканске корене.

Захваљујући радовима Веселина Чајкановића, одавно је утврђено да је народна традиција о светом Сави врло поуздан и богат извор за проучавање старе српске религије. У својој познатој студији *О врховном богу у старој српској религији*¹ Чајкановић је убедљиво показао низ типичних паганских одлика митског лика светог Саве, као што су склоност ка гневу, „божанска завист“ и „страшне страсти“ (које су у Платоновој терминологији карактерисале старогрчке богове), супротне духовничком миру и душевном спокојству хришћанских светаца. Као што је познато, митски свети Сава има изразито хтонични карактер: оживљава мртве, исцељује слепе (попут светог Николе), господари вуковима (попут светог Мрате и светог Ђорђа), предводи градоносне облаке који се често називају његовим стадом или њего-

¹ В. Чајкановић 1973, 306–462.

вим кравама,² одлази у „мрачну земљу“ и ослобађа је мишева, у чему се препознају особине паганског божанства стада, попут словенског Велеса, који је, попут германског Водана, истовремено и бог мртвих душа.³ Мотив стоке и вукова добро је познат и доста јасан: уклапа се у традиционални сточарски карактер српске народне културе, чији је национални светитељ добио типичне одлике божанства подземног света.⁴ У овом контексту, нашу пажњу је привукао мање распрострањен мотив Савине борбе с мишевима, везан за древне аграрне култове, с разноврсним и широко распрострањеним детаљима који се иначе јављају у приповеткама многих народа. Тема овога текста јесу управо неки старобалкански садржаји митолошке улоге мишева.

Владимир Ћоровић је у својој познатој збирци народних прича о светом Сави скренуо пажњу на то да његов култ није свуда исто распрострањен и да има читавих области у којима нема предања о њему: „Највише Савиних цркава има, занимљиво, не у Србији него у епархији зворничко-тузланској (четири) и бококоторској (шест)“.⁵ Материјал с којим смо располагали није нам био довољан да проверимо да ли овај податак, који има своје етно-културне, историјске и географске разлоге, истовремено важи и за различиту распрострањеност појединих митских мотива његова култа. Може се ипак уочити да у Ћоровићевој збирци мотив вукова потиче из југозападних, изразито сточарских крајева као што су Рудник, Фоча, Призрен, Колашин, док су три приче с мотивом мишева пореклом из западних крајева (Сански Мост, Цетина, Посавина). У све три приче свети Сава се појављује као истребитељ мишева који одлази у „мрачну земљу“ или у „неку пустињу“ или на конач светом Павлу, који се у тој верзији јавља као пропагатор „крањске“ вере.⁶ Поред ових становника „мрачне земље“ (чије име већ довољно

² С. М. и Н. И. Толстој 1985.

³ Нови допринос осветљавању митског лика Светог Саве дат је у часопису *Расковник* (јесен-зима 1994) и научним зборницима *Свети Сава у српској историји и традицији* (САНУ, Београд 1998) и *Култ светих на Балкану* (Лицеум 5, Крагујевац 2001).

⁴ Чији хтонски карактер, поред вукова, истичу и два стереотипна детаља: *итап* (*итака*, *шљака*), који скрива змијску природу хтоничних богова, јер се они не могу на други начин усправити и ходати и *петао*, којег Сава са собом носи, који указује на обележје слепости хтонског божанства (Раденковић 2001: 102–103).

⁵ В. Ћоровић 1927, IX.

⁶ В. Ћоровић, бр. 2, 3, 4.

говори само по себи), који ноћу могу „обладати“ или чак „да изједу човјека“, ту се појављују и други познати хтонични ликови и мотиви: луч, петао, кобила са ждребетом, као и мачка створена од рукавице бачене међу мишеве. Петао својом песмом активно учествује у борби против мишева, што препознатљиво и непосредно сведочи како мишеви овде нису схваћени као некаква обична „живина“, него као демонска ноћна створења. На извештај западни карактер овога мотива могло би да указује словеначко веровање из околине Горице да вампири ноћу долазе да муче људе у виду *миша*, *пацова* и *црне кокоши*. Тим је поводом Љубинко Раденковић (1996: 109) истакао да сасвим супротно веровање постоји у јужној Србији, где се вампири боје кокоши и нарочито „кокошињег седала“.

Пандан овоме западном крајишко-посавском мотиву Савине борбе против мишева, представља чињеница да у народном календару источне Србије и Бугарске и мишеви имају своје дане, који се празнују ради заштите од њих: главни су *Мишољдан* (*Миштровдан*, *Мишуловдан* или *Мишоровдан* 27. X, тј. 9. XI) и *Миша субота* (субота уочи Часних поклада). Празновање се спроводило у виду забране вршења кућних („женских“) послова и отварања амбара и остава с храном и ковчега с рубљем „да се не би отварале чељусти змијама и сипцима“.⁷ Први празник долази одмах после Митровдана и митолошки је повезан с њим. По црквеном календару то је дан св. Нестора (погубљен 306. у Солуну), за кога наше народно предање каже да је био „шегрт св. Димитрија и да је убио некакву алу из које се размилело много гадних живуљки, мишева и гмизаваца“.⁸ Овај се празник назива још и *Миољдан* – баш као истоимени празник што пада 12. X, који је по црквеном календару дан св. Киријака Отшелника, али који се не везује ни за једног православног светитеља. По мишљењу Мила Недељковића стандардизовани назив овог празника *Мишољдан* не може се поуздано везати за св. арханђела Михаила, кога на овај дан празнује католичка црква.⁹ У сваком случају, кроз народне обичаје и митолошки контекст

⁷ Српски митолошки речник [миш].

⁸ Т. Ђорђевић 1958, 306; М. Недељковић 1994, в. *Мишољдан*.

⁹ М. Недељковић, в. *Миољдан*. Мада је позната веза св. арханђела Михаила с неким словенским паганским божанствима доњег света, који се код Западних Словена по називу чак укрестио са светим Николом, у чијем су лику, како је добро познато, садржане најважније функције врховног словенског божанства доњег света – упор. имена типа *Mikola*, *Mikulaj*, *Miklosz* (Успенский: 20), с подударним укрштањем облика као у поменутих називима *Ми(х)ољдан*, *Мишољдан*, *Ми(ш)тровдан*, *Мистровден*, *Нистровден* (Гура 1997: 410).

види се веза с једним старијим митолошким ликом. У првом реду, веровање да ће на Михољдан угинути сви пољски мишеви који нису спремили зимницу,¹⁰ затим употреба назива *Миољдан* као синоним за *Мишољдан* (уочљив је, уосталом, и облички паралелизам овог необичног источносрбијанског назива с *Михољданом*), као и податак да Срби из Дунавске Клисуре (на румунској страни) Михољдан славе као *Тејкин дан*, „нудећи пролазницима спремљену храну за здравље *тејкама* (теткама)“.¹¹ Ко су ове *тејке*, или можда једна *Тејка*, коју је требало умилостивити, није тешко погодити захваљујући познатом називу за топло октобарско време *Ми(х)ољско лето* коме у руском одговара назив *Бабье лето*. Добро је познато да је у словенском дохришћанском пантеону постојало древно женско демонско биће, о чијем култу код нас сведоче Баба Марта, Бабарога, Баба Коризма – персонификација ускршњег поста код наших католика, Дивија Баба – која живи по босанским пећинама, и Баба Јега у источној Србији – истоветна руској Баби Јаги, која се у руској традицији појављује у пратњи змија, мишева и друге гамади, и која је, како изгледа, у власти држала кућне и пољске штеточине.¹²

О календарској вези арханђела Михаила с мишевима могао би да говори обред „мишја свадба“ који се у бугарском фолклору вршио на Аранђеловдан (8. XI), и састојао у затварању два миша у тикву,¹³ корпу или кавез, а затим у приређивању свадбеног славља с обавезном музиком (бубњевима и зурлама). Пошто обиђе село, ова бучна поворка излази изван сеоске територије, до шуме, реке или планине и тамо пушта мишеве на слободу.¹⁴ Као што је познато, према индоевропским митолошким представама миш се схвата као сеновита животиња, „нечисто“ демонско биће које припада натприродним силама подземног света, и у чијем облику међу људе могу dospети нечисте силе и разне болести. Митолошки смисао обреда „мишја свадба“, који би се, по

¹⁰ *Српски митолошки речник* в. *Михољдан*.

¹¹ М. Недељковић, в. *Миољдан*.

¹² Д. Мршевић-Радовић 1987, 176.

¹³ Ова обредна веза миша и тикве објашњава наше фразеологизме типа Његошевог „миш у тикви – што је него сужањ!“ (*Горски вијенац*, 1115) и Вуковог „Он би све Србље у једну врећу стрпао па завезао, или у тикву саћерао па затиснуо...“ (из Предговора *Српском Рјечнику* из 1818) с древним значењем хватања и затварања демона у посуду за воду, како се види из текста „Згнати у рог“ Драгане Мршевић-Радовић (НССВД 18/2, 1988, 493–499).

¹⁴ С. Гребенарова, Р. Попов 1995, 7–9.

речима Славке Гребенарове и Рачка Попова, могао назвати посмртно-свадбени, садржан је у чињеници да се неочењени покојници сматрају „нечистим“, због чега се организује њихово посмртно венчавање како би се поништило њихово зло деловање. Венчањем ови безбрачни покојници мењају социјални статус и прелазе у ред нормално умрлих људи.¹⁵

У неким крајевима Бугарске, у Добруци и Странци, „мишин ден“ се празнује у фебруару и везан је за св. Тодора („Тодоровден“) и св. Трифуна („Трифунци“ или „Сечко-Дечко“), који се у Западној Бугарској јављају и као патрони кртице.¹⁶ У традицијској култури кртица је иначе познат симбол нечистих сила подземног света и у непосредној је вези с магијом и медицином. Како је у посебном тексту о кртици показао Р. Попов, кртичњаци се асоцијативним путем схватају као гроб, а сама животиња као весник смрти.¹⁷ О њеној демонској природи јасно говоре многе обредне радње: исти систем заштите од кртице у северној Бугарској и Шумадији – бацање ноге божићног прасета у башту или заривање свињске лобање у кртичњак, што се објашњава познатим веровањем о свињи као „проклетој“ и „нечистој“ животињи (у родопском крају свињске главе пободене на плотовима служе као заштита од демона, док је мотив преображаја људи у свиње добро познат из хетитске и грчке митологије). У рано јутро на Тривундан (1. II) домаћице забадају у кртичњак запаљене главње, нагореле кукурузне кочање и жар са огњишта, што такође припада кругу обредних предмета и радњи против нечистих покојника (попут забадања нагорелих вретена у хумку као предохране од таквих покојника),¹⁸ што јасно указује на то да ове животиње представљају зооморфног митолошког заменика грешних мртваца који немају покоја на оном свету, те зато лутају на граници између оба света, између земље и подземља.

¹⁵ С. Гребенарова, Р. Попов, 17.

¹⁶ С. Гребенарова, Р. Попов, 10–12.

¹⁷ Р. Попов 1994, 173–193. Од значаја за ову тему је и табуистичко везивање кртице за „попа“, чија је фигура у фолклору и свакодневном животу балканских народа снижена у хијерархији и додатно обогаћена негативним нијансама (са чиме је у вези и предање из раног средњег века да су куга, колера и све демонске силе доспеле у Константинопољ у облику монаха и свештеника за владавине императора Јустинијана II, док се у етиолошким легендама о кртици код Срба и Бугара она замишља као дете лакомог попа жељног да преотме туђе имање. Незаситост према земљи кажњена је тако што закопани син постаје њен вечити житељ (Попов: 179–180).

¹⁸ Попов, 187.

Аграрни култови и матријархални остаци одлике су древне ратарске културе која је захваљујући проучавањима индоевропске археологије, митологије и културне историје током XX в. откривена на простору средње и југоисточне Европе.¹⁹ О томе матријархалном супстрату, поред осталог, сведочи континуитет особитог поштовања мишева и кртица и њихова водећа улога у погребним обредима и мотивима исцељења још од најстаријих археолошких култура на тлу југоисточне Европе. У древној малоазијској археолошкој култури VII–VI миленијума пре н.е. откривени су остаци мишева и кртица у гробницама врховних свештеница, што потврђује везу ових животиња с поменутиим древним женским хтоничним божанством.²⁰ Име легендарног античког врача исцелитеља Асклепија (у римској верзији Ескулапа), чија је култна животиња у грчко-римској традицији била змија, у коренској је вези са старогрчким називом кртице – σκάλοψ (скалоψία „изривена земља“), а његов митолошки пандан је староиндијски бог исцелитељ Рудра, чија је култна животиња била управо кртица.²¹ Митолошка повезаност миша и кртице поткрепљена је и преносом старог назива кртице на миша у неким романским језицима: итал. *topo* „миш уопште“ франц. *taupegrillon* „пољски миш“, док је *taupe* „кртица“, исто као лат. *talpa*. У вези с латинским називом за кртицу Владимир Топоров се ограничио на паралелу с *Телепином*, хетитским богом плодности и пролећног васкрсавања природе, и његовим могућим супстратним пореклом (у вези с грузијским *talaki* „добра земља“ и лувијским *taluppi* „грумен, грудa“), мада је још убедљивије његово повезивање (1975:23–32) Телепиновог имена с руским *телёпень* „дебелко“ и *толпа* „гужва“, а којима би се, по свему судећи, могло додати и прасловенско **tylo*, које се налази у

¹⁹ А. Мартине 1987, 71; М. Gimbutas 1982.

²⁰ В. В. Иванов 1979, 19; Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов 1984, 532–533.

²¹ В. Н. Топоров 1975, 41–42. У вези с овим древним рушилачким индоаријским божанством и, заједно с Брахмом и Вишнуом, чланом врховне хиндуистичке тријаде, Рачко Попов (174) преузима етимолошку напомену В. В. Иванова и В. Н. Топорова из *Митова народа света* (Москва 1982) да име Rudrá потиче од глаголског корена gud- „ридати, нарицати“, док Виторе Пизани сматра да би се ово име могло довести у везу с придевом gud-hirá- „црвен“, упркос одсуству аспирације од и.е. корена **geudh*^h- зато што у митолошком контексту један од еуфемистичких епитета Рудре – *Шива* (тј. „благ“ на староиндијском), који га је временом заменио у хиндуистичком пантеону, на дравидским језицима значи управо „црвен“, такође стинд. *çiva*- „рубин“ (Pisani, „*Und dennoch Rudra 'der Rote'*“, *Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft* 104, такође у V. Pisani, *Lingue e culture*, Brescia 1969, 317–321).

дијалекатској вези с лат. *tellus* „земља“ и прагерманским **tila* – нем. *zielen* „узгајати“ (што личи на словенску позајмљеницу).²²

Губљење старог индоевропског назива за миша у неким језицима, као и у случају медведа и вука, може се тумачити и као последица табуизације. Такав је случај у балтијским језицима, литав. *pelė* и летон. *pelīte*, који показују везу с називом за „пепео“ – литав. *pėlenas*, летон. *pelni*, што подсећа на ознаку по боји (литав. *pálšas*, *pālios* „сив“: грч. *πολύς* „сив“, *πέλος* „пепељаст“)²³ каква постоји у и.е. коренима **mūs*-/**mous*- од којих потичу индоевропски називи за миша, мушицу и ласицу (лат. *mustēla*, осетин. *mystūlaeg*, рус. *мышь* „куна, ласица“²⁴). Могућу везу балтијског назива за миша с пепелом подупиру сижејне везе с легендарним пољским кнезом *Понелом*, кога су појели мишеви, и руским митолошким јунаком *Иваном Попяловим*, који је дванаест година лежао у пепелу, а потом се претворио у мачку и убио једну аждају – који такође представљају севернословенски пандан нашем мотиву борбе светог Саве против мишева.²⁵

Паралелу балтијским називима представља бугарско-македонски назив *глушец/глувец* „миш“ (у бугарском дијалекатски назив за пацова)

²² В. В. Мартынов 1961, 54–55.

²³ Е. Fraenkel 1962 [*pelė*].

²⁴ Т. В. Гамкрелидзе, В. В. Иванов, 531–532. За ову тему је значајно да се у митолошким представама европских народа ласица налази у блиској вези са сеновитим животињама, у првом реду с мишевима. Код неких средоземних народа она се назива „мишјом невестом“: арап. *arusat al firan*, баск. *satandera* (Гура 1981: 128), што има очигледну паралелу у ритуалном позивању ласице на „мишју свадбу“ у бугарском фолклору („Иди невесто /попадийке/, в сџедното село, че попџт жени дџщеря си, че там има миша сватба!“ [Попов: 182]). Оваква веза ласице и мишје свадбе указује на хтонски карактер ове животиње, која се у етиолошким легендама код Срба и Бугара управо и замишља као оваплоћење девојке умрле пре брака (С. Гребенарова, Р. Попов, 18–19). Међутим, без обзира на јужнословенски и чешки дијалекатски облик *власица*, њено би се име ипак тешко могло довести у ближу везу с именом словенског бога стоке *Велеса* (С. Гребенарова, Р. Попов, 18; такође *Moszyński, Piervotny zasiąg językow słowiańskich*: 132), већ је пре табуизирани назив од словенског **laska* „љубав, нежност“ (упор. у и.е. контексту лат. придев *lascivus* „похотан“) с јужнослов. секундарним суф. *-ица* (с мотивацијом одобривољавања опасне штеточине – ЭССЯ 14: **laska*), исто као и назив *невеста* у поменутом бугарском примеру. Из етнографског материјала се види да је поменути облик *власица* у вези с *власима* косе и *влатима* вуне (Гура 1997, 127), и дакле, такође као и мишеви, у сфери женске симболике.

²⁵ *Мифологический словарь*, в. *Сава*.

– јединствен у словенском свету (може се допунити и срп. потврдом *глушац* из Призрена, која према Речнику САНУ значи „младунче миша које још није прогледало“, што ареално употпуњује слику о распрострањености ове речи). Подстакнути њеним уникатним карактером, неки су је аутори протумачили као супстратно наслеђе од и.е. алтернативног назива за миша *gəlīs-, потврђеног у трачкој глоси ἄργιλος „миш“, староинд. *giri*, лат. *glīs*, *gliris* „пух, мрмот“ и алб. *gjer* „мрмот; веверица“. ²⁶ Међутим, како је показао Лешек Мошињски, ²⁷ *glušьсь је прасловенски облик од придева *gluxъ, којим се у словенским језицима иначе именује дивљи тетреб (*Tetrao urogallus* – нпр. срп. *глухан*). Ипак, његова претпоставка да је на југу од планине Балкан („там, gdje głuszców nigdy nie było“) ²⁸ овај назив за дивљег тетреба пренет на глодаре, подстакла је Антона Рафо да подсети на познату везу миша с тишином, која је ушла у фразеологизме типа енгл. *as quiet as a mouse*, нем. *still wie ein Mäuslein sein*, франц. *on ne l'entend pas plus qu'une souris*, који одговарају нашим „миран/тих као бубица“ и „не чује се ни мува“. ²⁹ Бубе и муве се овде појављују у истој улози као и мишеви, што се види и из општесловенског фразеологизма *имати бубице/муха у глави* „хировитост“ (упор. словеначко *muhasta je ko aprilsko vreme*) ³⁰ истоличног француском *avoir des rats dans la tête = avoir des caprices*. ³¹ Ова поменути веза мишева с тишином – као и глувоћом – има древне корене, како се јасно види из текста Драгане Мршевић посвећеног *Глувој недељи*, петој или трећој седмици ускршњег поста, пролећног пандана јесењем задушном култу мртвих. У Глувој недељи важе исте забране као и у време задушница, с тим што се овде изричито забрањује песма, музика и веселје, „да се не оглуви“, и такође избегавају женски кућни послови. Демони од којих се стрепи да могу нарушиоце забране казнити глувоћом, падавицом или нанети штету домаћинству управо су они „чије се животињске хипостазе појављују у ове пролећне дане и којима је празник намењен – змије, гуштери, даждевњаци, мишеви“. ³² Зато није случајно што се у словенским језицима и ови поменути гми-

²⁶ *Български етимологичен речник*, I, София 1971; О. Н. Трубачев 1993, 11.

²⁷ L. Moszyński 1981, 165–176.

²⁸ L. Moszyński 1984, 20.

²⁹ A. M. Raffo 1992; 1994.

³⁰ О. А. Терновская 1984, 118–130.

³¹ A. Dauzat – J. Dubois – H. Mitterand 1983 [rat].

³² Д. Мршевић-Радовић 1987, 175–176.

завци именују прасловенским придевом *glušъsъ: старочеш. *hluhý had* / *hlušec* „змија“ и срп. *глуваћ* „блатор, даждевњак“.

Беза ових хтонских створења са звуком и слухом објашњава се познатом склоношћу демона ка игри, песми и прављењу буке (упор. *дрекавац*). Звучне одлике најизразитије су, изгледа, баш код миша, који је у неким језицима управо назван „звиждач“.³³ Најпознатији су мрмоти, карактеристични по томе да звиждуком упозоравају једни друге на опасност, о чему сведоче *свизец*, назив за мрмота у Рјечнику ЈАЗУ, чешки *svišť*, пољски *świszc* и руски *сурок*, који има паралелу у руској речи *суром* „бука, галама“, и који, по Максу Фасмеру³⁴ стоји у вези с латинским називом за ровца *sorex*, *sōricis*, чије се основно значење види у истозначном грчком ὄραξ, ὄρακος, изведеним од глагола συρίζειν „бучати, звонити“. Од латинског потичу и данашњи италијански назив за пољског миша *sorcio* и француски назив за миша уопште *souris*.³⁵ Можда ово исто значење има и поменути староинд. назив за миша *giri*, у колико би се могао довести у везу с речју *gig* која, према *Санскритско-руском речнику* В. А. Кочергине (Москва 1987), значи „глас, говор, крик, песма“.

Насупрот овим „звиждачима“, балкански *глушац* је, како је показала Драгана Мршевић-Радовић, демонски „заглушивач“. Из његове магијско-митолошке улоге види се да је то онај који може да изазове губитак слуха. Попут соларних митолошких ликова, што могу да ослепе или чак спрже онога који их је видео, миш, који кроз рупе у земљи долази из „тамног вилајета“, може онога који га слуша да казни гробном тишином. Овај митолошки контекст се слаже и с етимологијом прасловенског придева *gluxъ који се своди на значења „празан, јалов, зачепљен“, као у фразеологизмима *скитати се као глува* [= јалова] *кучка*,³⁶ рус. *глухие болота*, *глухой лес*, пољ. *zamknięć na głuch*³⁷ који одговара нашем *затворити на мртво*. У митологији многих народа мишеви, исто као и птице, могу да буду оваплоћења душа умрлих, о чему сведоче народни називи Млечног пута у руском *Мышина тропинка* и литавском „Птичји пут“. Како је показао В. Чајкановић, тај се пут, којим Арханђел Михаило одводи душе на небо, код нас по њему назива *Ќумова слама*, а с литавским је називом у митолошкој ве-

³³ Д. Мршевић-Радовић 1987, 178.

³⁴ М. Фасмер 1987 [*сурок*].

³⁵ О. Pianigiani 1993 [*sorcio*].

³⁶ Д. Мршевић-Радовић 1987, 180.

³⁷ М. Wojtyła - Świerzowska 1991, 210-212.

зи мотив квоцања који на простртој слами о Бадњој вечери изводи домаћица с децом: што има очевидно за циљ да скупи душе на гозбу.³⁸ У томе митолошком садржају, по свему судећи, треба тражити и одговор на питање зашто се дивљи тетреб зове *глушац*, а на јужнословенском тлу и *дивљи петао*.³⁹

Осим на јужнословенском тлу, обредну заштиту од мишева на дан св. Нестора налазимо и на тлу Украјине (Гура: 411). Па ипак, остаје питање зашто се само на југу од планине Балкан миш назива *глушцем*, и није ли он ипак, ако не у лингвистичкој, онда у семантичкој вези с балканским супстратом. Овом ареалу припада и наш табуизирани назив *мали и големи поганци*, како се може видети из басме „да се распрате поганци“, коју је у Сврљишком Тимоку записао Јован Туцаков.⁴⁰ Важна је и чињеница да подаци о поменутом мишјем празнику Мишољдану потичу такође из источне Србије, што по речима Д. Мршевић-Радовић (1987: 175) показује да је у овим крајевима мишји култ боље сачуван. Одговор на постављено питање може се наћи у надахнутом тексту Владимира Топорова (1979) о имену и предисторији античких Муза. Позната је веза ових Аполонових пратиља са свим врстама уметности, а нарочито с поезијом, као што је познато да песнички занос и надахнуће имају ирационални печат. Због те своје особине песник је, по древном схватању, био изабран да чује и да пренесе поруку с „онога света“. Познат пример представља волшебни староруски „вѣщій Боянъ Велесовъ внукъ“, који кад хоћаше коме песму творити „растѣкашется *мыслию* по древу, сѣрымъ *вѣлкомъ* по земли, шизымъ *орломъ* подѣ облакы”.⁴¹ По општем мишљењу, ових девет кћери Зевса и Мнемосине у грчкој митологији су трачко-малоазијског порекла, баш као и мит о најчувенијем античком певачу Орфеју, сину трачког речног бога Еагра (или Аполона) и музе Калиопе. Као што на

³⁸ В. Чајкановић, 206-208.

³⁹ Као једна од најважнијих обредних животиња, петао садржи истовремено и соларну и хтонску симболику, а његов *глас* дели чисто и нечисто време ноћи, упор. обредни стих: „петли певају на земљи, а звона бију на небу...“ (Раденковић 1996: 117).

⁴⁰ Ј. Туцаков 1965, 42.

⁴¹ Слово о полку Игорову (са староруског превео М. Панић-Суреп), Београд 1979, 30. Његова чаробњачка, шаманска природа огледа се, можда, и у самом имену *Бојан* које показује превојну везу с глаголом *бајати* по типу *стајати* : *Стојан*, а нису искључена ни семантичка укрштања с алтајским језицима у којима ово име означава управо народног певача – Ј. Schütz 1968, 543-551.

данашњем Балкану имамо трагове Орфејевог мита (о чему сведочи песма *Краљевић Марко и вила* у којој Марков побратим војвода Милош страда у Мироч-планини – дакле опет у источној Србији – од стреле виле Равијојле – античке менаде – зато што је *нарушавао тишину* планине), тако и девет Муза налазимо у облику демонизованих „девет сестри Ерменки“ у бугарској басми против болести у бабинама, или руских „дванадцатъ лихорадок“, од којих свака појединачно, као контраст Музама, носи име неке болести или недостатка.⁴² Старији докласични карактер Муза, повезан с вилама савремених европских народа које својом песмом и игром могу да омађијају или одузму одговарајућа чула онеме који их види или чује, морао је такође бити у вези са старијом функцијом њиховог предводника Аполона Музагета (Ἀπόλλων Μουσαγέτης). Та је функција, како показује старија малоазијска традиција (која је, као што је познато, колевка Аполоновог митског лика), заштитна и исцељујућа. О томе сведочи поменути легендарни исцелитељ Асклепије, Аполонов син који представља функционално оваплоћење старијег Аполона Сминтеуса (Ἀπόλλων Σμινθεύς) „Аполона Мишјег“ (од грч. дијалекатског назива за миша σμίς, σμίνθος), чији је култ био поштован у области Троаде. Митско-поетски карактер Муза, као и позната осетљивост мишева на музику,⁴³ послужила је В. Топорову (1979: 65) да лик Аполона Музагета објасни као Аполона *Мишевода*, митског пандана фрулашу из Хамлина, а можда и светом Арханђелу *Душеводитељу*. Као што је познато, мотив избавитеља од мишева одликује и светог Саву који такође има чаробни „дудук“, мада га је у нашим причама искористио само да би у љутњи ударио њиме свога пса и претворио га тако у вука.

Име Муза – Μοῦσα – могло би по Топорову да буде такође дијалекатски назив за миша, који по своме дифтонгу основе μοῦσ- (насупрот грч. μῦς „миш“) има паралелу у имену античког средњобалканског племена Меза (Μοεσι /Μοισοί), по којима је добила име средњобалканска римска провинција Мезија од ушћа Саве у Дунав до Црног мора, а којима такође одговарају древни троадски Мизи (Μυσοί), чију везу с мишевима потврђује легенда о насељавању критских Теукра у Троади после открића да су им лукове и штитове изгризли мишеви, чиме је било потврђено пророчанство да треба да се зауставе тамо где их буду узнемирили мишеви.⁴⁴ Већ је античка традиција утврдила да

⁴² В. Н. Топоров 1979, 46.

⁴³ Која је, уосталом, ушла у фразеологизме типа франц. *la chat partit, les souris d a n s e n t* и нашег *кад мачка оде мишеви к о л о в о д е*.

су древни Хомерови Мизи, савезници Тројанаца, и загонетни Мези, које на Балкану откривају тек Римљани у доба свога освајања, били исти народ. О томе сведочи њихов помен у XIII певању *Илијаде*, у одломку у коме се приповеда како је Зевс после пада Троје извео преостале Тројанце до лађа, а сам окрете главу од Троје и одлута погледом до на крај географског видокруга хомерских Грка, у којем далеки и загонетни „коњодржни Трачани живе, Мижани, борци изблиза, и поносни још сви млекопије, и још Абији, праведни врло“. У овим загонетним „коњодржним“ и праведним људима, који се хране млеком (*ἰττεμολγοί, ἄβιοι, γαλακτοφάγοι*), још је Страбон видео Ските, који сав свој иметак возе на колима и живе од ситне стоке, млека и сира, док је назив „борци изблиза“ (*Μυσοί τ' ἀρχέμαχοι*) означавао народе који нису знали за оружје за гађање из даљине већ су се борили само прса у прса, што је, по речима Фануле Папазоглу, и за хомерске Грке представљало митску прошлост.⁴⁵ Као што се види, старији назив Меза био је такође *Μυσοί*, док би грчко-латински запис *Μοισοί/Moesi* по Владимиру Георгиеву указивао на дако-мезијско губљење старијег лабијализованог вокала *ῖ* (= грч. *υ*) преко дифтонга **ui*, који би се могао претпоставити као прелазна фаза и у настанку албанског облика *mi* „миш“ од индоевр. **mūs*, што би, по његовом мишљењу, био један од доказа дако-мезијског порекла албанског језика.⁴⁶

Већ су антички историчари претпоставили, а савремена историјска и археолошка проучавања потврдила, да су Мези припадали старијој фригијско-мезијској групи трачких племена и да представљају остатке најстаријег становништва североисточног Балкана, које је доласком млађе групе трачких племена било разбијено и потиснуто на периферију, чиме се и објашњава зашто се неки од ових древних малоазијских учесника тројанског рата – Мизи, Фригијци/Бриги и Дарданци – касније налазе на западном ободу трачке територије.⁴⁷ Судаћи према једином писменом споменику троадских Миза, натпису на мраморној плочи из Ујудука из IV–III в. пре н.е., њихов је језик био сродан фригијском,⁴⁸ што подупире и чињеница да се Фригија краља

⁴⁴ Топоров 1979, 75–82.

⁴⁵ Ф. Папазоглу 1969, 299–301, 351.

⁴⁶ V. Georgiev 1960, 9.

⁴⁷ Упор. Страбонов податак да су у давна легендарна времена Македонци и Мизи били једини већи народи северно од Грка – Ф. Папазоглу, 305, 311; М. Гарашанин 1988, 73.

Мидаса у академским изворима именовала *Mušku*, *Muški* и у коме историчари, идући за познатим тврдњама Херодота и Евдокса Книдског о фригијском пореклу Јермена, виде такође Прото-Јермене с јерменским множинским суфиксом -k' додатим на основу *mus-* (која се, по Георгиеву, налази и у грузијском називу за Јермене *so-m e x -i*).⁴⁹

На основу реченог, могуће је да је и поменути трачки назив за миша ἄργυλος, попут бугарско-македонског *глушица/глувица*, садржао нека изразита магијско-митолошка својства. Томе у прилог говорила би и сродна старомакедонска глоса ἄργυλλα са значењем „топло купатило“, којој је одавно нађена паралела у називу за подземни стан и ходник ἄργυλλα италских Кимераца. Изворни старобалкански карактер ових речи потврђује и данашњи румунски назив за укопану просторију *argeá* која лети служи за женске послове а зими као остава, којој се према Ећрему Чабеју може придружити и алб. *rrëgallë* „сутјеска, јаруга пуна одроњеног камења”,⁵⁰ а коју су, иначе, Ирина Калужска и Леонид Гиндин, имајући у виду пре свега албански дебарски облик *ragal*, забележен у изразу *ragala e qenit* „псећа кућица”, протумачили као славизам – од *рогаљ* „угао, кут” (по типу руског *собачий кут*).⁵¹ Значајна је, међутим, њихова напомена да овом кругу појмова припада и јужнослов. *котја која по своме називу представља остатак древних праисторијских земуница, које су се најдуже одржале баш у народној архитектури средње Европе.⁵² У вези са загонетним Кимерцима, који су у VIII в. пре н.е. нагостили будуће покрете северних народа према југоисточној Европи⁵³, значајан је податак на који је обратио пажњу М. Будимир да су се ови кимерски колонисти у Кампанији

⁴⁸ В. П. Нерознак 1978, 36–37.

⁴⁹ Ф. Папазоглу, 310; V. Georgiev 1960, 38-39; И. М. Дьяконов 1980, 361–365.

⁵⁰ Е. Чабеј 1986 [*rrëgallë*].

⁵¹ Л. А. Гиндин - И. А. Калужская 1984, 25–35.

⁵² Б. Гавела 1957. Таквог је порекла и назив *Земун* који је можда превод старобалканског Таурунума (М. Будимир 1931), док јужнослов. *котја представља, по тумачењу Велимира Михајловића (1969), са свих страна затворено, *скутано*, место с једном просторијом и за људе и за животиње.

⁵³ На основу врло различитих мишљења и етимолошких комбинација о њиховом имену и етничкој припадности (нпр. М. Будимир 1960, 7-34; В. Георгиев 1982, 5–6; А. И. Иванчик 1987; 1989; Г. Вукчевић 1992, 29-30), стиче се утисак да је, као и у случају неких каснијих степских народа, по среди назив различитог етничког садржаја, при чему, у овом контексту, пада у очи не само подударна вишезначност имена *Татара*, него и његово прожимање с грчким називом за подземље *τάρταρος* (Каримуллин 1989).

у својим подземним *аргилама* бавили мантиком и врацбинањем.⁵⁴ Подземна пребивалишта и ритуалне пећине у којима су саопштаване божанске поруке и вршена посвећивања у тајне исцељења и обредне иницијације добро су познати на источном Балкану. Од делфијског пророчишта, преко Асклепијевог епидеурског *Θόλος*-а у коме је бог исцелитељ лечио живе и васкрсавао мртве, до гетског бога или чаробњака Залмоксиса, познатог по своме мистичном васкрсењу после вишегодишњег скривања под земљом, чији је шаманистички култ, по речима Мирче Елиаде, био карактеристичан не само за Дако-Гете већ за читав карпато-балкански простор. У овом контексту, Елиаде је у поменутиим „праведним и коњодржним“ аскетама видео древну класу посвећених мистика и свештеника терапеута,⁵⁵ која се и данас препознаје у култу источносрбијанских русаља које око Духова могу да баце у екстатичну обузетост само жене из појединих, у ову тајну „посвећених“, породица.⁵⁶ И сам ритуални транс, који на источном Балкану постоји у виду анастенера, русаља и калушара, има аутохтоне старобалканске корене у Дионисовом култу, који, како је још Херодот записао, спада у ред оних богова које су Хелени наследили од древних Пелазга.⁵⁷

Паралелу описаном култу мишева на централном Балкану могао би да представља необичан податак о загонетној најезди жаба и мишева која је око 310. године пре н.е. натерала илирске Аутаријате да напусте Потарје и продру у данашњу Шумадију.⁵⁸ У помену тога катастрофичног догађаја (који се збио у крају у коме данас налазимо и *Жабљак* и *Ровце камене*) миш и жаба се појављују као симболични представници двеју основа, копненог и воденог света, какве их знамо из познатог Херодотовог описа „скитских дарова,, (IV, 131) и „Батрахомиомахије“ Аристофанове, у којој је узрок рата између жаба и мишева различито схватање ослонца.⁵⁹ Појава ове демонске представнице водене стихије, чије је име из табуистичких разлога у неким крајевима Босне замењено речју *баба*,⁶⁰ познате по разноврсној женској симболици⁶¹ и водећој

⁵⁴ М. Будимир 1954, 38.

⁵⁵ М. Eliade 1975, 60–61.

⁵⁶ Д. Антонијевић 1990, 183–187.

⁵⁷ Д. Антонијевић, *исто*; Херодот, Историја II/50.

⁵⁸ Ф. Папазоглу, 87.

⁵⁹ Тј. у амбивалентној природи жабе, у њеној припадности обема стихијама: жаба која је понела миша преко воде, пред опасношћу зарони под воду, а миш је, *оставиши без ослонца*, одмах потонуо (В. Н. Топоров 1982, 158).

улози у аграрним култовима изазивања кише,⁶² поткрепљује идеју о природној катастрофи на простору античких Илира *proprie dicti*, која је за последицу имала промену етничке слике античке Србије. Древни запис Хераклида са Лемба, како су „у Пеонији и Дарданији падале с неба жабе као киша ... тако да су људи морали да напусте своју домовину“ (Ф. Папазоглу, 87), има паралелу у савременим катастрофичним представама падања жаба с неба за време великог невремена,⁶³ о којима сведочи и познати фразеологизам *саставило се небо и земља*, које по својој тежини прелазе у надлежност божанске регулативе, какву представља управо географски близак митски мотив Савине борбе против мишева.

Могући старобалкански корени табуизације назива за миша на централном Балкану утицали су на то да се међу постојећим етимологијама племенског имена *Μυσοί/Μοισοί*, одредимо за тотемну етимологију „Мишеви“, зато што старија етимологија, заснована на тврдњи старогрчког писца Ксанта да лидијска реч *μυσός* значи „буква“, према чему би римска *Moesia* имала паралелу у данашњој *Шумадији* (нпр. М. Будимир 1929, 168; Н. Žuranić 1933, 99), не располаже овако значајним културноисторијским садржајем.⁶⁴

⁶⁰ Љ. Раденковић 1996, 159.

⁶¹ И разноврсној употреби у љубавним и брачним чинима (*Славянская мифология [жаба, лягушка]*).

⁶² Као што је нпр. убијање и сахрана жабе у словенским обредима изазивања кише и прекраћивања поплаве (Н. И. и С. М. Толстые 1978; Т. М. Судник, Т. В. Цивьян 1982, 143). Слична водећа улога жабе у аграрним култовима среће се у врло удаљеним културама, као што је нпр. мотив божанског пара жабе и јагуара у јужноамеричким индијанским културама, из чијих тела расту културне биљке (кукуруз и маниока) – Я. Е. Березкин, *Божество покровитель земледелия на изображениях мочика (Перу)*, Материјална култура и мифологија, Сборник Музеја антропологије и етнографије XXXVII, Ленинград 1981, 35–53.

⁶³ Какву је у сремском Прхову забележила Д. Мршевић-Радовић (1984, 105).

⁶⁴ Као и значајним лингвистичким потврдама коренске везе назива миша (*mūs-) с називима за муву и комарца (*mus-/*m(o)us-kā: лат. *musca*, грч. *μύα*, алб. *mizë* „комарац“, ствнем. *tucka* „комарац, мува“, лит. *musė*, стсл. *моуџа/мъшица* [Фасмер II, *мошка*; БЕР 4, *муха*], што би могло да указује на првобитно ономотопејско значење тога корена, потврђујући самим тим и описану везу мишева са звуком.

БИБЛИОГРАФИЈА

Антонијевић Д.

1990 *Ритуални транс* (Београд).

Будимир М.

1929 *Антички становници Војводине*, Гласник историјског друштва у Новом Саду II.

1931 *Taurinim – Zetun*, Гласник историјског друштва у Новом Саду 4, 187-193.

1954 *Questio de Neuris Cimmericisque*, Глас САН ССVII/2, 29–68.

1960 *De nominis serbici vestigiis classicis*, ЗФЛ 3, 7–34.

БЕР

1995 *Български етимологичен речник*, том IV [ред. В. И. Георгиев, И. Дуриданов], БАН София.

Вукчевић Г.

1992 *О порјеклу Илира* (Подгорица).

Гавела Б.

1957 *Specus subterranei i tuguria u preistorijskoj arhitekturi*, Зборник Филозофског факултета у Београду IV–1, 57–71.

Гамкрелидзе Т. В., Иванов В. В.

1984 *Индоевропейский язык и индоевропейцы* (Москва – Тбилиси).

Гарашанин М.

1988 *Настанак и порекло Илира*, Илири и Албанци (Београд).

Георгиев В.

1960 *Передвижение смычных согласных в армянском языке и вопросы этногенеза армян*, ВЯ 5.

1982 *Kimmerioi*, БалкЕ 1, 5–6.

Гиндин Л. А. – Калужская И. А.

1984 *О применении проспективного и ретроспективного анализа в исследовании лексики карпато-балканского региона*, Славянское и балканское языкознание. Язык в этнокультурном аспекте (Москва), 25–35.

Гура А. В.

1981 *Ласка (mustela nivalis) в славянских народных представлениях*, Славянский и балканский фольклор, Москва, 121–136.

1997 *Символика животных в славянской народной традиции*, „Индрик“ Москва.

- Дьяконов И. М.
1980 *Фригийский язык*, Древние языки Малой Азии (Москва), 357–377.
- Ђорђевић Т.
1958 *Природа у веровању и предању нашега народа*, СЕЗБ 71.
- Župančić N.
1933 *Značenje nekih starih geografskih i etničkih imena na Balkanskom poluostrvu*, Etnolog V, Ljubljana.
- Иванов В. В.
1979 *Чатал Гююк и Балканы. Проблемы этнических связей и культурных контактов*, Balcanica. Лингвистические исследования (Москва), 5-37.
- Иванчик А. И.
1987 *О киммерийцах Аристея Проконнесского*, Античная балканистика (Москва), 48-54.
1989 *L'ethnonyme Les Cimmériens*, БалкЕ 1, 5–17.
- Каримуллин А.
1989 *Татары: этнос и этноним* (Казань 1989).
- Мартине А.
1987 *Индоевропейски језик и Индоевропљани* (Нови Сад).
- Мартынов В. В.
1961 *К лингвистическому обоснованию гипотезы о висло-одерской прародине славян*, Вопросы языкознания 3.
- Мифологический словарь*
1990 Москва (отв. ред. Э. М. Мелетинский).
- Михајловић В.
1969 *Заметки по этимологии сербохорв. строительных терминов – к у ћ а*, Этимология 1968.
- Мршевић-Радовић Д.
1984 *Етимологија фразеолошке јединице и лексикографска пракса*, Лексикографија и лексикологија. Зборник радова (Матица српска, Нови Сад), 103-108.
1987 *Из српскохрватске фразеологије: „Глува недеља“*, НССВД 17, 173–180.
1988 *Згнати у рог*, НССВД 18/2, 493-499.
- Недельковић М.
1994 *Календар српских народних обичаја и веровања за просту 1995. годину* (Ваљево).
- Нерознак В. П.
1978 *Палеобалканские языки* (Москва).
- Папазоглу Ф.
1969 *Средњобалканска племена у предримско доба* (Сарајево).

Попов Р.

1994 *В подземния свят на къртица*, Етнографски проблеми на народната духовна култура, том 3 (Етнографски институт при БАН, София), 173–193.

Раденковић Љ.

1996 *Симболика света у народној магији Јужних Словена* (Ниш).

2001 *Свети Сава у народном предању*, Култ светих на Балкану. Универзитет у Крагујевцу, Лицеум 5, 89–106.

Славянская мифология

1995 *Славянская мифология. Энциклопедический словарь Института славяноведения и балканистики* (Москва 1995).

Српски митолошки речник

1970 (Београд, аутори Ш. Кулишић, П. Ж. Петровић, Н. Пантелић).

Т. М. Судник, Т. В. Цивьян

1982 *О мифологии лягушки, (балто-балканские данные)*, Балто-славянские исследования 1981, Институт славяноведения и балканистики, Москва 1982, 137–152.

Терновская О. А.

1984 *Ведовство у славян. II (мухи в голове)*, Славянское и балканское языкознание (Москва), 118- 130.

Толстой Н. И., Толстой С. М.

1978 *К реконструкции древнеславянской духовной культуры*, Славянское языкознание. VIII Международный съезд славистов. Москва, 364–385.

1985 *Забелешке из словенског паганства. Заштита од града у Драгачеву и другим српским зонама* (2), Повелѝа 2-3 (Краљево), 3–12.

Топоров В. Н.

1975 *К объяснений некоторых славянских слов мифологического характера в связи с возможными древними ближневосточными параллелями*, Славянское и балканское языкознание. Проблемы интерференции и языковых контактов (Москва), 3–49.

1979 *Моѝбаи 'музы': соображения об имени и предыстории образа*, Славянское и балканское языкознание. Античная балканистика и сравнительная грамматика (Москва), 29-86.

1982 *Др.-греч. βάρραχος и др. (заметка на полях)*, Балто-славянские исследования 1981, Институт славяноведения и балканистики, Москва 1982, 155–162.

Трубачев О. Н.

1993 *Древние славяне на Дунае*, Славянское языкознание XI (Москва), 3–21.

Туцаков Ј.

1965 *Психосугестивни елементи у народној медицини Сврљичког Тимока* (Београд).

- Ђоровић В.
1927 *Свети Сава у народном предању* (Београд).
- Успенский Б. А.
1982 *Филологические разыскания в области славянских древностей. Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского* (Москва).
- Фасмер М.
1987 *Этимологический словарь русского языка* (Москва).
- Чажкановић В.
1973 *Мит и религија у Срба* (Београд).
- Çabej E.
1986 *Studime etimologjike në fushë të shqipës. Studime gjuhësore II* (Prishtinë).
- Dauzat A. – Dubois J. – Mitterand H.
1983 *Nouveau dictionnaire étymologique et historique de la langue française* (Librairie Larousse, Paris).
- Eliade M.
1975 *Da Zalmoxis a Gengis-Khan* (Roma).
- Fraenkel E.
1962 *Litauisches etymologisches Wörterbuch* (Heidelberg).
- Georgiev V.
1960 *Albanisch, Dakisch-Mysisch und Rumänisch. Die Herkunft der Albaner*, БалкЕ II, 1–19.
- Gimbutas M.
1982 *The goddesses and gods of Old Europe 6500-3500 B.C. Myths and cult images* (London).
- Grebenarova S., Popov R.
1995 *The custom of 'mouse wedding' among the Bulgarian people*, Ethnologia balcanica (Ethnographic institute, Sofia), 7–20.
- Moszyński L.
1981 *Zagadnienie leksykalizacji formacji słowotwórczych '*němīci' i '*glušīci'*, Studia z filologii polskiej i słowiańskiej XX, 165–176.
1984 *Bulg. g l u š e c 'mus, rattus' – starobalkanizm, pożyczka grecka czy wyr-az słowiański?*, Slawistyka 4 (Gdańsk), 165-176.
- Pianigiani O.
1993 *Vocabolario etimologico della lingua italiana* (Genova).
- Raffo A. M.
1992 *Il 'sordo' che ci sente*, Europa orientalis 11/2 (Salerno), 357–358.
1994 *Ancora sul topo 'sordo'*, Europa orientalis 13/1, 309–314.

Schütz J.

1968 *Věščí Bojane, Velesovi vřnuče*, Slavistische Studien zum VI. Internationalen Slavistenkongreß in Prag (München), 543–551.

Wojtyła-Świerzowska M.

1991 *Dlaczego głuchy nie słuszy? Rozważania o etymologii psl. g l u c h ů*, JФ XLVII.

ON TABOOIZATION OF MOUSE NAME IN CENTRAL BALKANS

Summary

Ritual acts aimed at protection from mice are known in practically all cultures, and in certain areas, that could be to a larger extent in danger of the rodent pest, a more extensive presence of ‘mice rites’ may be expected. One of such zones is the central Balkans, where obvious evidence on a more expressive cult role of a mouse is present – the existence of particular mouse holidays and the tabooization of the mouse name, which could point to the cult having deeper, ancient Balkan roots.