



ГОРА БОЖУРОВА
(БИЉНИ СВЕТ У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ КУЛТУРИ СЛОВЕНА)

ГОРА ПИОНОВАЯ
(РАСТЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ СЛАВЯН)

PEONY MOUNTAIN
(PLANTS AND HERBS IN THE TRADITIONAL SLAVIC CULTURE)

Уредила Зоја Карановић

ГОРА БОЖУРОВА

(БИЉНИ СВЕТ У ТРАДИЦИОНАЛНОЈ КУЛТУРИ СЛОВЕНА)

ГОРА ПИОНОВАЯ

(РАСТЕНИЯ В ТРАДИЦИОННОЙ КУЛЬТУРЕ СЛАВЯН)

PEONY MOUNTAIN

(PLANTS AND HERBS IN THE TRADITIONAL SLAVIC CULTURE)

Уредник: Зоја Карановић

2017.



УНИВЕРЗИТЕТСКА БИБЛИОТЕКА
„СВЕТОЗАР МАРКОВИЋ“
БЕОГРАД

Удружење фолклориста Србије
Универзитетска библиотека „Светозар Марковић”, Београд

За издавача/ Для издателя/ For the publisher: Бошко Сувајџић
Александар Јерков

Уредник/ Редактор/ Editor: Зоја Карановић

Рецензенти/ Рецензенты/ Reviewers: Нада Милошевић Ђорђевић
Gabriella Schubert
Sergejus Temčinas
Драгана Мршевић Радовић

Штампа: Штампарија „Фелтон”, Нови Сад
Тираж: 200
ISBN: 978-86-7301-095-3
Београд, 2017.

CIP - Каталогизација у публикацији - Народна библиотека Србије, Београд

398(=16):582(082)
821.16.09:398(082)

ГОРА божурова : (биљни свет у традиционалној култури Словена) = Гора
пионовая : (растения в традиционной культуре Славян) = Reony
Mountain : (plants and herbs in the traditional Slavic culture) / [уредник
Зоја Карановић]. - Београд : Универзитетска библиотека “Светозар
Марковић”
: Удружење фолклориста Србије, 2017 (Нови Сад : Фелтон). - 297 стр. ; 24 cm

Текстови на срп., енгл. и рус. језику. - Тираж 200. - Стр. 298: Напомена /
Зоја Карановић. - Белешке о ауторима: стр. 294-297. - Напомене и
библиографске референце уз текст. - Summaries.

ISBN 978-86-7301-095-3 (УБСМ)

1. Ур. ств. насл. 2. Карановић, Зоја, 1949 - [уредник] [аутор додатног текста]
а) Биљке - Етнолошки аспект - Словени - Зборници б) Словенска народна
књижевност - Мотиви - Биљке - Зборници
COBISS.SR-ID 252983820

Свака болест има своју траву, само од смрти нема траве. Али ко ће за све траве знати, која коју болест вида. Један Бог на небу зна све и сва! Него у меду има свакојакије трава, пчеле носе мед из свакојака цвијећа.

Зато се мед узимље за лијек скоро од сваке болести.

Па ваљда те је у меду и она трава која мени помоћи може.

(Н. Беговић, Живот Срба граничара, према Београд: Просвета 1986, од Ђуре Грубора из Тоболића)

НАПОМЕНА О АУТОРСКОМ ПРАВУ:

Ниједан део ове публикације не може се прештамповати, репродуковати или употребити у било ком облику без писменог одобрења аутора као носиоца ауторског права.

Гора божурова
(биљни свет у традиционалној култури Словена)
Гора пионовая
(растения в традиционной культуре Славян)
Peony Mountain
(plants and herbs in traditional Slavic cultures)

Уредник/ Редактор/ Editor:
Зоја Карановић

САДРЖАЈ/ СОДЕРЖАНИЕ/ CONTENTS

Snežana D. Samardžija	
<i>The most beautiful flower. The symbolism of wheat in Serbian oral poetry and prose</i>	9
Снежана Д. Самарџија	
<i>Најлепши цвет.</i>	
<i>Симболика жита у српској усменој поезији и прози</i>	24
Ana V. Vukmanović	
<i>The tree-sign in oral lyrics: fragments of a mythopoetic picture of the world</i>	25
Ана В. Вукмановић	
<i>Дрво знак у усменој лирици:</i>	
<i>фрагменти митопоетске слике света</i>	37
Оксана Олеговна Микитенко	
<i>Растительная символика в украинских и южнославянских похоронных плачах: к этнопоетике фольклорного текста</i>	39
Oksana Olegovna Mikitenko	
<i>Floral symbolism in Ukrainian and South Slavic funeral laments: toward an ethnopoetics of folklore texts</i>	55
Зoja С. Карановић	
<i>Љубавне чини биљем у српској народној поезији, рефлекс магије</i>	57
Zoja S. Karanović	
<i>Casting love spells with plants in Serbian folk poetry, a reflection of magic rituals</i>	75
Татјана Василевна Володина	
<i>Растения в магической медицине и заговорах белорусов</i>	77
Tatjana Vasiljevna Volodina	
<i>Herbs and plants in charms and magical healing among the Belarusians</i>	86
Sophie J. Hodorowicz Knab	
<i>A brief history of plants and herbs in Polish customs, traditions and folk medicine</i>	87

Софија Ј. Ходорвич Кнаб	
<i>Преглед историје коришћења биља у традицији, обичајима, и народној медицини Пољака.....</i>	<i>96</i>
Валерия Борисовна Коласова	
<i>“Медвежьи” травы в славянской народной ботанике.....</i>	<i>97</i>
Valerija Borisovna Kolasova	
<i>“Bear” plants in Slavonic folk botany.....</i>	<i>109</i>
Бојан Јовановић	
<i>Леска у свету природе и културе.....</i>	<i>111</i>
Bojan Jovanović	
<i>Hazelnut tree in the world of nature and culture.....</i>	<i>116</i>
Маја Р. Калезић	
<i>Да ли је кађун лек или отров.....</i>	<i>117</i>
Maja R. Kalezić	
<i>Kaćun: remedium or poison.....</i>	<i>126</i>
Мирјана Д. Стефановић	
<i>Дуд у српској култури</i>	<i>129</i>
Mirjana D. Stefanović	
<i>Der maulbeerbaum zwischen einem unglücklichen baum und einer süßen frucht.....</i>	<i>139</i>
Гордана Р. Штасни	
<i>Prototypical plants in Serbian culture</i>	<i>141</i>
Gordana R. Štasni	
<i>Прототипичне биљке у српској култури.....</i>	<i>152</i>
Радивој Ђ. Радић	
<i>Како узгајати артичоку (из византијске пољопривредне енциклопедије X века)</i>	<i>153</i>
Radivoj Đ. Radić	
<i>How to grow artichoke (from the Byzantine Agricultural Encyclopedia from the 10th century).....</i>	<i>160</i>
Снежана М. Божанић	
<i>О гајењу проса у Србији XIV - XV века</i>	<i>161</i>
Snežana M. Božanić	
<i>On growing millet in Serbia in the 14th and 15th centuries.....</i>	<i>176</i>

Александра Б. Ипполитова	
<i>Числа в русских рукописных травниках XVII века</i>	177
Александра Б. Ипполитова	
<i>Бројеви у руским рукописним травницима XVII века</i>	182
Неделько В. Радосављевић	
<i>Рудничка лекаруша</i>	183
Nedeljko V. Radosavljević	
<i>Medical recipe book (Рудничка лекаруша) from Rudnik's</i> <i>Annunciation Monastery (Blagoveštenje rudničko)</i>	198
Светлана М. Ћирковић	
<i>Лековито биље као елемент традицијске културе у околини</i> <i>Књажевца</i>	199
Svetlana M. Ćirković	
<i>Medicinal plants as an element of traditional culture</i> <i>in the vicinity of Knjaževac</i>	210
Биљана Љ. Сикимић	
<i>Увод у етномиколошка истраживања Заплања и Тимока</i>	211
Biljana Lj. Sikimić	
<i>Introduction to ethnomycological research of Zaplanje and Timok</i> <i>regions</i>	226
Natalia Khanenko-Friesen, Jennifer Fedun	
<i>Ukrainian foraging in Western Canada: Practices in ethnobotany</i> <i>of East Central Saskatchewan</i>	227
Наталија Ханенко-Фризен, Џенифер Федун	
<i>Украјински сакупљачи биљне хране у западној Канади:</i> <i>Етноботаника централно-источног Саскачуена</i>	243
Саша Кнежевић	
<i>Симболика биљног и животињског свијета у приповијеткама</i> <i>Иве Андрића</i>	245
Saša Knežević	
<i>Symbolism of herbal and animal world in Ivo Andrić's short</i> <i>stories</i>	254

Прилози/ Приложения/ Appendix

Зоја С. Карановић	
<i>Не сечем јабуку, већ срце [Јованово]</i>	
<i>(љубавна врачанја биљем)</i>	<i>259</i>
Zoja S. Karanović	
<i>I am not cutting an apple, but a heart [of Jovan]</i>	
<i>(casting love spells with herbs)</i>	<i>280</i>
Данијела М. Поповић Николић	
<i>Биље као тема теренских разговора о традицијској култури у</i>	
<i>Заплању</i>	<i>281</i>
Danijela M. Popović Nikolić	
<i>Herbs as a topic of interviews about traditional culture during field</i>	
<i>work in Zaplanje region</i>	<i>295</i>
Белешке о ауторима/ Сведения об авторах/ About the authors ..	296
Напомене/ Примечания/ Notes	300

Snežana D. Samardžija
University of Belgrade
Faculty of Philology
markosoft91@gmail.com

УДК: 821.163.41.09:398
398.19/.33(=163.41)

THE MOST BEAUTIFUL FLOWER. THE SYMBOLISM OF WHEAT IN SERBIAN FOLK POETRY AND PROSE*

The grains used as food, descriptions of how they are grown and used, and the rich symbolism which surrounds them, are a prominent feature in Serbian folklore traditions, folk poetry and narratives. Wheat has an important function in the cults of fertility, of the dead and of agriculture, linking man's place in this world and the next. Within the texts, the ritual status of wheat may also sometimes be neutralised, reduced to realistic sequences of reality, criticism of human faults and of social relationships. This paper sheds light on the role of genre norms in the choice of symbols and the way in which their meaning is formed.

Key words: grains, symbol, oral genres, ethnographic underpinning of social and historical realia.

I The last sheaf of wheat

Although for centuries it is men who have held the position of honour in the hierarchy of the gods, the state and the family, the cyclical rhythm of giving birth and dying, sowing and harvesting has always been related to the female. This female involvement in the cyclical world can be seen in the naming of the last sheaf as the Wheat-mother, and also the Great Mother, Queen, Old Woman, Old Mother, Old Man, Old Wife and Old Witch (Frejzer 1992: 81-87). Alternatively, the productive power of grains is sometimes also personified as a bride and the bridegroom, or, to put it differently, the spirit of the grain is represented through a binary concept, both human and a sheaf (Frejzer 1992: 93-94, 84), though the human can be replaced in this binary by many different animals and birds (Frejzer 1992: 155).

This symbolic organisation can be seen in a ritual practice of the Serbs related to the harvest, where the last sheaf harvested is adorned with flowers and bound with red thread. It is called a *bride* or *God's beard*, and is woven by "particularly joyful girls" (Trojanović 1983: 20). These last sheaves are thus decorated and placed in the middle of a field, or woven into a garland so that a

* This paper is the fruit of research undertaken as part of the project *Српско усмено стваралаштво у интеркултурном коду (Serbian Folklore in the Intercultural Code)* at the Institute for Literature and Art in Belgrade. The project is supported by the Serbian Ministry of Education, Science and Technological Development.

specially chosen female harvester can put it on her head and take it home, or, alternatively in some localities, the sheaves are taken to the church. The custom, the harvester and the grains have a pronouncedly sacral status, and the God's beard/wheat garland bears the status of a sacral offering (Trojanović 1983: 23, 201).

II O, that grain of wheat

Remnants of ancient civilizations which have been uncovered have demonstrated that from very early times, offerings of wheat were left at the foundations of temples, palaces and houses. Whatever the deity these were intended for, the function remains the same: the purpose of the grains was to secure prosperity and numerous offspring for the offerer. Such hopes are expressed in the same way in many national traditions, even when the archaic core is concealed under layers of more recent culture. In Serbia, too, wheat has been found in ruins to the north-east of Žiča monastery, and millet has been found in the medieval town Soko, and in Svrlijig (Trojanović 1983: 62).

The ambivalent symbolism and cult functions of wheat are also present in what Van Gennep terms the "sympathetic and contagious rites of passage", regardless of whether these are related to the religious beliefs of individuals and families or to cosmic rhythms (Van Gennep 2005: 6-17). At Serbian weddings, the bride and the groom are showered with wheat or the bride throws wheat onto the members of the household (Karadžić 1969: 113; Karanović 2010: 204), and at Serbian funerals, wheat boiled in a special way is served. Wheat is baked to make daily bread, some ritual breads and cakes, and boiled to make wheatmeal for the family holiday *slava* and for ceremonies devoted to the dead. The first guest to enter a home on Christmas Day is also showered with wheat¹, to secure God's and the family's ancestors' blessing for the household and a successful new year. This rich semantic potential of wheat is further enriched by Christ's parables about the reaper², as well as by the symbolism of the wafer in Christian rites.

In this way and in others, Christianity has enriched the meaning of ancient symbols. However, the older layers of tradition have survived in rituals, magic and stylized oral forms. In the following epic poem (Karadžić 1988a: 47°, 50/2°), the symbolism of wheat is reinforced by the intonation of a curse:

Од руке му ништа не родило!

Рујно вино ни шеница бела.

May he never grow anything!

Red wine nor white wheat.

In one verse legend, saints punish people for their sins by not letting them grow wine and wheat (Karadžić 1988: 1°, 2°). Although the context of the

1 Дајте жито да га поспемо (као полажајника ...)/ Give us wheat to shower the guest (Karadžić 1988: 823°)

2 Holy Bible: Matthew: 13, 4-9; Mark: 4, 3-9; Luke: 8, 5-8.

following ritual song (Karadžić 1975: 160°) is different, the blessing is based on the same meaning of these symbols:

У овога дома
Добра домаћина (...)
Жито као злато
In this good host's home (...)
The wheat is like gold

In another verse, when a girl responds to a boy's affections, she invokes abundance, and the parallelism she uses to express her wishes draws attention to the analogy between wheat and the girl (Karadžić 1975: 529°; 530°):

Родила му бјелица пшеница!
А ја, мајко, до године сина!
May white wheat grow for him!
And may I, mother, grow a son!

Formerly, harvests were accompanied with songs that combined mythological and romantic elements and represented the spaces, objects and workers involved in the work. While ploughing and mowing were male jobs (Karanović 1996: 150°, 152°), females (which could, in the songs, be girls of this world or mythical creatures) had a special role in the harvest (Karanović 1996: 169°):

Жетву жела вила и девојка
Вила жање, а девојка веже
A vila and a girl harvest wheat
The vila reaps the crop, and the girl ties the sheaves together.

At the end of this song the girl expresses her wish for a harmonious marriage. She asks the *vila* to give her the plant that will endear her to her beloved and his kin.

A male perspective is also present in this song: the cloak of the night and the boy's passion hint at the hardworking girl's future, that she will be proposed to (Karanović 1996: 169°):

Месечина греје, ој, месечина греје,
Море Ђорђе хоће девојку да проси.
The moonlight is warm, o, the moonlight is warm,
Djordje wants to propose to the girl.

A mother can also acquire the role of mediator in the phases of initiation, as in the following example where the mother wakes her son up so that he can catch the girl (Karanović 1996: 166°):

Ево ти прође ђевојка

Сребрним српом у руке
Да жњеве твоју шеницу.
There goes a girl
With a silver sickle
To harvest your wheat.

The following lyrical form is also striking (Karadžić 1975: 253°):

Жетву жела лепота девојка
Златном руком и сребрним српом.
A beautiful girl harvested a harvest
With her golden hand and a silver sickle.

In these verses, metaphor and metonymy are used to liken the hand of a marriageable virgin girl to the colour of ripe ears of wheat, and the verse discretely links the magic of touch to the notion of fertility. The meaning encompasses solar and lunar symbolism (the glitter of gold and silver), the harmony between humankind and nature (a field of wheat and a girl) and between the living and the inanimate (hand and handicraft). When the attributes are replaced (golden → right hand), the ritual, mythical and magical nuances disappear (Karadžić 1975: 635°):

Полегла ја бјелица шеница [...]
Жнијева је Копчића робиња
Десном руком, сребрнијем српом.
White wheat has fallen down [...]
Kopčić's slave girl harvests it
With her right hand, with a silver sickle.

The slave girl who is also a harvester in this song has a special role – she is a go-between in the love affair between a young man and her mistress, a married woman. She first praises the beauty of her mistress to the young man, and then relates to her mistress how handsome the young man is. This context of the harvest and burgeoning nature inspires passion and romantic longing.

Hard work and summer heat awaken the senses, so harvest songs also speak of special rewards offered to the fastest and best harvesters (Karadžić 1975: 247°):

Вода ладна, а девојка млада
Cold water, and a young girl

A harvest-time contest between a young man and a girl subtly suggests erotic symbolism (Karadžić 1975: 245°):

Момак веже двадест и три снопа,
А девојка двадест и четири...

The boy ties twenty three sheaves
The girl ties twenty four...

Another remainder of orgiastic festivities is the custom of harvesters playing a game of “straw catching” after they finish their work. According to Karadžić, this game is played by a young man and a girl, who try each to catch an end of the same straw. If they succeed, they are expected to kiss, and this is also expressed in a song sung on this occasion (Karadžić 1975: 254°).

Women harvesters are directly associated with the notion of fertility, and the analogy between ripening grain and the suitable time for marrying is drawn in the following conversation between a girl and a grain (Karadžić 1975: 160°):

Ђевојка је јечам жито клела:
Јечам жито, у Бога љепота!
Ја те жела, а ја те не јела!
Сватовски те коњи позобали!
The girl cursed a barley-grain:
Barley-grain, you are God’s beauty!
I harvest you, but do not eat you!
Wedding horses eat you all!

The meaning of these symbols is best expressed in the following advice given to a bride (Karadžić 1975: 530°):

Ој ти зрно шенично!
Ти не буди језично,
Па ћеш бити честито:
Ако л’ будеш језично,
Нећеш бити честито.
O, grain of wheat!
Do not talk too much,
If you want to be respectable:
If you do talk too much,
You will not be respectable.

In the following verses, the imagery of wheat is used to illustrate the fact that living is sometimes hard, and an inharmonious relationship is evident from the sickly paleness of the bride’s skin (Karanović 1996: 175°):

Него ми је зла свекрва
Вазда жнејем бело жито
У пол ноћи воду носим.
But my mother-in-law is evil
I harvest white wheat all day long
Fetch water in the middle of the night.

Wheat serves a wide range of functions in lyrical genres; it can be mentioned as an indirect expression of feelings or in a description of a landscape, as a segment of a ritual or an expression of desire. In the verses in which it appears, there may be a more or less marked reference to the conditions for the fulfilment of the destiny of an individual or a group. One example is marriage, which is extremely important within patriarchal societies, and especially for women within these societies, as their life depends on it. In the following verse, a girl promises her horse that she will give it wheat because she has received the good news that she will soon marry (Karadžić 1975: 408°):

Ранићу те бјелицом шеницом
И појити црвенијем вином.
I will give you white wheat to eat
And red wine to drink.

III The most beautiful flower

The motif of flowers arguing about which is the most beautiful and has the nicest scent is quite common in the folklores of Slavic peoples (Civ'jan 2008: 221-227). In one Serbian song, a rose counters a violet's boastful claims (Karadžić 1975: 321°) in the following way:

Ал'јој ружа говорила:
„Истина је љубичице
Да си цв'јет над цвјетовима
Ал' би јошт и љепша била
Да ти није мала мана
Што је теби крива глава”.
But the rose answered:
“Violet, it's true,
no other flower is lovelier than you
And you would be even lovelier
if it wasn't for this small fault:
that you hang your head”.

In the verses below, several concepts compete for the attribute ‘the most beautiful’: lemon, quince, apple, meadow, wheat, wine and a girl (Karadžić 1975: 619°, 620°; Krstić 1984: 171, G 4, 15). However, a young man claims ownership of all the competitors (Karadžić 1975: 620°):

Данас нема ништа љепше од мене,
Ја ћу обрат' жути лимун на мору,
И отрешћу зеленику јабуку,
Покосићу некошену ливаду,
Пожњети ћу нежњевену вшеницу,
И обљубит' нељубљену ђевојку.

There is nothing more beautiful than me today,
 I shall pick yellow lemons by the sea,
 And shake green apples down from the tree,
 And mow an unmown meadow,
 And harvest unharvested wheat,
 And kiss a girl who has never been kissed.

In a different type of competition, there is a fairytale where a tsar tests his daughters-in-law by asking them to bring him the most beautiful flower (Samardžija 1995: 30°, 216). Testing the cleverness of a bride is often central to folk tales (Karadžić 1988: 25°), and the selection of the most beautiful flower is related to the fairytale model of the birth of a miraculous child, illustrating a mixture of motifs, forms and layers of tradition. The same task is set to each of the daughters-in-law, and the tsar's decision about which son to leave the tsardom to will be based on the results of the contest. The oldest son's wife chooses the rose hip and the middle son's wife chooses a carnation³. The wisest, youngest bride is different from the other characters. She was born as a result of God's mercy, the praying for many years by an old married couple, and she has no human form⁴. What the couple finally got was a frog daughter⁵, who shows her abilities when she grows old enough to marry. This is when she charms the tsar's son with a song, and the desire she awakens in him is so strong that he proposes to her without a second thought.

The representation of the frog in this story is in harmony with the typical representation of this creature in Slavic folklore, where romantic and marital symbolism are attributed to the amphibian. The human soul can also present in frog form – and not only the souls of the deceased, but also of those who are about to be born (Gura 2005: 283). According to some beliefs, a frog on earth is a *vila* underground (Čajkanović 1985: 197). By choosing wheat as the most beautiful flower, the frog also transforms itself – into a young woman or a *vila*, a clever bride and a tsarina. The life path of this frog seems to symbolize the rhythm of the seasons. With light and solar attributes (sun dresses and white roosters), this character can be understood as a “hypostasis of a female demon” (Čajkanović 1985: 197). Continuing in the same logic, the stylization could lead toward the ancient, forgotten female deity of vegetation, fertility and the spirit of wheat.

3 For more about rose hip and carnation see: Sofrić 1990: 220; Čajkanović 1985: 128-129, 251-252.

4 A miraculously conceived son (snake, mouse, hedgehog, AT 433, AT 425: Čajkanović 1927: 35°, 512-513; Samardžija 1995: 216), daughter (basil, AT 407; Karadžić 1988II: 16°); girl from an orange / apple (AT 408, Čajkanović 1927: 33°, 511). In a small cycle of Serbian fairytales about the frog-bride, the tasks are solved by miraculous helpers, which are the frog's brother or mother (Karadžić 1988: 209-211, 587-589; Čajkanović 1927: 41°).

5 Jovanović, Ćorović and Polivka have expressed doubts in the authenticity of Krasić's record whereas Bubalo has defended Krasić's reputation (Samardžija: 2006: 352-363). Krasić's variant is analysed here because of the “characteristic” details (Popović 1906: 119-120; Čajkanović 1929: 71°).

IV Whose wheat?

The relation between female characters and grains can also be seen in other types of narrative. A *vila* guards her husband's wheat fields from bad weather (Čajkanović 1927: 40°; Milošević-Djordjević 1971: 58). This kind of protection is usually provided by a *zduhac*, a man or animal with demonic power which it uses to fight against the elements (Zečević 1981: 148-153).

In one fairytale, the character of an unfortunate brother can become rich only after he says that everything he has acquired belongs to his brother's daughter. In this fairytale, the last temptation comes in the epilogue – when a traveller asks who that beautiful wheat belongs to, and the unfortunate brother makes a mistake, and says (Karadžić 1988: 13°):

– Mine.

As soon as he says it, the wheat goes on fire, and upon seeing it, the man runs after the traveller:

– Wait, man, it is not mine, it belongs to my brother's daughter.

The fire disappears right away...

Cinderella also goes through an initiation test, when the stepmother spills millet around the house and tells her to collect it (Karadžić 1988: 32°). The episode serves to test the girl, but the spilling and mixing of grains is also a segment within other narrative models. In another fairytale, the stepdaughter looks for a spindle and goes to the underworld through a hole. Once there, the Sun's mother "gives her a seed of every grain and a grain of salt", so she can make dinner for her son the Sun (Čajkanović 1927: 461). The circumstances surrounding the preparation of the meal are associative of a meal called *varica* – which is a meal made of several types of grain cooked together, and which is made on the eve of St Barbara's Day⁶ (Karadžić 1986: 100).

The magical powers of grains are also related to the notion of parthenogenesis. A grain (of pepper, wheat, rice, broad-bean, bean or a pearl) can symbolize a seed, fruit, germ and conception. It can be used in fertility magic, medicine and fortune telling, and can also be served at meals for the repose of the soul, on holidays and in rituals. In one Serbian story, when a woman wears seeds – pepper seeds, wheat or rice – in her belt, she bears a minuscule son of miraculous strength (Čajkanović 1927: 11). His rapid growth and dramatic exploits make him similar to epic heroes with miraculous marks (Zmaj Ognjeni/Fiery Dragon, Sekula), however, unlike these heroes whose narrative form is the epic, variants about Pepperboy are in the form of a fairytale or a short story (AT 300, 301, 700).

Etiological and other legends say that wheat is one of God's oldest gifts

⁶ St Barbara's Day is a Christian holiday celebrated on December 17 in the Gregorian calendar. Both the holiday and the meal made of various types of grains are named after the same saint (Nedeljković 1990: 45-46).

(Djordjević, 1988: 473, 355°). This understanding is international, as authors such as Sofrić and Samardžija show in the examples they quote: old peoples believed wheat to be a gift from God or Heaven (Sofrić 1990: 185) and that in ancient times wheat and flour fell from the sky, instead of rain and snow (Samardžija 2009: 28°). And that all this was lost because people arrogantly trod on the wheat and made glue from the flour.

The notion of a golden age of humankind, when everything was of gigantic proportions, is present in citations from authors such as Čajkanović and Djordjević, who speak of “a wheat grain containing a litre” (Čajkanović 1927: 89) and being as “big as a pear” (Djordjević 1988: 357).

The dual principle of the fight between God and the devil, progress and disappearance may also be expressed in the destiny of wheat. For example, in one story, the devil endangers the survival of humankind by burning wheat, and thereby causing universal sorrow. The Mother of God takes pity on the people and

came down from the sky to extinguish the fire; she took hold of an ear of wheat and the fire stopped. But the ear she held remained the size it was when she placed her hand on it (Stojanović 1901: 136).

Thus, it is a woman’s hand that gives the ear of wheat its final shape, even though, according to Christian beliefs, grains are generally seen as being the domain of male saints.

V Elisha plants a pearl

The agrarian calendar is structured around the times for sowing specific types of grain⁷, and this agricultural work is reflected in the church calendar too, as is shown in the following verses (Karadžić 1987: 1868°):

Јелисије просо сије,
Иде Виде да обиде.
Elisha is sowing millet,
Vitus is checking him⁸.

The description of wheat in the following rhyme further attests to a sacral image of a sower (Novaković 1877: 52-53):

Јелисије бисер сије
Да не би бисера
Битиса по села

⁷ Wheat is planted around the Day of St Cyriacus the Hermit (September 29th) or around Christmas (early January), oats and barley, the so-called ‘white grains’ around St Tryphon’s Day (February 1st or 14th) and up to 15 days before St George’s Day (April 23rd). Rye is sown in the autumn, and millet in the period starting a week after St George’s Day and ending on St Vitus Day (Nedeljković 1990: 63).

⁸ According to the Christian Orthodox calendar, St Vitus’ Day (June 15/28) comes after St Elisha’s Day (June 14/27).

Elisha is sowing pearls
f it were not for these pearls
Half the village would be gone

The sound similarity between the name of the saint (*Jelisije*) and of the verb for sowing (*sije*) establishes a parallel between the *grain* of a pearl and a *grain* of wheat. Further analogies between the concepts *pearl* and *wheat* become even more evident when we compare the meaning and the role of these symbols in the cult of fertility, funeral rites, magic, medicine and religion (Elijade 1999: 145-175). The rhyme figuratively emphasizes the importance of grains for the survival of the community, because they could not live without them.

According to Serbian beliefs and legends, St Sava tricked the devil into giving him all the wheat by making him agree before the wheat was sown that Sava could take everything above the ground and the devil would have everything below it (Karadžić 1988: 249-251; 609°). Other grains are also often related to saints: buckwheat was made by “an unknown saint” when he sowed crumbled black soil (Zovko 1899: 142°), rye was punished for its pride, wheat was blessed because it respected God (Stojanović 1901: 136°) and millet grows quickly so as to protect Christ from his pursuers (Djordjević 1988: 476, 358°). Still, although the male principle is supreme both in the interpretation of the creation of the world and in the symbolism of sowing, the “particular” sower from the mythological song ploughed his first furrow thanks to the miraculous reward given to him by the Mother of God.⁹

In folk poetry, the protector of harvesters is also a female character, while the archaic base for these poems is combined with social and historical realia. One of the events referred to is the forced labour that Turkish feudal masters imposed on Christians, even on Christian holidays. This disrespect for the religion and customs of the other intensifies the existential danger felt by the whole nation. The symbolism of the wheat field and a good crop therefore become the opposite of what they are. Harvesters become, literally and figuratively, collective victims. Divine laws are protected by summer saints, who do not pay any regard to the objective reasons behind the transgressions. Although St Elijah and St Panteleon intend to punish the transgressors with lightning and wind, the harvesters are protected by Fiery Mary (Karadžić 1975: 246°):

Јер власима Турци не верују,
А пшеница тежатка не чека
Because the Turks do not believe the Serbs,
And wheat does not wait for the labourer.

Karadžić quotes the concluding verses of this lyrical poem in his *Rječnik* (*Рјечник*/Dictionary) and compilation of proverbs (Karadžić 1986/2: 999;

9 The Mother of God gives oxen and a wooden plough as presents (Karadžić 1975: 236), and plants that are symbolic in the Serbian tradition - maple, boxwood and basil (Čajkanović 1985; Sofrić 1990).

Karadžić 1987: 6198°). Taken out of context, this verse has a changed meaning. Natural processes, such as the ripening of wheat, represent higher forces which should be respected.

VI Ćosa's bread and Era's wheat

The presence of wheat in folk tales, funny stories, and even in stories about animals, provides a clear illustration of the role of genre norms in understanding the meaning of a symbol and its function in oral variants. In a story about a bear, a pig and a fox, the work related to the growing of wheat is central to the agreement the characters make. The introductory segment of this story is about all of the agricultural labour involved in growing wheat: from getting the seeds, to ploughing, sowing, tilling and finally harvesting - reaping, tying the sheaves, threshing and winnowing the wheat. The plot is a consequence of the unjust division of the crop, because the bear takes the wheat, giving all the straw to the pig and nothing at all to the fox (Karadžić 1988: IX°; 49).

There are also other stories about growing wheat. For example, when the character called Medjedovic (a *Bearman*) in one story goes out into the world, the first thing he sees are many ploughers (Karadžić 1988: 1°). The mass scene is there to hyperbolize the strength of the hero, and it is contrasted with a peasant who ploughs alone. Helpers are also people who winnow wheat, because they save the main character when he is in danger. Confronted with a stronger opponent, Medjedovic must run away – “go under wheat” (Karadžić 1987: 1726°). In the final segment, the main character and storyteller becomes a sower who not only plants seeds – but also eats them.

Other applications of this motif (Karanović 2005: 97-118) are not stylistic parodies (Samardžija 2004: 77-88), and their reformulated ritual matrix is closer to that of a fairytale. However, even when the gigantic man Medjedovic, after a series of tests, climbs onto the tsar's throne, one of his tasks is to grind wheat in a mill (Čajkanović 1927: 100°, 532). Medjedovic's parents (a bear and a woman) and his bodily proportions indicate his totemic origin (Radulović 2009: 185). This gigantic figure also has a typical characteristic – stupidity. According to one written variant of this story, the giant dies in a mill (Ivančević 1886: 173). In this way, he dies in the same way as a grain dies. However, while the giant is killed by the millwheel, grains never lose their importance, even when they are processed into dust, i.e. flour.

Variants of stories about lying contests also include the growing of wheat. In one story, a fantastic twist annuls the realism of a story in its ending. Harvesters are protected from the heat by a mare which is “two days long and wide as noon”. The monologue of the hero is dominated by an inversion encompassing God and man, the whole world, and even grains. When grains are spilled into the sea, millet grows up to the sky, and a boy uses it to climb up to the sky. There he finds God, who has harvested the crop, made bread, dipped it into hot milk, and eaten it (Karadžić 1988: II°, 44°; Samardžija 2012: 11-24).

According to the principles of carnavalization (Bahtin 1978), God does not give wheat to people, but takes it from them. The direction of the relationship is reversed too. Whereas in legends wheat falls from the sky and its grains are of enormous proportions, in the boy's story there is a giant ear of millet which reaches the sky. It is not people who eat a divine gift, it is God who uses that which has reached his height from the earth. In this story, God is similar to the character Čosa, who takes others' crop without having earned it. Čosa is a prototypical swindler, who has the same aim as God in the story above – the intention to make bread from a boy's flour and take it just for himself.

In addition to growing well, wheat has to be good, free of impurities, chaff and soil. In an ironically intoned story about the relations between Christian Orthodox people and their Turkish masters, a peasant Era is selling a bag of good, clean wheat "in which there was nothing but the grain". The dialogue in the scene which then takes place at the market is a realistic frame, which is suitable for the insertion of quick retorts (Karadžić 1987: 4336°):

Море, Херо, у овој шеници има кукоља.

А Херо му одговори:

- Има, господару.
- А има и главнице – настави Турчин...
- Има, господару.
- А има и земље.
- Има, господару ...
- Буд ја, море, твоје добро кудим, а зашто га ти кудиш?
- Помажем ти спрдати, господару.

Era, there is chaff in this wheat

And Era answers:

- There is, my lord,
- And fungi as well – continues the Turk...
- There are, my lord.
- And soil
- There is, my lord
- Man, I am criticizing your goods, why are you criticizing them?
- To help you to scoff at them, my lord.

In legends, where Era usually defends his wheat and Gypsies often borrow it and do not give it back, the theft of wheat emphasizes the severity of a sin committed, and its consequences. It is understood by all that wheat is valuable, so the events described intensify the confrontation between those in power and those without rights, the rich and the poor. The plot and genre norms subordinate the symbolism of wheat to the caricatures of prototypes (Čosa, Gypsy or Turk) or to the lesson of the stories and legends. This is how, indirectly and in many different ways, in various simple forms, the meaning of wheat is delineated in the lives of individuals and aspirations of the collective.

VII Whether raw, boiled or baked

The growing of wheat and the beliefs and ritual and magical practices which are related to this activity illustrate the division of labour into male and female responsibilities. Men plough and sow, and take wheat to the mill or to the market. Various folklore forms confirm that women do not take part in sowing because “the real or imaginary features of sowers and ploughers would be transferred onto the seed” and the crop (Bandić 1980: 278). However, both men and women harvest, and representations of wheat’s soul emphasize the female principle.

Food preparation is left to women. Wheat is boiled or ground into flour which is used to knead and bake various breads and cakes, for the living, the dead, the crops, cattle, and natural and higher forces. Contagious magic and taboo regulations are especially expressed during the preparation of food such as Christmas bread. It is prepared either from corn flour or from wheat flour with a sourdough starter by “a girl or a clean woman” (Nedeljković 1990: 37).

Numerous acts testify to the sacrificial function of wheat grains, which are used to invoke fertility and prosperity, (Nedeljković 1990: 260). For example, wheat grains are used to shower the bride at weddings, the first visitor on Christmas, or the whole house, following which prayers are said under lit candles. The active participants in ritual processions are also given wheat and flour. The function of a sacrificial offering is not reserved just for raw and ground grains, but also for boiled wheat (Trojanović 1983: 79). The presence of wheat on name days and in funeral rites confirms its importance in the cult of the dead. The most valued grain is wheat, “because it is used to make holy liturgy and a cake for *slava*” (Milićević 1984: 64). The symbolic use of bread and salt when forming an alliance with a deity or another person has persisted to this day (Čajkanović 1973: 145).

Archaic layers of tradition have merged in a specific way with Christian ideology, while older notions of wheat are better preserved in magic, rituals and customs. This ethnographic basis is discretely stylized in ritual and epistolary lyrics, and to a certain extent in fairytales. The specific unity of the male and female principles is expressed in etiological and other legends, because the hand of the Mother of God gives shape to sprouted divine grain.

The symbolism of wheat (and seed) stands out among allegories and metaphors linked with living beings (bride, family and peoples), abstract spheres (God, the word of God, faith and godly living), and the spiritual and material advancement of an individual and the collective. Wheat is figuratively identified with earth itself. This can be observed, for example, in the formulae about chastity of virgins (Karadžić 1975: 345°):

Није вид’ла сунца, ни мјесеца,

Нити знаде на чем’ жито трава расте.

She has seen neither the Sun, nor the Moon,

Nor she knows what wheat grass grows on.

Although when it comes to the beauty of their colour or their smell grains cannot compete with other flowers, they stand out among other plants because of their age and their importance to the survival of mankind. It is not by chance that the seed, ear, sheaf and indeed fields of wheat are represented in various ways in the symbols of civilization. Mythical scenes, ritual reality, magic, fortune telling and folklore stylization all confirm the rich and ambivalent symbolism of grains. It has long been said that in the Serbian tradition, basil follows the whole life of a human being (Čajkanović 1985: 41). The same applies to wheat for an even greater number of reasons.

Natural cycles and the unity of all the opposites in this world and the other, and ancestors and descendants, become visible in the meanings of grains. A small seed erases the boundaries between birth and death: it has to die so that life – both physical and spiritual – can continue. Regardless of whether wheat is sown and harvested, ground, knead, baked or cooked, it is intended for the living, the dead and the higher forces: it is devoted to life. Because of the rich semantic potential of the symbol and concept of wheat, its various functions and meanings agree with the poetics of all oral genres. And this is what differentiates wheat from other symbols. In terms of the frequency of its use in various genres, it is akin to a small number of primordial elements such as water and fire, and in addition to them, the sky, the earth, man, woman and their maker.

Translated by Borislava Eraković
Copy editor Alison Kapor

REFERENCES

- AT: A. Aarne–S. Thompson, *The types of the Folktales*. Second revision. *F. F. Communications*, LXXV, 184, Helsinki, 1961.
- Bandić 1980: D. Bandić, *Tabu u tradicionalnoj kulturi Srba*. Beograd: BIGZ.
- Bahtin 1978: M. Bahtin, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjega veka i renesanse*. Beograd: Nolit.
- Civ'jan 2008: T. V. Civ'jan, *Jazyk: tema i varijaciji I-II*. Moskva: Nauka
- Čajkanović 1927: V. Čajkanović, *Srpske narodne pripovetke*. Beograd: SKA.
- Čajkanović 1929: V. Čajkanović, *Srpske narodne pripovetke*. Beograd: Rajković i Čuković.
- Čajkanović 1985: V. Čajkanović, *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama*. Beograd: SKZ.
- Đorđević 1988: D. M. Đorđević, *Srpske narodne pripovetke i predanja iz Leskovačke oblasti*, pr. N. Milošević-Đorđević. Beograd: SANU.
- Frejzer 1992: Dž. Dž. Frejzer, *Zlatna grana*. Beograd: BIGZ.
- Gezeman 1925: G. Gezeman, *Erlangenski rukopis starih srpskohrvatskih narodnih pesama*. Sremski Karlovci: SKA.
- Gura 2005: A. Gura, *Simbolika životinja u slovenskoj narodnoj tradiciji*. Beograd: Brimo – Logos.
- Elijade 1999: M. Elijade, *Slike i simboli. Ogledi o magijsko-religijskoj simbolici*. Novi Sad: IK Z. Stojanovića

- Ivančević 1886: P. S. Ivančević, *Div, Bosanska vila*, I/11 (1886): 173.
- Karanović 1996: Z. Karanović, *Antologija srpske lirske narodne poezije*. Novi Sad: Svetovi.
- Karanović 2005: Z. Karanović, Zbirka Simeona Đurića i pet priča o Mededoviću. *Zbornik Matice srpske za književnost i jezik*. Novi Sad (2005) LIII/1-3: 97-118.
- Karanović 2010: Z. Karanović, *Nebeska nevesta*. Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Karadžić 1969: V. S. Karadžić, *Etnografski spisi*, pr. M. Filipović – G. Dobrašinović, Beograd: Prosveta.
- Karadžić 1975: V. S. Karadžić, *Srpske narodne pjesme*, I, Sabrana dela V. S. Karadžića (SD) IV, pr. V. Nedić, Beograd: Prosveta.
- Karadžić 1986: V. S. Karadžić, *Srpski rječnik (1852)*, SD HI /1, 2, pr. J. Kašić.
- Karadžić 1987: V. S. Karadžić, *Srpske narodne poslovice*, SD H, pr. M. Pantić.
- Karadžić 1988: V. S. Karadžić, *Srpske narodne pripovijetke*, SD III, pr. M. Pantić.
- Karadžić 1988a: V. S. Karadžić, *Srpske narodne pjesme II*, SD V, pr. R. Pešić.
- Krasić 1897: V. Krasić, *Narodne pripovetke*, I-II, Novi Sad: Matica srpska.
- Krstić 1984: B. Krstić, *Indeks motiva narodnih pesama balkanskih Slovena*. Beograd: SANU.
- Mikuličić 1876: F. Mikuličić, *Hrvatske narodne pripovijesti*, Kraljevica: Primorska tiskara.
- Milićević 1984: M. Đ. Milićević, *Život Srba seljaka*. Beograd: Prosveta.
- Milošević-Đorđević 1971: N. Milošević-Đorđević, *Zajednička sižejno-tematska osnova srpskohrvatskih neistorijskih epskih pesama i prozne tradicije*. Beograd: Filološki fakultet.
- Nedeljković 1990: M. Nedeljković, *Godišnji običaji u Srba*. Beograd: Vuk Karadžić.
- Novaković 1877: S. Novaković, *Srpske narodne zagonetke*. Beograd – Pančevo: Knj. IV. Valožića – Braće Jovanović.
- Popović 1906: P. Popović, *Iz književnosti*, I, Beograd: Geca Kon.
- Radulović 2009: N. Radulović, *Slika sveta u srpskim narodnim bajkama*. Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Samardžija 1995: S. Samardžija, *Narodne pripovetke u Letopisu Matice srpske*. Novi Sad – Beograd: Matica srpska – Institut za književnost i umetnost.
- Samardžija 2004: S. Samardžija, *Parodija u usmenoj književnosti*, Beograd: Narodna knjiga.
- Samardžija 2006: S. Samardžija, *Od kazivanja do zbirke narodnih priča*, Banja Luka: Književna zadruga.
- Samardžija 2009: S. Samardžija, *Narodna proza u Vili*. Novi Sad – Beograd: Matica srpska – Institut za književnost i umetnost.
- Samardžija 2012 – S. Samardžija, *Kada bog krpi opakliju (predstave o bogu u usmenoj prozi)*, *Bog II*, Kragujevac: 11-24.
- Sofrić 1990: P. Sofrić Niševljanin, *Glavnije bilje u narodnom verovanju i pevanju kod nas Srba*, Beograd: BIGZ.
- Stojanović 1901: M. A. Stojanović, *Životinje i bilje u narodnom predanju*. *Karadžić*, III/6-7: 136. *Sveto pismo*. Beograd: Glas crkve.
- Trojanović 1983: S. Trojanović, *Glavni srpski žrtveni običaji*. Beograd: Prosveta.
- Van Genep 2005: A. Van Genep, *Obredi prelaza*. Beograd: SKZ.
- Zečević 1981: S. Zečević, *Mitska bića srpskih predanja*. Beograd: Vuk Karadžić – Etnografski muzej.
- Zovko 1899: I. Zovko, *Vjerovanja iz Herceg-Bosne*. *Zbornik za narodni život i običaje Južnih Slavena*, Zagreb, IV: 132-150.

Снежана Д. Самарџија

НАЈЛЕПШИ ЦВЕТ. СИМБОЛИКА ЖИТА У СРПСКОЈ УСМЕНОЈ ПОЕЗИЈИ И ПРОЗИ

Резиме

Врсте житарица, њихово узгајање, употреба и богата симболика заступљени су у српској традицији и усменом стваралаштву. Врсте жита најчешће повезују култ плодности, култ мртвих и аграрне циклусе са човековим местом између овог и оног света. На та сложена архаична исходишта указују интернационално распрострањене представе о последњем снопу, који има посебан статус и у српској традицији. У раду се прате сегменти обредне праксе (функције житарица при подизању грађевина, склапању брака, о слави, Божићу, задушницама и др.) стилизовани у зависности од жанровских законитости усмених облика. Такође се указује на процесе прожимања старијих слојева традиције са хришћанским религијским системом и рефлектовање тих процеса у усменој поезији и прози.

Представљени су поступци стилизације обредно-магијске праксе у усменој лирици, посебно посленичким, сватовским и љубавним песмама. Сегменти тих слојева културе испољавају се и у појединим варијантама бајке, где се иницијацијски обреди и љубавно-брачна симболика дискретно повезују са заборављеним женским божанством вегетације, плодности и духом жита. На то указују и различите спреге јунакиња бајке са житарицама. Мада је у легендама жито изразито повезано са Богом и свецима (Св. Јелисије, Св. Сава и др.), Богородица даје облик класу, док Огњена Марија штити жетеоце.

Другачије су житарице заступљене у усменим новелама и шaljивим причама, где ритуални статус жита може бити неутралисан и сведен на реалистичне секвенце стварности. Сlike сетве и жетве, као и представе о пореклу житарица укључене су и у поступке карневализације (варијанте о надлагивању). Сижејни контекст и жанровске законитости подређују симболику жита карикатури типова (Ћоса, Циганин, Турчин) или критици људских мана и друштвених односа.

На више начина се међу веома различитим једноставним облицима оцртавају значења жита у целокупном животном путу јединке и тежњама колектива. Симболика жита (и семена) истиче се међу алегоријама и метафорама везаним за жива бића (невеста, породица, народи), апстрактне сфере (Бог, Божија реч, вера, богоугодан живот), духовни и материјални напредак јединке и колектива.

Житарице се издвајају од свег биља, по старости и значају за опстанак човечанства. Нису случајно семе, клас, сноп и житна поља на различите начине заступљени у симболима цивилизације. Митски призори, обредна стварност, магија, гатања и фолклорне стилизације потврђују богату, амбивалентну симболику житарица, које као и босиљак у српској традицији прате читав човек и његов животни пут. Захваљујући богатом семантичком потенцијалу појма-симбола, различите функције и значења жита усаглашавају се са поетиком свих усмених врста.

Ana V. Vukmanović
ana.vukmanovic@hotmail.com

УДК: 821.09-14:398
821.163.41.09-14:398
398.8(=163.41)

THE TREE-SIGN IN ORAL LYRICS: FRAGMENTS OF A MYTHOPOETIC PICTURE OF THE WORLD

Trees play an important role in modelling the world in traditional cultures, and this role is reflected in oral poetry. There are certain marked spatial elements within the poetry, such as houses, mountains, water, fields and roads, and in addition to these, trees can also be viewed as place-signs. In oral poetry, planting a tree may represent an act of creation. References are also made in oral poetry to the “world tree”, which connects the underworld, the world and the sky, and thus becomes the link that connects different cosmic levels. The motif of marking a tree also appears in oral poetry, in a manner which is sometimes analogous to the planting of trees. Regardless of whether it is a fir, a quince, a pine, an oak, a poplar or a maple that is planted or marked, the person who performs the act ties his or her destiny to the growth of the planted tree. In rituals, tree is also an orientation point in the human world, because it participates in the creation of notions of distance, of the centre and the periphery, of the familiar and the unknown. The planting and marking of a tree in poetry is a way in which the liminal status of young men and girls may be indicated.

Key words: tree-sign, place-sign, oral lyrics, world tree, space, liminality.

In myths and traditional culture, “space is not homogenous, there are interruptions, breaks in it; some parts of space are qualitatively different from others” (Eliade 1959: 20). A place-sign is such a qualitatively different space: a powerful place which is in traditional myths and poems recognized as the dwelling-place of a numen (Detelić 1992: 108). The concept of a ‘tree-sign’ exists analogously to the concept of a place-sign, because the tree enters into semantic combinations with place-signs – mountains, water and roads – and constructs micro-spaces in which the cosmos as a whole is metonymically reflected. A tree (which may be considered as the axis mundi) signifies basic cosmic concepts and delineates the borders of the human world (participating in the conceptualization of the spatial vertical and horizontal axes). It also marks the points of support on the basis of which the borders are drawn between this world and the next, the sacred and the profane, the human and the inhuman, the centre and the periphery, and on the basis of which an individual’s space may be constructed and the concept of a chronotope¹ derived (for example the road chronotope). The strong position of the tree-sign is realized on a mythological level when it becomes a projection of the universe (Agapkina 1999: 61). This projection can be seen in a poem where trees grow on the horns of a stag, together with a bed, and becomes the centre of the world, in a position which reflects the belief that the Earth lies

¹ A chronotope is a concept which describes the “intrinsic connectedness of temporal and spatial relationships” (Bakhtin 1981: 84).

in the horns of an animal²:

„Јелен бера преко бера –/ A stag runs across the hill /
 на јелену два рога,/ two antlers on the stag,
 на два рога два бора,/ two pine-trees on the two antlers,
 на два бора два листа,/ two leaves on the two pine-trees,
 на два листа постеља,/ a bed on the two leaves,
 на постељи девојка,/ a girl in the bed,
 на девојки кошуља,/ a shirt on the girl,
 танка, лака, предена,/ thin, light, spun,
 чистом свилом везена,/ with pure gold embroidered,
 сувим златом пуњена“/ with dry gold filled.
 (Karanović 1990: No. 69).

The cultural symbolism of the stag, like in the symbolism of the stag in this poem, is complex and multi-layered, because the stag is a heavenly and a solar animal (Gura 2004: 545), and a psychopomp which guides the souls of the dead to the underworld (Srejšović 1955: 233)³. The position of the pine is defined by its function as marker of the habitat of souls and demonic creatures, and also of God himself (Čajkanović 1994: 34–35). The growth of this tree from the stag's horns creates a hybrid between the zoomorphic and phytomorphous worlds. The two pines elongate the horns, so the trees and the animal become a single being. This miraculous being becomes a living cosmos. The final element which completes it – the bed in the pine branches – is a metonymy of the house as the centre of the world. The girl in the pine, wearing a magical shirt, represents the human/demonic aspect of the cosmos. She can sometimes be an alternation of a *Vila* who lives in trees (cf. Soldatović 1924: 25, No. I), but also a girl to whom a love song is sung, or who is preparing for the wedding which is symbolically represented by her shirt.⁴

2 According to Bulgarian and Serbian beliefs, the Earth is carried by a bull in his horns, and a snake or an ox on their back (Belova–Vinogradova–Toporkova 1999: 315). In Homolj, however, it is believed that the Earth lies in the branches of a hawthorn (Agapkina 1999: 61).

3 The antlers of a stag are a marked place in a *Lazarica* poem (Nikolić 1926: 56, No. 1). A pre-wedding battle of wits between a boy, Petar the goldsmith, and a girl, Milja the embroiderer, happens while they are being carried by a stag (Miličević 1876: 1078). Just as firs with pines growing in their branches connect cosmic planes, so too a stag which swims over a river crosses the strong border between the worlds, and a stag who carries a boy and a girl in its antlers connects them as future bridegroom and bride. This idea about the interconnectedness of everything in the world is contained in various rituals and myths.

4 The motif of a girl with demonic and human attributes is also present in the following verses:
 „Дај ми, боже, златне роге/ Give me, God, golden antlers,
 и сребрне парошчиће,/ and silver branches,
 да прободем бору кору,/ to pierce through the pine's bark
 да ја виђу шта ј' у бору/ to see what's in the pine tree
 [...]

Ал' у бору млада мома,/ There's a young girl in the pine,
 пак засија кано сунце!“/ Shining like the sun.

Whereas the tree is part of a moving cosmos in the previous poem, in the following verses it occupies the medial position within a tripartite structure, between the sky and the earth:

„Л’јепо ти је погледати/ It is nice to look up
уз високо ведро небо,/ at the high clear sky
ђе се муња громом игра,/ where lightning plays with thunder,
а јаворе јабучицом,/ and a maple tree plays with an apple,
млади Јово ђевојчицом“ / and young Jovo with a girl.
(Karadžić 1975: No. 91).

Three cosmic levels alternate here – the lightning and the thunder in the sky, the maple and the apple in the medial space, and the boy and the girl on Earth. Thus each of the three images carries the meaning of the other two. The shift between levels models a representation of the world through which there are no firm borders, but one cosmic level merges with the next. As this poem is usually sung within the context of a wedding, the maple tree becomes the link between the heavenly wedding celebration, represented by the lightning playing with the thunder, and the human wedding celebration, in which the song is sung and which is symbolized by the boy playing with the girl (cf. Jokić 2007: 37). The tree and the two weddings form a vertical sky-earth axis and thus become elements of the cosmic order. The dynamic nature of the images is achieved through the motif of play, which is present at all three levels. The maple playing with the apple represents the moving world of flora, and within this poem the maple and the apple are personified and brought closer to the representations of the two other pairs, in the sky and on the earth.

One fundamental cosmic representation is that of the “world tree”.⁵ Its branches reach the sky and its roots grow in the underworld, thus connecting the Sky and the Earth (Ivanov–Toporov 1974: 154). An example can be seen in the following verses:

„Изникнало едно дърво/ “A tree sprang up
едно дърво дафиново/ a tree of oleaster,
колко вишно, толку лично;/ equally tall and handsome
коренот му по съ земя,/ with roots in the ground,
гранките му слано море,/ its branches reaching the salty sea
вършенот мы в сино небе“/ its top in the grey sky”
(Petruhin 2004: 253).

The oleaster tree does not only connect the Heavens, which it touches with its top (*вършенот мы в сино небе*) and the Earth, in which it is rooted, but also

(Karadžić 1975: No. 505) (cf. Samardžija 2014: 11–12).

⁵ For more on the world tree and the life/death opposition see: Ivanov–Toporov 1964: 78–82. On the tree of the world within the context of marvellous mode, see: Vukmanović 2016: 70–71.

the space in between, with its branches that reach all the way to the sea. Such an actualization of the world tree forms the basic cosmic triad of the sky, the water and the ground. The oleaster is therefore oriented *upward* with its top and *downward* with its roots, and its role in marking the vertical axis mundi remains stable.

The world tree can become more complex with the introduction of the zoomorphic code. In the following verse, there is a hawk's nest at the top of the apple tree, and a dragon is sitting at the base of its trunk:

„Да мој, вјетре, не ломи ме!/ My wind, do not break me!
 Не ломи ме, не крши ме,/ Do not break me, do not snap me,
 ја сам теби род родила:/ I bore fruit to you:
 сваку грану дв'је јабуке,/ two apples on each branch,
 а на врху и четири:/ four on the top;
 на врх соко гн'јездо вије,/ there's a hawk building a nest on my top,
 на кор'јену змаје сједи“ / a dragon is sitting at my roots.
 (Karadžić 1975: No. 664).

The poem continues with the dragon threatening the hawk that it will burn the hawk's nest and catch its chicks. This threat is a model of the cosmic conflict between the solar and the chthonic principle, because the fight between a bird and a dragon is usually interpreted as a variant of the mythical battle between the Thunder God and the Dragon (Ivanov–Toporov 1974: 150–151). The cosmic conflict is related to the world tree because the Thunder God is at the top of the tree and the Dragon is at its roots (Ivanov–Toporov 1974: 5). The world tree, and by analogy, the cosmic order, is thus exposed to danger from two sides – as parallel images create a relationship between the onrush of the wind and the battle between the dragon and the hawk, so that the apple tree can be viewed as the place where a cosmic crisis is occurring.

Since the structure of a lyrical poem is typically marked by the relationship of coordination and not subordination (Mal'cev 1989: 149), all its elements have an equally important role in the shaping of the poem. Accordingly, when a tree is an introductory image,⁶ as in the previous poem, this initial position announces

6 The positioning of the world tree as the introductory image in a lyrical poem may be linked to several different plots, and it can be found in many variants. Still, it always conveys a mythical meaning, and that is why it can be viewed as a tree-sign. The possibility of many different plots demonstrates the wide semantic and symbolic potential of the tree-sign. The formula *извир вода извирала/spring water sprang* (and its variant, *извирала студена водица/cold water sprang*) is associated with the maple tree (Andrić 1929: No. 131, 295, 407), pepper and pine trees (Andrić 1929: No. 267), walnut trees (Petranović 1989: No. 101) and walnut groves (Jela 1899: 260, No. 2), and forms the semantic field of water – tree. It announces the scene on the ship with three ladies and three sons (Andrić 1929: No. 267), an act of saving a girl from the water (Petranović 1989: No. 101), a meeting between a boy and a girl (Jela 1899: 260, No. 2), a girl serving drinks and meals at a wedding (Andrić 1929: No. 295) and a girl's conversation with death (Andrić 1929: No. 131). The complex water-tree marks a liminal space, i.e., a place-sign, as a possible entrance into the other world. This is why, as these poems show, the water-tree is related to the ritual layer of oral lyric

what is to come – a battle between the dragon and the hawk. The centre of this poem is twofold: the image of the apple tree that is broken by the wind and the implicit cosmogonic conflict.

On the other hand, in the following example, the motif of planting a tree forms an image of creation that extends throughout the whole poem. The protagonist plants a fir tree in the mountain:

„Ја усадох виту јелу/ I planted a slim fir tree
тамо горе на планину,/ up there in the mountain,
супроћ јеле жуту дуњу,/ opposite the fir tree, a yellow quince,
а наврнух жубер-воду,/ I diverted to them a gurgling brook,
ставих стражу младу мому,/ and put a young girl there to guard them;
ту не дођох за годину./ I did not go there for a year.
Често гласи гредијаху:/ Through voices it often came to me:
усанула вита јела,/ that the slim tree had withered away
увенула жута дуња,/ that the yellow tree had wilted,
прецикнула жубер-вода,/ that the gurgling brook had stopped flowing,
преминула млада мома./ that the young girl had died.
Седлах коња добра мусја,/ I saddled up a good horse,
пак ја пођох на планину;/ and went to the mountain;
не могах се примакнути/ I could not get close,
од висине вите јеле,/ because of the height of the slim tree,
од мириса жуте дуње,/ because of the scent of the yellow quince,
од брзине жубер воде,/ because of the speed of the gurgling brook,
од љепоте младе моме“ / because of the beauty of the young girl”.
(Karadžić 1975: No. 500).⁷

poems, or more precisely, to liminal situations such as birth, weddings and death. It can therefore be concluded that the place-sign and the tree-sign within it combine spatial and existential liminality. In another example, the introductory image is a representation of the world tree that has borne fruit, with a hawk sitting on its top. These poems speak of poplar trees (Karadžić 1975: No. 435), maple (Karadžić 1975: No. 621, Karanović 1999: No. 5), pine (Karadžić 1975: No. 621) and apple trees (Karadžić 1898: No. 17, 464; Karadžić 1973: No. 64; Kuhač 1941: No. 293). If the type of the tree does not normally bear a fruit valuable to humans, in a poem it will usually be presented as bearing pearls or precious stones (poplar) or apples (maple and pine). Typically, a hawk sitting on such a tree can observe two brothers going hunting for a girl (Karadžić 1975: No. 435; Karanović 1999: No. 5), wedding scenes – a boy who shoes horses with the help of his brother's fiancée (Kuhač 1941: 293°), a duke having his meal (Karadžić 1975: No. 621) or a bride looking back at the inn where she has left her bridal goods (Karadžić 1898: No. 17; Karadžić 1973: No. 64). The tree-sign models a human wedding as a cosmic event, because two planes intersect –, the heavenly, to which the hawk belongs, and the earthly, where human weddings are announced or take place.

Detelić has shown that the relationship between an event and a place-sign in epic poetry is a relationship of necessity (Detelić 1992: 108). It seems that lyrical poems have a freer structure and that, accordingly, a strong place, as well as a tree-sign, is relatable to various plots. However, in both genres a place-sign is a sacral locus that participates in the organization of the world.

⁷ The fir tree motif is stable across the variants of this poem, but the following combinations can also appear in place of quince and water: vine and basil (Karadžić 1975: No. 502, Rajković 1869: No. 48, Andrić 1929: No. 363; Maticki 1985: No. 65), vine, basil and rose (Gezeman 1925: No. 174), vine, basil, costmary and hyssop (Begović 1885: No. 143) and vine, basil, rose, orange and

On the micro level, the protagonist cultivates the space of the mountain by planting a tree, which is a repetition of the transformation of chaos into the cosmos that takes place on the macro level, as is usually the case in a myth (cf. Eliade 1959: 32). Since for the archaic people, a tree is the world, it is at the same time both a repetition of the cosmos and its condensed form (Eliade 2011: 324). This is why this young man is a human alternation of a demiurge. It is also important that he plants a fir tree and a quince in a pre-wedding context, which is also indicated by the young girl who guards the world he has created. The temporal frame is determinative, because not every planting is a repetition of the cosmogony.⁸ A newly planted tree which grows and branches out is an analogy for the new phase of life between the young man and the girl. The growth of the fir tree⁹ and the quince, the rising water and the girl's beauty also correspond to the general fertility that is a precondition for any new beginning. The poetic image relates the representations of the cosmic tree (fir), the tree of life (quince and apple) (cf. Ajdačić 1996: 69)¹⁰ and fertility (quince and the girl) with the life-giving symbolism of water. The false voices transmitting the death of the girl transform into an image of fertility, i.e. the victory of life. The mythopoetic meaning of the cosmic tree is emphasized through its positioning in the mountain, through which the axis mundi has a double presentation – both in the fir and in the mountain. The mountain as a place-sign is reflected in the fir/quince as a tree-sign.¹¹

In the following wedding poem, a tree-sign is related both to the familiar and to the unknown (foreign) space – to a mountain as well as to a garden (a human, cultivated space), and the tree remains a point of support at moments of crisis:

„Сокол ми лети високо,/ My hawk flew high,
рашири крила широко,/ spread its wings wide,
загради башчу голему,/ fenced a big garden
посеја ситан босиљак./ planted a tiny basil.
Не ми изниче босиљак,/ The basil did not sprout,
но ми изниче топола,/ but a poplar did,
на тополу је Никола,/ Nikola is at the top of it,

water (Karadžić 1898: No. 73). An image of the world tree can also be represented with the motif of bees flying above a fir tree (Karadžić 1898: No. 512), which introduces a new aspect, fertility, into the mythopoetic picture. In the variant from Bušetić's collection (Bušetić 1902: No. 139), a fir tree, vine and basil feature in the poem, but the voices that reach the young man are not untrue and the poem ends with the fir tree fallen, the vine dried out and all the flowers withered and dead.

8 On cosmogonic time, see: Eliade 2011: 380.

9 On the meanings of fir trees, see: Samardžija 2014: 5–18.

10 Toporov notes the different functions of the world tree: it is a tree of life, fertility, ascension; it is the centre, a tree of knowledge, heavenly, shamanic and mystical, and more rarely, a tree of death, evil, and the underworld and of descent (Toporov 1986: 250).

11 In one variant, the protagonist plants a fir tree in a dancing ground (Karadžić 1975: No. 499), which is another way of linking a marked place and the cosmic tree. The dancing ground can be related to a ritual practice if it is a place where ritual dances are performed or a place of merry-making. When a tree is planted in a dancing ground, it becomes a sacral place.

у руци држи сокола,/ holding a hawk in his hand,
 под крило држи девојку,/ carrying a girl under its wings,
 ‘оће да летне у дворе’ / he wants to fly to the castle.
 (Bovan 1996: No. 139).

The hawk is doing two things which are related to the creation of the world – fencing a space and planting basil.¹² The poplar is also a tree-sign since it has miraculously grown from a basil plant. It acquires an ambivalent spatial meaning – although it is in the centre of the garden, it is at the periphery in relation to the young man’s castle. The nature of the place and of the tree correspond to the liminal nature of the future bridegroom. The young man on the poplar has dragon-like features. He is a mediator connecting the world of the hawk, where the abduction takes place, with his own world, the castle where he takes the girl.¹³ The hawk also has a double nature – it has the characteristics of a demiurge and is a companion to a hero.¹⁴

A girl can also possess the characteristics of the creator in a poem, as in the following example:

Фалила се ђевојчица,/ A girl boasted,
 фалила се у народу/ she boasted among the folk
 да ће сијат’ златну гору,/ that she would sow a golden mountain,
 да ће никнут златно дубје,/ that golden oaks would grow,
 испод дубја бистра вода,/ under them, clear water would flow,
 испод воде златна трава/ under the water, golden grass would grow.
 (Karadžić 1973: No 186).

A spatial complex is created here – mountain – tree – water. The girl, as a being of higher powers, sows in the mountain which has the attribute of golden, and thus chthonic space becomes light. Golden oaks and grass further develop this image of the world of light and contrast it to the world of darkness. The conflict between light and dark is a basic cosmic conflict (Meletinski 1983: 209). The elements of creation correspond to the image of a tree with water flowing under it, thus forming the axis mundi which connects the sky and the underworld. The axis mundi is realized as a mountain (cf. Eliade 1959: 36–37), which is confirmed by the image of a *golden mountain*. The protagonist then emphasizes his supremacy over the girl:

„Ја сам јунак у све добар – / ”I am a hero good at many things -
 ја ми имам бритку сабљу,/ I have a sharp blade,
 посјећи ћу златно дрво,/ I will cut a golden tree,

12 On the cosmogonic symbolism of fencing, see: Eliade 1959: 32.

13 This poem can be compared with the poem that is sung on Ascension Day about the dragon who abducted a girl (Karadžić 1975: 270°).

14 Whereas in the poem about the conflict between the dragon and the hawk they are opposing cosmic forces, in this poem the hawk and the young man-dragon belong to the same world.

ја ми имам вране коње,/ I have black horses,
попасти ће златну траву/ they will graze the golden grass,
и замутит' златну воду,/ and cloud the golden water,
обљубићу лице твоје“./ I will kiss your face.”

The mythical confrontation between the hawk and the dragon corresponds to a ritual competition, or the game of creation and destruction. As an analogy to this, during the critical pre-wedding time, one world is destroyed so that another can be built (cf. Bahtin 1978: 16). By felling a *golden tree*, the protagonist destroys the girl's world. Such an act is necessary in order to sever the girl's ties with her previous life and move her into the new world through the wedding ritual. The erotic symbolism from the end of the poem contains both cosmic forces – the destructive force represented by the ritual violence and the regenerative force which creates new life. The motifs of planting and felling a tree reflect the alternation of creation and destruction in the cycle of life, thereby also corresponding to the rhythm of cosmic cycles.

There is another aspect of the tree-sign in poems. A tree becomes a sign when something is inscribed upon it. The inscription of signs in trees is present in folklore texts, but also in traditional culture. For people from Northern Europe¹⁵, the tree-sign (*karsikko*¹⁶) is related to rites of passage, it bridges worlds at times of crisis, during the transitory alternation of a person's status or temporal passage (Konkka 2009: 36).¹⁷ There are various signs which may be used on this type of tree – a simple cut made with an axe, inscribed initials, a name and a year of death or an anthropomorphic image (Konkka 2009: 33). When a *karsikko* is a tree-person, the *karsikko* which pertains to a particular individual, then the person's health and life depend on it – the *karsikko* is like a spirit that secures passage and protects the bride or the soul of the deceased (Konkka 2009: 37). However, it is also a tree that forms a vertical cosmic axis, secures cosmic order and is a life-giving force (Konkka 2009: 37), so it is a place where microcosm and macrocosm (a person and the universe) intersect.

The connection between a person and the world links the tree-sign with the motif of marking the tree and is directed at a person. In a *Lazarica*¹⁸ poem from around Niš, the marking of a maple tree is tied to a young man's fate:
„Забележи млад Јоване,/ Young man Jovan marked
зелен јавор усред горе,/ a green maple in the middle of the mountain,

15 A *karsikko* is a coniferous tree that is marked by carving. The first ethnographic records speak of fir trees with crosses inscribed as part of funeral rites (Konkka 2009: 33).

16 Konkka based his research on field work undertaken in northern Finland, north-western Russia, in Estonia and in northern Latvia. Trees similar to *karsikko* can be found from Norway to the Urals (Konkka 2009: 33).

17 *Karsikko* is comparable to the Serbian *zapis*-tree. *Zapis* is a sacred tree with an inscribed cross. This inscription is renewed every time a lity is held under a *zapis*-tree (Čajkanović 1994: 271–271).

18 *Lazarica* is a ritual procession of girls, related with fertility and initiation, that went around villages on Lazarus Saturday.

па је пошала млад Јоване,/ and then he went
 да војује годину,/ to fight for a year,
 да доведе робинју / to bring back a slave girl

...

Врн' се, врн' се, Јоване,/ Come back, come back, Jovan,
 јавор ти је посечен,/ your maple tree is felled,
 мома ти је одбегла!/ your girl has run away!
 Поврну се Јоване;/ Jovan returns;
 али јавор цветао,/ but the maple tree is in blossom,
 мома в дому одаше,/ the girl is in his home,
 ситан бисер низаше,/ stringing a tiny pearl,
 на Јована гледаше.“ / looking at Jovan.
 (Riznić 1890: 51, No.13).

A person ties his or her existence to a maple tree by making a sign on its bark or even by planting it. The tree then becomes this person's double.¹⁹ This is why false news about a felled maple indicates danger and announces death. In the contrasting reality at the end of the extract, we learn that the tree was not felled, and the blossoming maple announces prosperity. The same function is performed by the girl who as a bride strings pearls in the bridegroom's house and guards the domestic world. The motif of the girl at the end of the poem indicates another liminal situation. The time between the young man's departure and his return is condensed into two literary pictures of his life and is analogous to the phases of separation and aggregation in rites of passage. The time spent away fighting is the time during which he is tested, which in this case is a preparation for marriage; and upon returning home he has to marry, and this is symbolized through the presence of the girl/his love in the house. A *Lazarica* poem from Prizren explicitly relates the marking of a tree and the girl:

„Бележ, бежлеж, јуначе!/ “Mark it, cross it, hero!
 Бележ дрво у гору/ Mark the tree in the mountain
 И девојку на далек!“/ and the girl far away!”
 (Iastrebov 1886: 105).²⁰

Through comparison of the variants, it becomes clear that in the context of *Lazarica* poems, marking a tree was an integral part of forgotten pre-wedding rituals. This is also confirmed by the analogy with the ritual inscription of trees (korsikko). A boy marking a tree and a girl are therefore in a liminal phase; this

¹⁹ Regardless of whether a tree is planted at the birth of a child (Agapkina 1999: 63) or, as in this case, in a liminal situation in life such as going into the army, the growth of the tree and the person's life are closely related. The position of tree-double can be followed within the motif of girl's prayer, when she asks God to turn her into the fir tree, so that she could – through the landscape unite with the boy (Vukmanović: 66).

²⁰ I am grateful to Professor Zoja Karanović for drawing my attention to this variant.

is also indicated in the way Iastrebov (Ястребов) titled this poem “парню, не сосватавшему еще себя невѣсты /to the young man who has not yet proposed to the girl”. As a girl who has still not been proposed to, i.e. who is distant and from a faraway country, is also a liminal being. The tree symbolizes the couple’s status and their exit from their everyday existence into ritual reality.²¹

Trees participate in the formation of important concepts within traditional culture, such as the world tree or a double. Whereas from a mythical point of view, the world tree is the cosmos, in the lyrical tradition the tree is a poetic model of the cosmos. Trees may be analogous to the mythical representation of the world (pine trees on a stag’s antlers), or function as a poetic analogy to the axis mundi (its roots are in the ground, and its top reaches the sky). The poetic image becomes more dynamic with the introduction of the motif of conflict (the hawk and the snake on an apple tree) and play (the poplar playing with apples, the erotic games between the young boy and girl which include the planting and felling of a tree). In poems, the tree is a landmark on the basis of which notions of distance, of the centre and periphery and domestic and foreign worlds are formed (from the top of a poplar in another man’s garden, the young man flies home carrying a girl). The motifs of planting and marking trees serve to model mythical representations of creation. In the pre-wedding and the *Lazarica* context of singing, it can be said that the planting and marking of trees are remnants of a lost part of the rituals related to the liminal status of young men and girls. Linking their fates to the growth of a tree reflects a poetic actualization of the mythical notion about a dual nature. The relationship between the fate of a person and the cosmos makes a tree one of the founding motifs in oral lyrical poems, which are about human beings and the world surrounding them.

REFERENCES

- Agapkina 1999: T. A. Agapkina, *Derevo*, in: I. N. Tolstoj (red.), *Slavjanske drevnosti. Ėtnolingvističeskij slovar’*, vol. 2, Moskva: Mezhdunarodnye otnoshenija: 61–67.
- Ajdačić 1996: D. Ajdačić, Čudesno drvo u narodnim pesmama balkanskih Slovena, *Kodovi slovenskih kultura*, 1: 69–84.
- Andrić 1929: N. Andrić, *Hrvatske narodne pjesme* VII, Zagreb: Matica hrvatska.
- Bahtin 1978: M. Bahtin, *Stvaralaštvo Fransoa Rablea i narodna kultura srednjeg veka i renesanse*, Beograd: Nolit.
- Bakhtin 1981: Bakhtin, M., Forms of Time Chronotope in the Novel, in M. Holquist (ed.), *The Dialogic Imagination: Four Essays by M. M. Bakhtin*, Austin: University of Texas Press, 82–258.

21 In a *Lazarica* poem from Leskovačka Morava (Djordjević 1958: No. 85) there is parallelism between the marking of a maple tree and planting an iris in the garden. Through such parallelisms the tree-sign acquires the mythical meaning of the iris as a flower of the Thunder God (cf. Čajkanović 1994: 30–31). I wish to express my gratitude to professor Karanović for drawing my attention to this poem and Iastrebov’s variant cited above.

- Begović 1885: N. Begović, *Srpske narodne pjesme iz Like i Banije*, Zagreb: Štamparija F. Fišera i dr.
- Belova–Vinogradova–Toporkov 1999: O. V. Belova, L. N. Vinogradova i A. L. Toporkov, Zemlja, in: I. N. Tolstoj (red.), *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, vol. 2, Moskva: Mezhdunarodnye otnoshenija: 315–321.
- Bovan 1996: V. Bovan, *Srpske narodne umotvorine sa Kosova i Metohije na stranicama „Carigradskog glasnika“*, Leposavić: Dom kulture „Sveti Sava“.
- Bušetić 1902: T. Bušetić, *Srpske narodne pesme s melodijama iz Levča, Srpski etnografski zbornik*, 3.
- Čajkanović 1994: V. Čajkanović, *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama*, Beograd: SKZ – Bigz – Prosveta – Partenon.
- Detelić 1992: M. Detelić, *Mitski prostor i epika*, Beograd: SANU – Autorska izdavačka Zadruga.
- Đorđević 1958: D. M. Đorđević, *Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi, Srpski etnografski zbornik*, vol. 70.
- Eliade 1959: Mircea Eliade, *The Sacred and the Profane, The Nature of Religion*. New York: Harcourt, Brace and World, Inc.
<http://www.europeanrenewal.org/files/pdf/the%20sacred%20and%20the%20profane.pdf>
- Elijade 2011: M. Elijade, *Rasprava o istoriji religija*, Novi Sad: Akademska knjiga.
- Gezeman 1925: G. Gezeman, *Erlangenski rukopis starih srpskohrvatskih narodnih pesama*. Sremski Karlovci: Srpska kraljevska akademija.
- Gura 2004: A. Gura, Olen', in: I. N. Tolstoj (red.), *Slavjanske drevnosti, Etnolingvističeskij slovar'*, vol. 3. Moskva: Mezhdunarodnye otnoshenija: 545–546.
- Iastrebov 1886: I. S. Iastrebov, *Obychai i pesni tureckih "Serbov"*, S. Peterburg: Tipografia V. S. Balasheva.
- Ivanov–Toporov 1965: Vjach. Vs. Ivanov and V. N. Toporov, *Slavjanske jazykovye modelirujushhie semioticheskie sistemy*, Moskva: Nauka.
- Ivanov–Toporov 1974: Vjach. Vs. Ivanov and V. N. Toporov, *Issledovanija v oblasti slavjanskih drevnostej: Leksicheskie i frazeologicheskie voprosy rekonstrukcii tekstov*, Moskva: Nauka.
- Jela 1899: Jela, *Svadbene pesme iz Pirota, Bratstvo*, 8: 249–264.
- Jokić 2007: J. Jokić, *Mitska izvorišta o igranju/titranju jabukom u usmenoj lirici*, in: Z. Karanović (ed.), *Sinhronijsko i dijahronijsko izučavanje vrsta u srpskoj književnosti: zbornik*, knj. I, Novi Sad: Filozofski fakultet- Dnevnik: 33–45.
- Karanović 1990: Z. Karanović, *Narodne pesme u Danici*, Novi Sad: Matica srpska – Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Karanović 1999: Z. Karanović, *Narodne pesme u Matici*, Novi Sad: Matica srpska – Beograd: Institut za književnost i umetnost.
- Karadžić 1898: V. Stefanović Karadžić, *Srpske narodne pjesme V*, Beograd: Državno izdanje.
- Karadžić 1973: V. Stefanović Karadžić, *Srpske narodne pjesme iz neobjavljenih rukopisa*, Beograd: SANU. Odeljenje jezika i književnosti.
- Karadžić 1975: V. Stefanović Karadžić, *Srpske narodne pjesme I*, Beograd: Prosveta.
- Konkka 2009: A. P. Konkka, *Karsikko v obrjadah i predstavlenijah finno-ugorskogo naselenija severnoj Evropy, Tradicionalnaja kul'tura*, 3/35: 32–38.
- Kuhač 1941: F. Kuhač, *Južno-slovenske narodne popevke V*, Zagreb: Državna štamparija.
- Mal'cev 1989: G. I. Mal'cev, *Tradicionáln'ie formuly russkoj narodnoj neobryadovoj liriki*. Leningrad: Nauka (Leningradskoe otdelenie).
- Maticki 1985: M. Maticki, *Narodne pesme u Vili*. Novi Sad: Matica srpska, Beograd – Institut za književnost i umetnost.

- Meletinski 1983: E. M. Meletinski, *Poetika mita*, Beograd: Nolit.
- Milićević 1876: M. Đ. Milićević, *Kneževina Srbija*, Beograd: Državna štamparija.
- Nikolić 1926: S. Nikolić, *Lazaričke pesme, Kićine pesme*, II, Beograd: Uredništvo Kiće: 56–64.
- Petranović 1989: B. Petranović, *Srpske narodne pjesme iz Bosne i Hercegovine I*. Sarajevo: Svjetlost.
- Petruhin 2004: V. Ja. Petruhin, *Mirovoe derevo*, in: I. N. Tolstoj (red.), *Slavjanske drevnosti. Etnolingvističeskij slovar'*, vol. 3. Moskva: Mezhdunarodnye otnoshenija: 253–254.
- Rajković 1869: Đ. Rajković, *Srpske narodne pesme (ženske)*, Novi Sad: Matica srpska.
- Riznić 1890: Mih. St. Riznić, *Lazarice, Bratstvo*, 4: 43–52.
- Samardžija 2014: S. Samardžija, *Tankovrha jela i zelen bor. Napomene uz zimzeleno drveće u narodnoj poeziji*, in: Z. Karanović (ed.), *Bilje u tradicionalnoj kulturi Srba II*, Novi Sad: Univerzitet u Novom Sadu. Filozofski fakultet: 5–18.
- Soldatović 1924: N. Dr Soldatović, *Dodole, Kićine pesme*, vol. I, Beograd: 25–26.
- Srejović 1955: D. Srejović, *Jelen u narodnim običajima*, *Glasnik Etnografskog muzeja*, 18: 231–237.
- Toporov 1986: V. N. Toporov, *Drvo sveta, Savremenik*, 9/10: 250–256.
- Vukmanović 2016a: A. Vukmanović, *Marvellous Plants in Lyrical Folk Songs*, in: Zoja Karanović and Jasmina Dražić, *Plants and Herbs in Traditional Serbian Culture*, Serbian Folklorist Association, University Library Svetozar Marković, Beograd 2016: 55–66.
- Vukmanović 2016b: A. Vukmanović, *Oživljeni pejzaž groblja: konceptualizacije smrti u usmenoj lirici*, *Folkloristika* 1/2.
- <<http://folkloristika.org/site/assets/files/1081/vukmanovic.pdf>> 25.06.2017.

Translated by Borislava Eraković
Copy editor Alison Kapor

Ана В. Вукмановић

ДРВО-ЗНАК У УСМЕНОЈ ЛИРИЦИ: ФРАГМЕНТИ МИТОПОЕТСКЕ СЛИКЕ СВЕТА

Резиме

У нехомогеном просторном моделу традицијске културе и усмених лирских песама, дрво се издваја јер има важну улогу при формирању митопоетске слике света. Стога се оно, заједно са маркираним елементима простора – са кућом, гором, водом и пољем, односно путем – може посматрати као место-знак, које обележава *прекиде и пукотине* у простору. Сходно томе, по аналогiji са појмом место-знак Мирјане Детелић, изведен је израз дрво-знак.

У раду се показују различити начини концептуализације простора у усменој лирици. Дрво је део микропростора где се метонимијски огледа космос. Док је за митско мишљење дрво света сâм космос, у лирским псмама оно формира модел космоса као песнички рафлекс митске представе земље мотивом борова на роговима јелена, или осе света када се његов корен налази у земљи, а врх сеже до неба. Дрво такође означава просторну вертикалу и хоризонталу, обележава границе људског света, маркира тачке ослонаца на основу којих се повлаче границе између оностраног и оностраног, светог и профаног, људског и нељудског, конструише свој и туђ простор (нпр. са тополе у туђој башти момак полеће са девојком ка свом дому), центар и периферија. Унутар оваквих локативних модела, сађење дрвета у песмама јесте одраз стварања.

Аналогно сађењу, усмена лирика познаје и мотив обележавања дрвета. Било да сади јелу, дуњу, бор, дуб, тополу, или урезује знак у јавор, човек везује своју судбину за раст биљке. У раду се указује на аналогije између мотива бележња дрвета и обредног урезивања знакова у дрво-знак (карсико) у традицијској култури народа Северне Европе, о чему је писао А. П. Конка. У песмама сађење и бележење јесу песнички рефлекс забрављених предсвадбених ритуала и лиминалног статуса момака и девојака, који се потврђују унутар лазаричког контекста певања. Дрво је знак њиховог статуса и изласка из свакодневице у обредну стварност.

Песничке слике дрвећа у усменим лирским песмама динамизују се мотивима сукоба девојке која сади златно дубје и момка који га обара, сукоба сокола са врха јабуке и змије у њеном корену, као и мотивима игре – муње и грома, момка и девојке, јабланаове игре јабукама.

У раду је показано да веза дрвета-знака са судбином човека и космоса чини дрво важним знаком традицијске културе и важним мотивом усмене лирике, усмерене ка човеку и свету око њега.

Оксана Олеговна Микитенко
Институт искусствоведения,
фольклористики и этнологии
им. М.Ф. Рыльского НАН Украины
oksana_mykytenko@hotmail.com

УДК: 821.163.09-14:398
821.161.2.09-14:398
393.7(=163)

РАСТИТЕЛЬНАЯ СИМВОЛИКА В УКРАИНСКИХ И ЮЖНОСЛАВЯНСКИХ ПОХОРОННЫХ ПЛАЧАХ: К ЭТНОПОЭТИКЕ ФОЛЬКЛОРНОГО ТЕКСТА

В статье рассматривается растительная символика в украинских и южнославянских (сербских, болгарских и македонских) похоронных плачах, прежде всего в текстах за умершими в молодом возрасте. Растительный код соотносится с наиболее отмеченными колористическими атрибутами и отражает общую направленность погребального обряда.

Поэтические особенности текста становятся продолжением этнопоэтической традиции, проявляя одновременно жанровые характеристики обрядового текста.

Ключевые слова: растительная символика, похоронный плач, этнопоэтика, украинский, сербский, болгарский, македонский фольклор.

Обращение к поэтической системе погребального оплакивания обусловлено широким обсуждением в последнее время темы смерти как объекта культурной антропологии и вербального текста оплакивания, выражающего общую семантику обряда *de passage*, как одной из древнейших культурных форм (Данченкова 2002: 191). Отмеченный особой семантической значимостью в системе традиционной обрядности, погребальный обряд последовательно демонстрирует на всех уровнях идею „перехода”, реализуя глубинный смысл противопоставления жизни и смерти (Иванов–Невская 1990: 4).

Текст погребального оплакивания, отмеченный высокой стабильностью традиционной основы, принадлежит к открытым фольклорным системам, в рамках которых жанровые универсалии моделируются согласно этнопоэтической традиции, а художественные особенности текста становятся продолжением определенной фольклорной традиции. По наблюдениям исследователей балто-славянской традиции погребального оплакивания, именно в фольклорном тексте наиболее полно раскрывается принцип дублирования общего содержания обрядового текста, при этом семантика, тематика и поэтика оплакивания соответствуют смыслу ритуала в целом (Невская 1999: 124). Именно на уровне поэтики фольклорного текста отражается базовый этнокультурный код и проявляются особенности этнической традиции, тем самым конкретизируя идею „интегральности” культуры (термин С. М. Толстой, ср.: Толстая 2005: 126).

Поэтические особенности жанра становятся, таким образом, продолжением определенной этнопоэтической традиции, проявляя

одновременно жанровые универсалии обрядового текста. Это касается, в частности, и растительной символики, которая приобретает значение одного из кодов, которым в погребальном оплакивании актуализируется противопоставление сферы жизни и смерти. Поскольку информация, передаваемая в погребальном оплакивании через вегетативный („дендрологический”) код, призвана не только отобразить, но и усилить общую направленность обрядового текста, сделать его более ярким и многогранным, растительный мир как принадлежащий сфере „жизни” соотносится с наиболее отмеченными колористическими атрибутами, среди которых преимущественно *зеленый* и *красный*, в их противопоставлении *черному* цвету как описывающему поле „смерти” (Микитенко 2013). Кроме того, рассматривая тексты украинской и сербской (а также македонской и болгарской) традиций, мы принимаем во внимание „подчеркнуто бинарный характер традиционного балканославянского восприятия, отмеченный сложным, вплоть до амбивалентности, взаимодействием дихотомических черт” (Невская 1999: 123). Именно это объясняет особенное напряжение текста оплакивания, проявляющееся как на макро-, так и на микроуровнях текстовой реализации, в том числе в его символике.

Владимир Данилов, который одним из первых обратился в начале XX ст. к символике украинских похоронных причитаний, в полемике со сторонниками мифологической школы, отмечал: „Обычно в украинской лирике сравнения почерпываются из жизни природы. Это определяется народным мирозерцанием, которое покоится на живом отношении к окружающей природе, отношении, выражающемся в сильной степени психического влияния природы на человека, с одной стороны, и пониманием явлений ее под тем углом зрения, который соответствует данному настроению человека – с другой. Поэтому материалом для сравнений служат космические явления – сравнения со светилами, рыбы, насекомые, птицы и растения [...]. Такого накопления символов [как в похоронной причети] мы нигде в других видах украинской поэзии не встречаем. Это – характерная черта причитаний как особого вида народной украинской поэзии, и объяснение данной особенности надо искать в психическом состоянии, на почве которого выросли сами причитания” (Данилов 1906: 614, 620). Работы В. Данилова, Я. Автамонова („Символика растений”, 1902), Н. Костомарова (раздел „Символика растений” в его работе „Историческое значение южно-русского народного песенного творчества”, 1905), С. Брайловского („Малорусская похоронная причета и мифическое ее значение”, 1885) и др., свидетельствуют о том интересе, который вызывал сравнительный анализ растительной символики в фольклоре, в том числе в похоронных причитаниях. Для Я. Автамонова стимулом для написания обширной статьи о символике растений в русских песнях послужила работа Н. Костомарова (первая публикация в журнале „Беседа” в 1872 г.), на основании которой был сделан вывод о „большой скудости символических образов в великорусских

плачах” (по мужу, сыну), в них „отмечается чисто материальная потеря”, и „творчество как бы становится на реалистический путь” (Автамонов 1902: 287). Этот же автор „устойчивыми” символами для украинской фольклорной традиции называет розу, явор, руту, барвинок (там же: 285). Рассмотрение растительной символики в традиционной культуре остается актуальной проблемой современной сербской фольклористики („Гора льианова”), в том числе, при анализе похоронных плачей (Поповић Николић 2016).

Среди наиболее популярных знаковых символов украинского фольклора – *червона калина*. Представленная десятками образов в фольклоре, художественной литературе, искусстве славян, калина является одним из символов Украины (Словник 2002: 110; Яковлева 2004: 217). Входя в ряд наиболее выразительных в украинской этнопоэтике деревьев-символов (*калина, верба, тополя, осокир*), образ калины, последовательно удерживающий сему „девичества” (Пастух 2004: 59), употребляется также для описания образа „родной земли” (Артюх–Косміна–Пономарьев 1993: 162), является наиболее частотным в фольклоре.

Среди деревьев, которым в погребальной обрядности придается „особая роль” (Агапкина 1999: 61), в украинской традиции едва ли не самое важное место занимает калина: ее цветами или гроздьями обвивали гроб, высаживали ветки и деревья в головах могилы, она символизировала память о покойном и непрерывность жизни. Поэтическая традиция сохранила образ калины в разных фольклорных жанрах, в том числе и в плачах, где калина входит в синонимический ряд формулы, обозначающей невозможность возвращения умершего. Формула строится как ряд изосемантических символов – тропинок, припавших пылью, заросших терном, заметенных снегом, завешанных гроздьями калины и пр., максимально дублируя общее значение: „Та ваші стежки, дорожки пилом припали, терном позаростали, червоною калиною позависали, білим снігом позамітали...” (Етн. зб., №245, 114). Отметим, что при этом каждый отдельный член ряда, в том числе цветообозначение, утрачивает свое конкретное значение и до определенной степени десемантизируется. На первый план выступает основной смысл формулы – невозможность возвращения, встречи, принципиальная неопределенность пространства. Поддерживаемая ритмически константа риторического обращения к покойному со значением „откуда тебя ожидать / высматривать” введением синонимичной пары *червона калина / чорна могила* маркирует топос могилы:

„Відкіля ж мене тебе визирати,
відкіля ж тебе виглядати?
Чи з-під червоної калини,
чи з-під чорної могили?”
(Малинка 1898: 99)

Не менее популярным способом описания топоса в украинском

плаче является *зелений гай/зелененька травиця* – знак чужого, удаленного пространства, который становится компонентом формулы риторического вопроса-антитезы: „Відкіль мені тебе виглядають? Чи з зеленого гаю? Чи з далекого краю?” (Етн.зб.: № 79, 57); „Де я вас, сестричко, перейму, чи у садочку на листочку, чи на зелененькій травиці!” (там же: № 258, 118); „Відкіль тебе визирати? Чи з гори, чи з долини, чи з чорної могили?” (там же: № 101, 62); „Відкіль же ми вас, таточко, будем виглядати – чи з долини, чи з високої могили, чи з зеленого гаю, чи з далекого краю?...” (Малинка 1898: 106). Константная модель поддерживается ритмическим параллелизмом атрибутивно-номинативных словосочетаний, с помощью которых метафорически передается понятие смерти: „Мій татунейку, де ж ви сі вибираєте від нас у таку далеку стороноюку? – під сиру землейку, під зелену муравойку!” (Етн. зб.: № 216, 104), „Де ж ти ся будеш вибиратойки від мене? В далеку дорожейку, під зелену муравойку” (там же: № 104, 63), а в плачах по неженатым/незамужним вводя мотив „смерти-свадьбы”: „... там-то поїдеш до шлюбойку – під сирую землейку, під зелену муравойку!” (там же: № 16, 38).

У южных славян *зеленый лес* (серб., макед., болг. *гора зелена*) – это топоним жизни, подчеркивающий противопоставление жизни и смерти: „Сеги е пролет весела;/ Секи се радва и пее;/ Запели са и пилците / В’ тая гора зелена. [...]/ А ти си в’сѣндѣк легнала” (Маринов 1892: 238).

В качестве наименования леса в украинском тексте встречаем также *зелена діброва*, особенно когда речь идет о женщине, плач которой сравнивается с шумом дубравы:

„Зашуміла дібровонька зелененька,
Заплакала дівчинонькак молоденька”

(Костомаров 1905: 600);

„Не шуми, дібровонько,

Не шуми, зеленая!

Не плач, удівонько,

Не плач, молодая!”

(Данилов 1906: 620).

В украинской традиции *зеленый* чаще всего выступает как признак места в формуле „укрывания следа умершего”: „...пойду я тільки у зелений садочок, да вирву я кленовий листочок, да прикрию я своєї донечки слідочок, щоб і зозулі не кували, щоб і пташечки не літали, щоб моєї донечки сліду не ізтоптали” (Малинка 1898: 100).

Формула „укрывания следа кленовым листом” может считаться излюбленным приемом украинской традиции вообще, встречаясь также в других фольклорных жанрах, причем именно „кленовый лист” признается более значимым компонентом, чем наименование самого дерева. Николай Костомаров, рассматривая мотив в лирической песне, в которой „девица

хочет закрыть кленовым листом след своего милого, чтобы его другие не любили”, считал, что тут нашел отражение „известный способ привораживания посредством следа” (Костомаров 1905: 574). Связь клена с „печальными картинами” передается через наименование материала, из которой сделаны те или иные предметы – рус. *кленовая стрела, звончатые гусли, кленовая перекладина виселицы, кленовый лист* „написать грамоту родимому батюшке” и пр. Заметим, что украинский фольклорный текст чаще употребляет название „явор” (‘чинаровидный клен’, *Acer pseudoplatanus*), „символ печали, несчастья и грусти”, „свидетель смерти и убийств” (там же: 582). В балладах о матери (или жене)-отравительнице явор вырастает на могиле убитого сына (мужа) или его сажают на могиле. Типичным для восточнославянского причитания является и обращение к умершему сыну: „Ай мой сыночек, мой же ты яворочек” (Агапкина 1995: 225).

Как постоянный эпитет при существительном (укр. *трава, муравойка, рутка, барвінок*) *зеленый* является неотъемлемой чертой поэтики украинского текста: „яма глибока, трава зелена. Туди вітер не завіє, сонце не пригріє” (Етн.зб.: №23, 102). Сочетание *мураво зелена* может выступать как обращение к умершему: „Зятю мій, мураво моя зелена!” (там же: № 47). Характерное наложение символов, когда *зеленый* сочетается с растениями, символизирующими девичество, любовь, свадьбу – *барвінком* и *рутой*, которые наиболее часто употребляются в свадебных песнях, встречаем в традиционном риторическом вопросе в плаче за умершими в молодом возрасте: „Хто нам на могилі посадить барвінок та рутку зелененьку?” (там же.: № 46, 47).

Образ нерасцветшей или увядшей зелени, цветов, зеленого дерева – сломанного или наклонившегося до земли, являются излюбленными поэтическими приемами сербских тужбалиц. При этом элементы вегетативного кода „не отличаются разнообразием”, среди наиболее употребительных символов – *ружа, босиљак, невен, јабука, бор, јавор, јаблан, цвеће* (Поповић Николић 2016: 110). В плачах по умершим в молодом возрасте эти образы появляются в составе мотивов утраты *белого света*, преждевременно угасшей молодости и не исполнившихся надежд: „У најлепши зелен цвијет/ Нестаде ти бијел свијет” (Шаулић 1929: № 10).

Использование в плачах растительных метафор является одним из основных поэтических приемов, которым подчеркивается преждевременность смерти в молодом возрасте. Метафора создается как номинативно-предикативная или номинативно-атрибутивная модель с введением соответствующего эпитета. Атрибут *зеленый*, относящийся к семантической сфере жизни, ассоциируется с растительным миром, в результате чего получает положительную оценку и продуцирующую символику (Толстая 2011: 51). В славянской фольклорной традиции он означает молодость, о чем свидетельствуют и скращения сем **molod-/ *zelen-* (Толстой–Толстая 1995: 316). Болгаро-македонская традиция, в частности,

широко использует формулу, в которой *зеленый* является синонимом атрибута *молодой*: „Ти ми умре уште младо,/ уште младо и зелено” (макед., Цепенков 1972: №73, 214).

Разворачивая синонимический ряд, текст вводит эпитеты *росан*, *миришливи*, благодаря чему строится выразительный образ цветка, сорванного раньше срока: „Пуста смрта.../ Како цветје ми те скина, / Младо, росно и зелено...” (макед., Спространов 1894: 18).

Воплощая идею жизни, „зеленый” в традиционном сознании получает особую значимость, когда выступает атрибутом определенных магических растений (болг. *зелен босилък*). Так, в болгарском тексте мать обращается к умершей дочери с риторическим призывом встать-посмотреть на подруг, которые пришли к ней с „вощени свещи във раце и със китки зелен босилък” (Маринов 1892: 237).

В плачах, как известно, различаются „мужские” и „женские” деревья, хотя по мнению Я. Автамонова, „для обозначения мужчин гораздо меньше образов, чем для обозначения женщин”, поскольку „дуб как наиболее соответствующий взгляду народа на мужчину, вытеснил все остальные образы” (Автамонов 1902: 92). У сербов таким символом традиционно считается *бор*, в славянской традиции известное как культовое, священное дерево, тесно связанное с темой смерти (Агапкина 2012: 134), сакральность и мифологическая семантика которого обнаруживаются в славянских обрядовых и фольклорных текстах достаточно четко (Толстой 2003: 443, 451), а в тужбалицах наиболее частотно и семантически разнообразно представленное в составе метафорических замен типа человек/дерево (Поповић Николић 2016: 112-113).

Согласно народному мифологическому восприятию природы, подчеркивал Н.И. Толстой, пол дерева, соответствующий грамматическому роду его названия, является имманентным свойством, присущим самому дереву, при этом связь грамматического рода названия с воображаемым полом дерева четко прослеживается в сербских зонах (Толстой 1995: 333-334). К „мужским” деревьям в сербской традиции относятся фольклорно-поэтические символы юнацкой силы, выдержки, мужества, – серб. *бор*, *јаблан*, *јавор* (*боре са сред горе*, *јаблане из планине*), среди наиболее излюбленных „женских” деревьев – *јелвица* (*танка јелвице моја*). Используемые в плачах подобные символы благодаря ассоциативной связи моделируют соответствующие атрибутивно-адъективные метафорические конструкции, при этом символическое отождествление человека и дерева принадлежит к числу фольклорных и мифологических констант (Агапкина 1999: 63).

Синонимический ряд может строиться из нескольких метафор, включающих названия различных деревьев или цветов, объединенных основным значением „молодой-зеленый”: „О мой боре са сред горе,/ Мој

јаблане из планине,/ Пеик брате!” (серб., Шаулић 1929: №34); „О јаблане из планине,/ Мој цвијету из ливаде,/ Миришљиви!/ Дивно л’ бјеше процаптио,/ Ружо моја!” (серб., там же: №3). В то же время текст может ограничиваться только атрибутом как семантически наиболее емким: „А ти на горенько мене бросила, молодая, зеленая!” (укр., Данилов 1906: 619).

Характерной особенностью поэтического стиля тужбалиц является актуализация словообразовательной модели, связанная с представлениями об изоморфности дерева и человека. „Дерево, – указывает Татьяна Агапкина, – соотносится с человеком по внешним признакам: ствол соответствует туловищу, ветки – рукам или „детям”, сок – крови и т.п.” (Агапкина 1995: 161). Отработанность в сербском тексте элементов ряда *грана* — *огранци* — *гранат/и-а* — *до/гранати* — *гранажлија* приводит к изосемантизму значений при метонимическом и метафорическом наименовании умершего (молодого и зрелого возраста) и его рода:

„О мој боре са сред горе, Који си се оборио, А нијеси вите гране, [...] Вите гране саломео, Нити гране, ни огранке! Што су брате вите гране, То синови Нокко твоји, Што су Нокко ти огранци То су снае и унуци, – Остало је среће доста!” (Шаулић 1929: № 95).	„О мој боре са сред горе, Што су гране опануле, Браћи очи испануле” (Шаулић 1929: № 92).
---	---

Мифологически емким выступает в тексте представление об умершем, который, протягивая длинные руки/ветви, насильно забирает, захватывает, заманивает к себе оставшихся:

„Зашто пружи дуге руке,
Мој ђевере!
Те премами брата себи,
Куку злато!”
(Шаулић 1929: № 40).

Изоморфизм дерева и человека, символически обыгрывающийся в терминах родства (Агапкина 1999: 63; Агапкина 2013: 42), проявляется в номинации оставшихся – укр. *щипочко*, серб. *гроне*, *огранци* (дети, внуки), *пањеве* (родители), при этом универсальная для жанра сема разрушения дублируется характерным для балканославянской традиции кодом смерти-пожарища: „И два пања крај огњишта,/ Гром нас био!” (Шаулић 1929: №3). Македонский текст продолжает мотив еще более отчетливо, используя

метафору ‘подгоревшего полена’:

„Ја изгоре на стари дни,
Ме остаи како гламна,
Како гламна подгорена”
(Цепенков 1972: 236).

Наконец, актуализация данного ряда находит проявление в ритуальном упреке, с которым плакальщица обращается к умершему, угрожая „отомстить” ему – обезобразить коня (выстричь гриву, украсить черными кистями, отвести в горы), погубить дом и хозяйство, рассердить родителей покойного, скрывать от них внуков и пр., призывая его серб. *догрнати* – вернуться домой разросшимся, ветвистым деревом: „Ја ћу ти се осветити .../ Не бил’ кући догрнано,/ Граде злато!” (Шаулић 1929: № 40).

Приемом глорификации социально значимого лица становится типичное обращение к умершему типа серб. *златни стубе чак до неба / златни дирек до мјесеца*, где образ золотого столба перекликается с образностью украинских колядок, апеллируя к символике мирового дерева. Также совмещение концептов „дерево/гора” (серб. *јаблане из планине*) на фактурном уровне текста может свидетельствовать в пользу присутствия представления о структурном делении пространства, где дерево/гора являются медиаторами чужого – отдаленного пространства.

Оплакивания умерших в молодом возрасте выделяются, как уже было сказано, особым богатством поэтических приемов и художественно-выразительной образностью. Эта тематическая группа плачей представлена едва ли не самым широким корпусом текстов, в которых наряду с общими приемами жанра необычайно сильным и выразительным остается лирическая линия, при которой искренность и непреходящее чувство скорби передается при помощи традиционной символики. При этом наиболее последовательным и стабильным приемом передачи представления о „непрожитом веке” и до срока угасшей молодости как нарушения законного порядка становится метафора нерасцветших и увядших цветов.

В украинском фольклоре *роза (рожа)* и *мак* – основные символы „красоты и забав”, „удовольствий и молодости”, „украшение девицы”; цветение розы „означает здоровье” (Костомаров 1905: 550, 551). Выражение „сидеть маком” означало „красоваться в девках”; выражение „маков цвет” связано с его ярко-красной окраской (Автамонов 1902: 274). Их знаковость в тексте оплакивания, подчеркивается эпитетом *красный* – одним из наиболее важных цветообозначений в культуре, выступающим символом красоты, здоровья, жизни, „этого” света, подтверждая универсальность комбинации красного и белого как цветов „общей рубрики жизни” (Тэрнер 1983: 92). Именно такую схожесть красного и белого встречаем в украинском тексте, учитывая синонимичность красного и розового: „Мої діточки, світ як рожевий цвіт, а ви покидаєте мене” (Етн. зб.: № 14, 37). В текстах украинской

традиции красный представлен в основном в метафорической номинации покойного, умершего в молодом возрасте, и появляется в традиционных номинативно-атрибутивных сочетаниях, где является признаком денотата (укр. *ягідка, цвіт*; макед. *трандафил*): „Моя й донечко, моя й ягідко! / Моя й ягодо червонесенька!” (укр., Етн. зб.: № 31, 44); „Мій синочку... Я тебе так дожидала, як діти дождають червоного яєчка...” (укр., там же: № 77, 57); „Ей гиди цорвен трандафил...” (макед., Шапкарев 1968: 341). Кроме того, ассоциирующаяся с полом ребенка цветовая символика прослеживается и на обрядовом уровне: „Для мальчика употребляется голубой гробик, а для девочки – розовый” (Автамонов 1902: 249).

Часто цветообозначение не эксплицировано и оказывается излишним, поскольку является неотъемлемым признаком денотата (укр. *вишенька, черешенька, маківка, фіялочка, роза, крашаночка* и пр.). Украинский текст чрезвычайно широко использует такие денотаты в качестве метафор, особенно в ласкательно-уменьшительной форме: „Немає цвіту червоного, немає роду рідного... / Нада цвіту маковку, нема ріднішого над матінку” (укр., Етн.зб.: № 179, 91); „Моя матінко, моя вишенько і моя черешенько...” (Малинка 1898: 100); „Донечко моя, фіялочко моя...” (там же: 102); „Моя дитиночко, моя родиночко... і моя роза повная, і моя роза червона, і моя ягода повная, і мій цвіточок, і моя крашаночко!” (там же: 100).

В целом, поэтическая образность плачей этого цикла оказывается очень близкой свадебным песням, величающим невесту, см.: „Молода, як ягода, / Хороша її врода: / Червона, як калина, / Солодка, як малина” (укр., Весільні пісні: 236). Проникновение свадебной символики в текст погребального обряда характерно не только для украинской традиции. Серб. *ружа девојка* – обычный предметный код свадебных песен, на уровне мотива представлен также в балладах и тужбалицах (Карановић 2010: 178-286). У болгар плакальщица стремится передать глубокую скорбь за умершей в молодом возрасте и сравнивает ее с ярким распутившимся и увядшим цветком, при этом употребляет эпитет „шарен”. Параллелизм традиционной формулы погребального плача отсылает к свадебному – нереализованному – обряду, учитывая, что в болгарской традиции „шарено хоро” – название обрядового кругового танца традиционной свадьбы:

„Ой ти Наде, китка ле разшарена,...
много си се рано разцветело,
и па си се даже прецветело”
(Кауфман 1982: 21).

Вместе с тем, южнославянский текст плача, как представляется, выглядит значительно более сдержанным с точки зрения красок, в нем значительно меньше представлены яркие символы, хотя метафоры цветов широко используется в развернутых формулах глорификации при обращении к умершему (серб. *цвијете одабрани; моја ружо у*

пролеће од мириса најљепшега). Отличия в природном ландшафте нашли непосредственное отражение в фольклорно-поэтической традиции, сформировав определенные номинативно-предикативные конструкции метафор – „ружице из ливаде”, „цвијете из планине”. Когда речь идет о смерти в молодом возрасте, соблюдается общая жанрово-поэтическая норма – в плаче указывается на преждевременно увядшую природу (серб. *цвијеће увенуло*): „Мој цвијете из планине, / Процаптио не сазрио!” (Шаулић 1929: № 23).

Кроме того, необходимо учитывать влияние особенностей традиционной культуры Балкан, где отношение к детям мужского и женского пола было различно, что, в свою очередь, нашло отражение на лексическом уровне: сыновей называли *срећа*: „има лијепу срећу док Бог оће” (Дучић 1931: 113). Считалось, что „мушки пород мимо свију блага овога свијета рачуна, а тех, кто не имел сыновей, называли *саморанци*. В то же время дочери – *туђа вечера*; про того, у которого было несколько дочерей, обычно говорили „притисли су га тамнице”. Траур за умершими дочерьми длился меньше, к тому же придерживались его в основном женщины (Филиповић 1967: 144). Вместе с тем, как отмечал В. Джурич, именно в плачах за дочерьми „часто больше нежности” (Ђурић 1940: 79): „Моје цвијеће увенуло, / Увела ви младост мала” (Шаулић 1929: №49).

Приемом глорификации в плачах за героями выступает константа „цветы, вырастающие из ран погибших”, реализующаяся в пределах общей модели вегетативного кода как маркера преждевременной смерти. Утверждая торжество нравственного начала, эта модель, оказавшаяся продуктивной в текстах периода II-ой мировой войны, отразила архаические славянские и апокрифические христианские представления о появлении растений (ср.: Усачева 2000: 296):

„Из кости ће ружа нићи,
 Ружо моја!
 Кад наљеже путник туда,
 Вјековима
 Мирисаће ружу њину, –
 Херојима,
 Што за народ живот даше,
 Слава њима!”
 (Мартиновић 1960: 463)

„Еј планине и главице,
 Из вас расле љубичице!
 Све из груди од момака –
 Соколова и јунака!”
 (Цаковић 1962: 105).

В украинском тексте для обозначения незамужних/неженатых широко используются образы преждевременно увядших, отцветших, осыпавшихся цветов, – с той лишь разницей, что поэтическую образность текста создают садовые цветы и преимущественно красный цвет, напр.: „Ти ж то красно розцвіла, як ружова квітка, тай скоро й зів’яла” (Етн. зб.: №46, 47); „Моя донечко, моя тополечко, моя донечко, моя маковочко, моя донечко, моя рожа повная! Як же ти зацвіла і скоро отцвіла і обсіпалась...” (Малинка 1898: 99).

Красный цветок в поэтическом тексте выступает символом красоты, здоровья и молодости, а на обрядовом уровне присутствует в виде живых или искусственных цветов (особенно на похоронах умерших молодыми). Но при этом он не имеет ничего общего, например, с букетом красных маков, который кладут в гроб пожилой покойнице (ср.: Малинка 1898: 102), поскольку в этом случае амбивалентная символика мака имеет апотропеическое значение, усиливается колористическим признаком красного цвета, который указывает на принадлежность к „иному” миру.

Обращение к умершему как определенная микроконстанта жанра в плачах по детям часто выступает как основной композиционно-содержательный элемент текста, Плакальщица в этом случае „повторяет имя умершего или другое обращение к нему по несколько раз как один текст” (Кацарова 1969: 188). В потоке импровизации возникают яркие метафорические образы и метафоры, в том числе включающие и растительную символику (болг. *мамино цвете, неразцъфнало*; серб. *моја ружо у два лада; мој ружице из ливаде*).

Примером нанизывания однородных деминутивных именных и глагольных конструкций, которыми создается ряд синонимичных образов, в том числе благодаря растительной символике (*яблучко одкотилося, щипочко одщипнулася, маківка осипалася*), может быть украинский текст плача за малолетним сыном:

„Мій синочку, мій голубчику!
Мій синочку, моя й дитиночко!
Моя дитиночко, моя й щипочко!
Моя щипочко одщипнулася,
Моє яблучко одкотилося!
Моє й зерничко, де ж тебе шукать,
Де ж тебе й питать?
Моя й маківко!
Моя й маківка осипалася...
Як ти зацвіла та й ненадовго.
Моя й дитиночко, моя й родиночко,
Як мені тебе забувать?
Як мені без тебе привикать?
Та я ж куди не піду,

Та я ж тебе не найду,
 І де ж тебе посадить,
 І де ж тебе прищепить,
 Щоб до тебе на пораду ходити?.. ”
 (Мишанич 1999: 34).

Параллелизм лексико-семантических и синтаксических конструкций является для жанра наиболее важным принципом текстовой организации. Напряженную, „конвульсивность” текста, создаваемого в момент наибольшего эмоционального напряжения, создают всевозможные повторы и характерная тавтология как организующий фактор ритмо-звукового и смыслового аспектов синтагмы (Невская 1983: 192). Эти особенности жанра отмечал в свое время известный исследователь украинских плачей – *голосінь* Филарет Колеса: „Синтаксична градація синонімів, разом з повторами синонімічних значень і подібних думок у різних відтінках являють собою основну красу художнього стилю *голосінь*” [Синтаксическая градация синонимов, вместе с повторами синонимических значений и схожих мыслей в различных оттенках представляют собой основную красоту художественного стиля *голосінь*] (Колесса 1922: 13). Современная этнолингвистика признает за повтором обрядового текста ритуальную и сакрализующую функцию как основную и наиболее архаичную (Бартмицкий 2005: 406).

В южнославянской фольклорной традиции к умершим в молодом возрасте относится эпитет *золотой*, который представлен в первую очередь в плачах по детям мужского пола: „А сега си, сине,/ Златна уста позатворил!” (болг., Мартинов 1958: 331), а также и по малолетней дочери: „Раденце, златна ябълко.../ моята златна ябълка,/ ама я малко подържах,/ та чи я низ брег изпуснах / не можах да я удържа...” (болг., Кауфман–Кауфман 1988: 154).

Метафора „золотого яблока” (или в том же значении „зеленого яблока”) особенно широко используется в плачах по умершим в молодом возрасте: серб. *моја руко, зелена јабуко; по тубрету злаћене јабуке*. Золотое яблоко – обычная реалия свадебного обряда (ср. название *jabuka* как период свадебного обряда у сербов северного Баната, которым начиналось „настоящее веселье” — Fracile 1987: 45), а в случае смерти незамужних/неженатых оно становится атрибутом погребальной обрядности, ср. серб.: „Када умре момак или девока, игра се са граном и јабуком, што се после баца у гроб” (Зечевић 1970: 118). В Высоцкой нахии „свадебное деревце” на похоронах украшали стеклянными яблоками: „На неколико штапова, пободених у гробну хумку, натакну стаклене јабуке и обесе по коју мараму” (Филиповић 1949: 180). Болгары при похоронах парня или девушки обычно делали *оруглицата на смърта* – вид свадебного деревца с обрубленными ветками, к которому прикрепляли покрытые

золотой фольгой *варакладисани* яблоко или айву (Маринов 1892: 249). В украинской традиции в этом случае „дереvence” ‘гільце’ делали из ели или сосны (в отличие от свадебного – обычно из вишневых или веток сирени), украшая его гроздьями калины, барвинком, колосьями жита, проса, ячменя (Данилів 1907: 351; Гнатюк 1912: 310). В то же время в украинском тексте оплакивания об умершем говорят, используя характерную для этого жанра конструкцию с семантикой отделения: *моє яблучко одкотилося*.

Вместе с тем яблоко как универсальный символ „любви и приветливости” (Костомаров 1905: 577), при этом соотносимый с „тем светом” и миром мертвых (Белова 2012: 609), имеет в балканославянской традиции более широкие, в том числе и мифологические, коннотации. Присутствие его в орнаменте древних надгробий ряда мест региона отмечает В. Джурич в Приложении к Словарю В. Чайкановича (Чайкановић 1985: 275). Яблоки (а также его аналоги – айва, апельсины) „особенно в контексте свадебного обряда, помимо символики плодородия, своим цветом символизируют также солнце, его жизненную силу и сияние” (Ајдачић 1996: 73).

В рамках единой концептуальной системы жанра растительная символика, широко представленная в похоронных плачах украинской и южнославянской фольклорной традиции, демонстрирует схожую картину, отражающую фольклорную модель мира. Основным различием, отразившемся также на уровне этнопоэтики, становится пространственное описание концепта могилы (Микитенко 2015), в частности, в сербской традиции акцентирована вертикальная координата и „нижний мир” (ср.: Цивьян 1990: 71), тогда как украинский текст в большей степени сосредоточен на горизонтальном уровне описания и в нем отчетливее представлены признаки „этого” мира – растительные и другие элементы парадигматического ряда природы (солнечный свет, пение птиц, дуновение ветра, капли дождя и под., ср.: Микитенко 2010: 146-147). Вместе с тем, безусловным остается то, что „закрытость” обряда, стабильность жанра и консервативность фольклорного символа обусловили семантическую глубину образосимволики и определили универсальный характер констант этнопоэтической системы традиционного фольклорного текста.

ЛИТЕРАТУРА

- Автамонов 1902: Я.А. Автамонов, Символика растений, *Журнал министерства народного просвещения*, 11: 46-101; 12: 243-288.
- Агапкина 1995: Т. Агапкина, Дерево, у: В.Я. Петрухин, Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, С.М. Толстая (ред.), *Славянская мифология*, Москва: Эллис Лак: 158-161.
- Агапкина 1999: Т.А. Агапкина, Дерево, у: (ред.) Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, В.Я. Петрухин, С.М. Толстая (отв. ред.), *Славянские древности : Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого*, Т.2, Москва: «Международные отношения»: 60-67.
- Агапкина 2012: Т.А. Агапкина, Сосна, у: (ред.) Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, В.Я. Петрухин, С.М. Толстая (отв. ред.), *Славянские древности : Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого*, Т. 5, Москва: «Международные отношения»: 134-137.
- Агапкина 2013: Т.А. Агапкина, Дерево и человек: одна судьба на двоих, у: (отв. ред. С.М. Толстая) *Ethnolinguistica Slavica : К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого*, Москва: Индрик, 2013: 42-58.
- Ајдачић 1996: Д. Ајдачић, *Чудесно дрво у народним песмама балканских Словена*, у: Д. Ајдачић (ур.), *Кодови словенских култура*, 1: 69-84.
- Артюх–Косміна–Пономарьов 1993: Л.Ф. Артюх, Т.В. Косміна, А.П. Пономарьов, Етнічні символи у традиційній народній культурі українців, у: О.К. Федорук (ред.), *Мистецтво, фольклор та етнографія слов'янських народів*, Київ: Наукова думка: 154-165.
- Бартми́нский 2005: Е. Бартми́нский, Фольклористика, этнонаука, этнолингвистика – ситуация в Польше, у: А.С. Каргин (ред.), *Первый Всероссийский конгресс фольклористов*, 1, Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора: 106-117.
- Белова 2012: О.В. Белова, Яблоко, у: Т.А. Агапкина, Л.Н. Виноградова, В.Я. Петрухин, С.М. Толстая (отв. ред.), *Славянские древности : Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н.И. Толстого*, Т. 5, Москва: «Международные отношения», 2012: 608-611.
- Брайловский 1885: С. Брайловский, Малорусская похоронная причеть и мифическое ее значение, *Киевская Старина*, 1885, 13/9: 73-84.
- Гнатюк 1912: В. Гнатюк, Похоронні звичаї й обряди, *Етнографічний збірник*, 31-32: 203-426.
- Данилів 1907: В. Данилів, Порівняння смерті і весілля в українських погребових голосіннях, *Україна*, 3/1: 351-355.
- Данилов 1906: В. Данилов, Символика птиц и растений в украинских похоронных причитаниях, *Киевская Старина*, 44/11-12: 611-628.
- Данченкова 2002: Н.Ю. Данченкова, Причитания. Проблема статуса жанра и формы традиционного интонирования, у: Л.П. Солнцева (ред.), *Петр Григорьевич Богатырев. Воспоминания. Документы. Статьи*, Санкт-Петербург: Алетейа: 187-207.
- Дучић 1931: С. Дучић, *Живот и обичаји племена Куча*, Српски етнографски зборник, 48, Београд.
- Ђурић 1940: В. М. Ђурић, *Тужбалица у светској књижевности*, Београд: [издање аутора] Штампарија Привредник.
- Етн.зб.: *Етнографічний збірник*, Львів: 1912, 31-32.

- Зечевић 1970: С. Зечевић, Срби у насељима око Будимпеште и неки њихови обичаји, *Гласник етнографског музеја у Београду*, 33: 109-121.
- Иванов–Невская 1990 Вяч. Вс. Иванов– Л. Г. Невская: *Предисловие Исследования в области балто-славянской духовной культуры. Погребальный обряд*, ред Вяч. Вс. Иванов, Л. Г. Невская, Москва: Наука.
- Карановић 2010: З. Карановић, *Ружа у српској традиционалној култури и народној поезији*, у: Небеска невеста, Друштво за српски језик и књижевност, Београд: 251-288.
- Кауфман 1982: Д. Кауфман, Погребални и поменни елементи във великденските песни, *Български фолклор*, 8/2: 11-26.
- Кауфман–Кауфман 1988: Н. Кауфман, Д. Кауфман, *Погребални и други оплаквания в България*, (сост.) София: Изд-во на Българската АН.
- Кацарова 1969: Р. Кацарова, Оплакване на покойници, *Изв. на Инст. за музика*, 13: 177–202.
- Колесса 1922: Ф. Колесса, Українські народні думи у відношенні до пісень, віршів і похоронних голосінь, 5: Думи і похоронні голосіння, *ЗНТШ*, Львів, 132: 1-64.
- Костомаров 1905: Н. И. Костомаров, Историческое значение южно-русского народного песенного творчества, у: *Собрание сочинений Н.И. Костомарова*, Санкт- Петербург: Типография М.М. Стасюлевича, 8/21.
- Малинка 1898: А. Н Малинка, Малорусские обряды, поверья и заплачки при похоронах, *Этнографическое обозрение*, 3: 96-107.
- Маринов 1892: Д. Маринов, Оплакване, *Жива старина*, Руссе, 3: 233-243.
- Мартинов 1958: А.П. Мартинов, [Оплакване], *СбНУ*, 49: 331-334.
- Мартиновић 1960: Н. С. Мартиновић, Мјесто тужбалице у фолклору Народне револуције и Ослободилачког рата, *Зборник радова САН*, т. 68, књ. 3, Београд, 1960: 463–476.
- Микитенко 2010: О. Микитенко, *Балканослов'янський текст поховального оплакування: прагматика, семантика, етнопоетика*, Київ: ІМФЕ ім. М.Т. Рильського НАН України.
- Микитенко 2013: О. Микитенко, К етнопоетике фольклорного текста: цвет в украинском и балканославянском погребальном плаче, у: (отв. ред. С.М. Толстая) *Ethnolinguistica Slavica : К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого*, Москва: Индрик, 2013: 197-211.
- Микитенко 2015: О. Микитенко, Атрибутивне значення посмертного простору у тексті поховального оплакування (на матеріалі української і болгарської традиції), у: (составители М. Младенова, М. Радичева и др.) *Движение и пространство в славянских езици, литератури и култури*, II, София: Университетско издателство «Св. Климент Охридски», 2015: 526-532.
- Мишанич 1999: С. Мишанич, Українські народні голосіння, у: *Актуальні проблеми української літератури і фольклору*, Донецьк: Кассіопея, 3: 3-51.
- Невская 1983: Л.Г. Невская, Тавтология как один из способов организации фольклорного текста, у: *Текст: семантика и структура*, Москва, Наука: 192-197.
- Невская 1999: Л.Г. Невская, Молчание как атрибут сферы смерти, у: С. М. Толстая (ред.), *Мир звучащий и молчащий. Семиотика звука и речи в традиционной культуре славян*. Москва: Индрик: 123-134.
- Пастух 2004: Н. Пастух, Зміни в символіці сучасної весільної обрядової пісенності українців, *Народознавчі Зошити*, Львів, 1-2: 37-66.
- Поповић Николић 2016: Д. Поповић Николић, Бор оборен – прилог истраживању функције растиња и биља у усменим тужбалицама, у: *Гора љиљанова (Биљни свет у традиционалној култури Срба)*. Зборник радова (Уредице:

- Зоја Карановић и Јасмина Дражић), Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека «Светозар Марковић», 2016: 109-120.
- Словник 2002: *Словник символів культури України*, Київ: Міленіум.,
- Спространов 1894: Е. Спространов, Тажачки от Охрид, *СбНУ*, 11: 18-24.
- Толстая 2005: С. М. Толстая, Фольклор и этнолингвистика, у: А.С. Каргин (ред.), *Первый Всероссийский конгресс фольклористов*, 1, Москва: Государственный республиканский центр русского фольклора: 118-132.
- Толстая 2011: С. М Толстая, *Семантические категории языка культуры: Очерки по славянской этнолингвистике*, изд. 2-е, Москва: Книжный дом «ЛИБРОКОМ».
- Толстой 1995: Н. И. Толстой, «Мужские» и «женские» деревья и дни в славянских народных представлениях (Мифологизация грамматического рода), у: А.Ф. Журавлев (ред.), Н. И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва: Индрик: 333-340.
- Толстой 2003: Н. И. Толстой, (ред. С. М. Толстая) *Очерки славянского язычества*, Москва: Индрик.
- Толстой–Толстая 1995: Н. И. Толстой, С. М. Толстая, Культурная семантика славянского *vesel-, у: А.Ф. Журавлев (ред.), Н. И. Толстой, *Язык и народная культура. Очерки по славянской мифологии и этнолингвистике*, Москва: Индрик: 289-316.
- Тэрнер 1983: В. Тэрнер, *Символ и ритуал* [Пер. с англ.] / (вступ. ст. В.А. Бейлиса), Москва: Наука.
- Усачева 2000: В.В. Усачева, Мифологические представления славян о происхождении растений, у: (ред. Л. Н. Виноградова, Е. Е. Левкиевская, С.М. Толстая), *Славянский и балканский фольклор: Народная демонология*, Москва: Индрик, 2000: 259-302.
- Филиповић 1949. М. Филиповић, *Живот и обичаји народни у Височкој нахији*, Српски етнографски зборник 61, Београд.
- Филиповић 1967: М. Филиповић, *Различита етнoлoшкa гpaђa*, Српски етнографски зборник, 80 (5): 261-314.
- Цепенков 1972: М. К Цепенков, *Македонски народни умотворби. Во 10 кн.*, Скопје, 1: 203- 282.
- Цивьян 1990: Т. В. Цивьян, *Лингвистические основы балканской модели мира*, Москва: Наука.
- Чајкановић 1985: В.Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: САНУ: Српска књижевна задруга.
- Цаковић 1962: В. Цаковић, *Народне тужбалице: Антологија*, Београд: Народна књига.
- Шапкарев 1968: К. Шапкарев, Мъртовечки обичаи (от Охрид, Струга, Кукуш и други места), *СбНУ*, 2 / 1: 533-553.
- Шаулић 1929: *Српске народне тужбалице из збирке Новице Шаулића*, Београд: Графички институт «Народна мисао».
- Шубравська 1982, 2: М. М. Шубравська, *Весільні пісні: У двох книгах*, (упор., прим.), Київ.
- Яковлева 2004: О. В. Яковлева, Символіка слова калина в мовній картині світу українців, *Мова: Науково-теоретичний часопис з мовознавства: Проблеми прикладної лінгвістики*, Одеса, 9: 215-220.
- Fracile 1987: N. Fracile, *Vokalni muzički folklor Srba i Rumuna u Vojvodini: Komparativna proučavanja*, Novi Sad: Matica srpska.

Oksana Olegovna Mykytenko

PLANT SYMBOLICS IN UKRAINIAN AND SOUTH-SLAVIC FUNERAL LAMENTS: TO ETHNOPOETICS OF THE FOLKLORE TEXT

Summary

The paper deals with the plant symbolics in Ukrainian and South-Slavic (Serbian, Bulgarian, Macedonian) funeral laments, first of all in the texts after the dead in young age. The herbal code correlates with the most significant colour attributes and reflects the common sense of the funeral rite. Poetical peculiarities of the text turn to be the continuation of the ethno poetical tradition, exposing at the same time genre features of the ritual text. The most stable symbols are *rose*, *poppy*, *periwinkle*, *mint*, *snowball-tree*, *pine-tree*, *fir-tree*, *sycamore (maple)* etc. Beliefs connected with the isomorphousity between the tree and the man form the most productive models of the text poetic system. Metaphors of fading flowers are used to mark the death in young age. Parallelism of lexico-semantic and syntactic constructions which include floral symbols is founded as one of the main principle of the text organization. Whithin the bounds of the common conceptual genre scheme, the plant symbolics in the Ukrainian and South-Slavic folklore tradition reveals the similar ideas that form the folklore world model.

Зоја С. Карановић
 Универзитетски професор
 zojanko@stcable.net

УДК: 821.163.41.09-14:398
 398.47(=163.41)

ЉУБАВНЕ ЧИНИ БИЉЕМ У СРПСКОЈ НАРОДНОЈ ПОЕЗИЈИ, РЕФЛЕКС МАГИЈЕ

Отрула ме девојчица,
 Биљком, травком што сабрала.
 (Јстребов: 1866: 173)

Предмет овог рада представљају стихови народних песама које су на српском демографском, језичком и културном простору бележене више од четири века, а чију основу чини магија биља која је некада била неодвојиви део праксе везане за љубав и брак. Ово даје основу да се претпостави да су стихови тих песама и засновани на одговарајућим обредима, односно да је у њима извршена својеврсна песничка трансформација, а затим и „канонизација“ фитонимских магијских поступака и формула за љубав. Потврда томе налази се у сведочењима неких аутора, по којима су момци и девојке у одређено доба године: на Ђурђевдан и Биљани петак, Ивандан (али и о Тројичину дне, на Видов-дан...) ишли у биље. Они су га тада брали, китили се њиме и приликом кићења су изговарали за сваку биљку утврђени магијски текст, тиме настојећи да за себе вежу вољену особу, односно да овладају одређеном силом за коју се претпостављало да је биљка поседује и тако изазову жељену промену, што је неретко парафразирано у песмама, а овде се примерима и тумачењима стихова настоји и показати.

Кључне речи: народна поезија, биље, чини, чињарице, љубавна магија, одрастање.

Истраживачку грађу за овај рад чини тридесетак штампаних збирки поезије с неколико хиљада прегледаних песама.¹ Па иако се у њима магија², односно магија биља као основа приче, или само као мотив у одређеном сегменту радње, јавља ретко (у прегледаним публикацијама идентификовано је тек стотинак примера везаних за тему овог рада), њено присуство је постојано и опстаје вековима. Магија биља у песмама на просторима на којима данас живе Срби, или су их некада насељавали, може се пратити још од првих записа, односно у раздобљу од преко четресто година.

1 У Литератури и Прилогу I види списак збирки и других извора коришћених у овом раду. Целокупни списак извора, који нису коришћени у анализи је, наравно, шири.

2 Под магијом се подразумева: „покушај да се употреби извесна моћ, помоћу поступака за које се верује да имају непосредан и аутоматски утицај на човека, на природу и на божанство“ (Kevendiš 1979: 17). Њоме се, да би се произвело жељено, настоји овладати натприродним утицајима. При том, верује се да ће се резултат постићи само ако се поступа по прописаним правилима (Kevendiš 1979: 17-18; Раденковић 1984: 98).

Траве и биље, лековито и отровно, опојно и халуциногено, користили су се од давних времена у различите намене. Самостално или уз помоћ других средстава: предмета и поступака – (врачко, дрангулије, чини³..., Ђорђевић, Д. 1958: 577)⁴, те специфичних исказа, у виду басми⁵, клетви, благослова и сл. – биљке су служиле и као магијско средство. Употребљаване су с намером да утичу на осећања, стања и ситуације с позитивним и/или негативним предзнаком (љубавне чини, утицај на метеоролошке појаве), у добрим намерама (излечење и оздрављење, успех у лову, риболову и пчеларству, аграрно благодостање), као и да нанесу зло (штету на усевима и стоци, физичко и ментално обољење људи, омамљивање, лудило, смрт).⁶

Присуство љубавних чини у поступцима, реквизитима и ефектима, као рефлекс одговарајуће праксе, евидентно је у стиховима који су предмет истраживања и јављају се у различитим песмама, најчешће у лирици, која одсликава „женски“ поглед на свет (женске пјесме). – Управо лирска народна песма, која се гради на архаичним представама света, своја исходишта често и заснива на обреду и магији. Магија је присутна и у песмама с развијенијом наративом нејуначког карактера, док се у јуначким (мушким) песмама ређе јавља⁷, а и кад се појави актери су јој и тада жене.

О певању и чинима, њиховим вршиоцима и ефектима, казују стихови о болесној гледаној девојци, иначе често варирани у записима.⁸ Ту девери доносе девојци понуде, не би ли прездравила, а она им каже да се неће опоравити, речима: „Ја лежала, ја не прележала“. И у наставку, објашњавајући, то потврђује:

Ваша ме је мајћа набедила,
Да с'м њојна сина опчинила.
Ја му нес'м учин учинила,
Сла што ме је стринка изучила,
Те сам њему трагове обрала –
Јед'н сам му на вретено вила,

3 О значењу речи, бајати, чарати, чини, види: Skok 1971: 93, 295.

4 Као вратило, чунак, ватраљ, ожег, метла секира, црнокораста нож, земљани суд, пера црне кокошке, везе с мртвачких ногу, ватра вода, разне биљке... (Петровић 1948: 351-353).

5 О басми и бајању код Срба и Словена: Толстая 1999: 239-244.

6 Будући да се у овом раду истражује традицијска култура, као део премодерног концепта мишљења, које је у основи синкретичког карактера, у поступцима, реквизитима и вербализацијама, који се користе како би се постигао циљ, није лако разлучити да ли се ради искључиво о магији, или се њене технике комбинују са знањима о биолошким и хемијским особинама различитих биљака, као и осталих састојака који се користе.

7 Мада у архаичним облицима епике преовладава магија (Мелетинский 1986).

8 Слично оптужују девојку, а она одговара:

Ја га, јадна, нисам ни видела.
Само синоћ покрај двора прође,
И ја сам му стопе пребројала,
И у стопе невен посадила,
Д м'не вене срце за девојком.
(Бушетић 1902: бр. 144)

Да се вије за мен' како змија;
 Други с'м му у селен врљила,
 Селен с'не, он за мен' да с'не;
 Трећи сам му у невен турила,
 Невен вене, он за мене да вене!⁹
 (Станојевић 1931: 110)

Реч је, дакле, о скриваном сукобу веренице с несудењеном свекрвом у процесу увођења у нови статус (удате)¹⁰, чије узроке девојка овде описује. Правдајући се деверима она, при том, тврди да њиховом брату није, како је оптужена, „учин учинила“, иако сама у наставку каже да је момку „трагове обрала“ (што је, иначе, уобичајена магијска радња)¹¹. А затим га је, како наставља, у паралелизми радњи казујући шта је „учинила“ (што је у магијској пракси и песничкој традицији иначе продуктивно средство за повезивање по сличности¹²), везала за себе помоћу различитих предмета¹³, међу којима су и биљке, селен¹⁴ и невен, које су иначе вишеструко коришћене у магији и љубавној магији (Чајкановић 1994: 154, 183-184) – последично „плаћајући“ то неизлечивом болешћу. Манипулација биљем, о којем је овде реч, иначе је била у домену женског (Чајкановић 1994: 177), а знања су била тајна¹⁵ и припадала су старијима, који су их преносили млађима (Петровић 1948: 354; Ђорђевић Д. 1958: 573; Левкиевская 1999а: 348-349), што се такође, као стиховани рефлекс, елиптично и исказује стихом: „Сла што ме је стринка изучила“ – реч је, дакле, о „свршеном чину“, о чињарици која је „учин учинила“ још много раније и о томе се пева.

А чињарице су звале и мађијарке¹⁶ (као у Тимоку). И песма их такође апострофира у стиховима:

Стано-ле, мађионичаро-ле,

9 Понављања различито варираних речи истог корена, које се односе на припадајућу радњу и реквизит – односно организација текста заснована звуковним ефектима уобичајена су у магији (Толстая 1999: 244).

10 Ако је реч о свадби, или припреми за брак, онда се увек ради и о иницијацији (ван Генеп 2005), па се песме које садржином асоцирају припреме за брак, или су певане у оквиру припадајућих обреда, с њом и доводе у везу.

11 То се чини тако што се ископа земља тамо где је неко стао десном ногом (Раденковић 1984: 102), а онда се с том земљом различито поступа, у овој и другим песмама.

12 О паралелизму као прастаром начину песничког изражавања и основном начелу поезије: Jakobson, 1966: 310-314.

13 Види Прилог I у овој књизи.

14 Постоји басма са стиховима: „[...] Ој, селине, бел пелине/ Сви те зову «бел пелине»/ Ја те зовем омајниче/ Да омајеш, да обрнеш/ И све момке да наврнеш./ Селин, да одсели/ Купина да откупи/ А вратика да одврне/ Од свака зла, од свака напрата» (Раденковић 1982: бр. 585).

15 Магија је била тајна вештина. Зато се и каже: „Како врачаре бају и како оне лече то је врло тешко сазнати. То остаје тајна за њену околину. Јер, тврде оне, ако би неко сазнао за њихов начин лечења и бајања, то више не би помогло“ (Станојевић 1931: 111).

16 О познаваоцима магије, начину учења и преношења код Срба и Словена (Толстая 1999: 239-244).

Мани се од те мађије
Сво-то ми село мађоса
И мене младо залуди. –
Леба носим, гладно одим
Воду газим, жедно одим.
Отидо у гору зелену,
Да сечем рало борово,
Замину рало борово,
Оцеко рало врбово.
(Станојевић 1931: 110)

Девојка је овде, аналогно одговарајућем поступку који се иначе не описује, мађосала, залудела момка (њега и цело село), а он је моли да га ослободи: „Мани се од те мађије“, у наставку говорећи о последицама деловања на себи, што одговара оном што мађијарке (на пример у Тимочкој крајини) раде људима. Оне опсене „омају – омађијају кога хоћеш; травама и бајањем, чисто залуде¹⁷ и најпааметнијега човека, те овај управо ради онако како оне хоће“ (Станојевић 1931: 109).

О својеврсном мађијском лудилу, односно већ „учињеном“, казују и стихови свадбарске песме, која је забележена у сокобањском селу Читлук, у исказу:

Лудо младо, мајке полудело,
Полудело, па у гору пошло.

А кад мајка у наставку настоји да сину потражи лека, он јој каже да му је лек девојка из села, објашњавајући своју тврдњу овако:

Она ми је трагове обрала,
Везала и у белу мараму,
Врљила и у огањ да горе.
Огањ гори, ја за њом да горим.
Па и врљи у селин да сану,
Селин сани, ја за њом да санем.
(Кошутић 1982: 16)

Будући да је песма певана као сватовска, она такође парафразира одређену кризну фазу одрастања у којој мајка узалудно покушава да помогне свом сину искушенику, којем је непријатељ (у датом тренутку давојка) нанео зло. Говорећи у наставку о начину на који је поступак зачаравања изведен, јунак помиње обирање трагова и траву селин, што је варирање већ наведених поступака и реквизита. Тиме се уједно показује како у процесу својеврсног транспоновања магије у поезију, одређене радње и искази (везани и за биље) постају песничке формуле.

17 Магијским путем се могло изазвати и лудило (Kevendiš 1979: 51).

Момак, аналогно, у следећој песми тражи од девојке и да „рашчини“ што је „учинила“. А она одговара:

Ја ти нисам ништа учинила,
Само сам ти трагове обрала!
Један сам ти у невен турила,
Други сам ти у огањ бацила,
Трећи сам ти у татол бацила.
(Ораховић 1968: 192)

Уз формулу обирање трагова у песми су коришћене биљке, невен и татула, што је такође својеврсна реплика њихове примене у љубавном чарању, прво татулом: „У вечер, у први мрак, запреће се у ватру, која није одвише јака, отровне траве татуле, па се намјени овако: ‘Татула, дели-татула, шендели бендели: ни шендели, ни бендели, за мноме Н. побудали’“ (Драгичевић 1907: 44, Власеница), а затим и невену који је коришћен преваходно у етмолошко-звучној магији: некада се, на пример, приликом кићења цвећем на Ивандан, говорило: „а невена да му (или јој) срце вене“ (Врчевић 1888: 43).

Слично се момак обраћа девојци, директно и непосредно, у једној лазаричкој песми тврдећи да је, такође обирањем трагова, зачарала њега, а његовог коња – травом (биље), којом га је нахранила, стиховима:

Ој девојко, црвена јабуко,
Та што си ми мила омилела,
Та што си ми трагове обрала,
Та што си ми коње биље дала.
(Златановић 1982: 185)

Ово је, наравно, песничка парафраза одговарајуће магије, која се наслања на претходне поступке и вербализације, с тим што се овде односи и на помоћника (коња), а будући да је извођена уз лазарице (обред прелаза), такође представља рефлекс кризе одрастања кроз коју пролази јунак.

Момак се даље обраћа девојци, апострофирајући њену способност да магијом примењеном на момке, нанесе зло, и стиховима:

Мори, Вано, убава,
С момци си се играла –
Ти знаш много мађије,
Мајка ти ги казала,
(Ђорђевић Д. 1958: бр. 134, 285)

што је такође рефлекс кризе одрастања и, у том процесу, девојачког магијског поигравања жртвом. И, додатно, стихована манифестација преношења знања од старијих ка млађима, по женској линији, од мајке кћери, како је некада и било практиковано (Левкиевская 1999а: 348-349).

Чињарице су називане и врачарицама¹⁸, врачкама, врачарама. Каже се: у Лесковачкој Морави: „на великом гласу су нарочито оне које имају разне траве и напитке“ (Ђорђевић Д. 1958: 573). Па девојка, сходно томе, и поручује мајци молећи је: „биље да донесе“:

Биље да донесе, момка да биљоше,
Момка да биљоше, другу да не нађе,
Другу да не нађе, бољу и од Јовке.
(Златановић 1994: бр. 262)

А како ови стихови кодирају девојчину несигурност у јунакова осећања, што је карактеристично за младе особе у процесу одрастања, то их такође доводи у везу с иницијацијом. И у овом случају радња је пројектована у будућност у којој би требало, уз посредовање биља, да се оствари сардања међу мајком и девојком, што је у следећем примеру евидентно, кад девојка каже:

У мене је биљарица мајка,
Свакоме ме биљу научила.
(Карацић 1852: под биљарица)

Зато што користе траве, њихове познаваоце зову и биљарицама или траварицима, што потврђује и белешка из Поповог поља (Мићовић 1952: 260-261).

Биљарице, по веровању из Груже, могу и да „набаце болест“¹⁹ (Петровић 1948: 351-352), што рефлектују неке од поменутих песама, као и разговор мајке са сином, у жетелачкој песми из Метохије, у стиховима:

Сунце ми се наведгло
На Ивкове дворе,
Али Ивко болан лега.
Пита њега стара мајка:
„Ој, мој Ивко, да мој синко,
А што ти је те ми легаш?“
Проговара болан Ивко:
„Отрула ме девојчица,
Биљком, травком што сабрала.“
(Јastreбов 1866: 173)

Момак је отрован љубавним отровом, односно затрављен: „Биљком, травком“ и у иницијацијској кризној ситуацији онемогућен да делује и да се

18 О различитим називима и значењима речи за особе које су овладале овим вештинама (Левкиевская 1999а, б: 348 и 528-533).

19 О чему сведочи Т. Братић овако: „Све болести, са малим изузетком, народ мисли да долазе на људе посредством неке невидљиве силе у којој зле очи и чини играју главну улогу“ (Братић 1903: 176).

супротстави девојчиној вољи, односно доведен је до потпуне пасивизације, аналогне симболичкој смрти у обреду прелаза.

Колико биље и магија биља могу бити опасни за оног на кога се примењује показују још стихови из Бараковићевоог спева „Вила Словинка“, с почетка седамнаестог века (1614), у којем „липа Цвите приморкиња“ (у чијем имену се и налази цвет) плете венац²⁰ заборава од „примога виловита“ за сина мајке Маргерите:

Бише ми га липа Цвите оним венцем окрунила

[...]

Да се нигдар никадаре теби мајци не заврати.

(Бараковић, према Пантић 1964: 57-58)

И уз помоћ вилинског биља, у венцу који за мајку метафоризује саму смрт²¹, омађијала га да заувек остане с њом (није ли и овде реч о иницијацији у други свет – ма шта то овде могло да значи).

Травама се, наравно, и лечило.²² Каже се да „свака болест има своју траву. Само од смрти нема траве. Али ко ће за све траве знати, која коју болест вида. Тога нема на свијету. Један Бог на небу зна све и сва“ (Беговић 1887, према 1986: 288). Аналогно овом веровању, једна песма о рањеном јунаку говори о његовим потенцијалним помоћницима, соколу и гаврану, којима се он прво моли за помоћ у гори, а затим намерава и да пише девојци, да се она: „моли својој старој мајци“, како каже:

Да јој даде траве пребиране,

Да превиије моје љуте ране.

(Беговић 1887, према 1986: 186)

И опет је реч о мајци, траварици и видарици, и девојци која вероватно воли рањеног момка, или се он томе нада, и од које, по свему судећи, зависи његова будућност, али и о пребираним, посебно сабраним и изабраним травама, што имплицира да се ту заиста радило о посвећености у знање манипулисања биљем.

Веровање да биље лечи, као и да знања о биљу припадају превасходно старијима варирано је и у прелској песми о болесном јунаку, којег мајка пита:

20 Венац од биља је коришћен у љубавној магији (као у Милосављевић 1914: 468; Стојадиновић, према Клеут 1990: бр. 168).

21 О овом мотиву види и Сувајџић 2013: 110-113.

22 Као дроге у срењем веку наводе се: љубичица, ружа, алој, анис, кинин, шљива, крушка, мак, бели лук, тиква, метвица (*mentha pulegium*), матичњак (*melissa of ficinalis*), вилине/госпине власи (*adiantum capillus veneris*), кукурек (*helleborus*), нана (*mentha*), ђумбир (*zingiber of ficinale*), мандрагора и друге (Бојанин 2012: 15); ружино, пелиново, ловорово, масло од руте, слачице, мастике (Бојанин 2012: 16), такође. Биље се доводило у везу и са зачећем, са поспешивањем млека код породиле (Светосавски номоканон, према Бојанин 2012: 29). А према лекаруши из Ходошког зборника, или у Хиландарском медицинском кодексу, користило се у лечењу неплодности (Бојанин 2012: 29). О лечењу биљем у 16. веку на Балкану (Катић 2016: 163-172).

„Би ли, Раме, ране преболио,
Да ти берем по Самару биље,
Да ти носим воде Јањатуше.
Ил Купине, врела лађанога?“ –
„Вај, бога ти, остарела мајко!
Не бер траве, ти не губи дана,
Нит ти бери по Самару биље,
Нит ми носи воде Јањатуше,
Ни Купине, врела лађанога:
Сватило ме у срце јуначко!“
(Беговић 1887, према 1986: 249)

Она је и ту примарни познавалац исцелитељских тајни биља (и других средстава и реквизита), као и места на којима расту, односно потенцијални помоћник; док је девојка узрок болести (како момак и каже: „Сватило ме у срце јуначко“), односно његове иницијацијске пасивизације коју је приликом одрастања неопходно превладати. Па су у том, кризном тренутку, обе жене представљене у односну својеврсног ривалитета, што је и уобичајено за иницијацију.

Жене које су овладале магијом називане су и чаратанице (Беговић 1887, према 1986: 147), варијантно чаралице, чарлатарице, што рефлектује песма забележена у Босни, у којој неко од момкових оптужује новодоведену невесту, а она, описујућу своју ситуацију, каже:

Синоћ дојдох у незнане дворе,
А јутрос ме потворица снађе.
Да је моја чаралица мајка,
Није моја чаралица мајка,
Чаларица и чарлатарица,
Већ је моја биљарица мајка,
Синоћ ми је троје биље дала.
(Andrić 1929: бр. 230)

И овде се успоставља разлика између чаралице и биљарице, између чини које наносе зло и знања о биљу које помаже, а која у животу и у песми често нису јасно дефинисана и разграничена. И у њој се такође одражава начин преношења тајних знања, са старијих на млађе, најчешће по женској линији, и то приликом удаје, кад се жена с магијским знањем иначе венчавала, што је у етнографској литератури многоструко потврђено (Левкиевская 1999а: 348-349). А број три, овде такође упућује на уобичајени поступак чарања и његову природу²³ и заправо је нумерички код. И у овој

23 Биље се, аналогно магијској пракси, атрибуира обично бројчано, као три врсте. Каже се: „три ките цвијећа“, „троје биље и манђије“. Девојка за своју другарицу, Милицу биљарицу каже да: „Она знаде троје биље,/ Троје биље и манђије“ (Обрадовић 1995: бр. 132) и сл.

песми би, као у стиху: „синоћ ми је троје биље дала“, требало да помогне невести да превлада кризу доласка у момкову кућу (незнани двори) и тешкоће интегрисања у нову, непознату заједницу

Рефлекси праксе упућивања у знања и венчавања са знањима, везаним за биље, присутни су и у чувеној песми о Дилбер Анђелији, која га користи приликом справљања прве вечере за свога мужа, о чему много касније обаштава и мајку, објашњавајући јој зашто је он, иако је нероткиња, није отерао:

Не будали, моја стара мајко!
Како би ме отерао Павле,
Кад сам прву вечеру донела,
У вечери деветора биља.
(Карацић 1841, према 1975: бр. 645)

И ово понашање је реплика распрострањеног веровања о зачаравању, стављањем додатака у храну и пиће, овде у наставку девет биљака.²⁴ А колики је био страх од оваквог деловања говори опис заштитних поступака из Босне: „Момци, када се боје да им дјевојке не учине чине вечером, којом их нуде, неће њихове вечере појести, или понуђене кахве попити, а ако то баш морају, закључају руку, т.ј. саставе три прста: палац, кажипрст и мали, те кад први пут сркну каву, плјуну преда се, па им ништа неће нахудити“ (Драгичевић 1907: 52) – то су мере предострожности које се у магијским радњама предузимају.²⁵ А и број девет, који иначе упућује на сложеност поступка, такође је везан за магију.²⁶

Слично у песми из Златиборског краја, девојка позива драгог на прело, стиховима:

Моја ће те дочекати нана
Умесиће питу заљаницу
И у пити свакојака биља:
Калопера, да те не отера
Повртча, да се повраћамо,

Сама магијска радња, или њени делови, изводила се три пута, текст басме је понављан три пута, са три траве (Раденковић 1996: 333-334).

24 О томе детаљно: Карановић 2016: 207-222.

25 У случају да се са својим знањем није „венчала“ приликом склапања брака, жена је то могла да учини и тако што је на Ђурђев дан узимала врбу говорећи: „Да се прими басма, као црвена врбица“ (према Левкиевская 1999а: 349). Испод врбе се вршило и предавање знања, тако што је девојци давана њена граница или грана свибовине (пасји дрен) (Толстая 1999: 240).

26 Број девет, непарни „отворени“, „динамички“ број, за који се везује промена, има обележја туђег, демонског (Раденковић 1996, 79, 323-324, 339-341), и у магији је најделотворнији (Раденковић 1996: 23 и 339-344) – на њега се траварица ослањала као на гаранцију у опису магијске праксе: „Често сам чуо по Босни и Херцеговини, Подрињу, Посавини, говорити о лончићу, којем женско, кад га пристави уз ватру, може присилити свога момка, да јој дође. Једни веле да у том лончићу има девет трава са девет раскршћа“ (Драгичевић 1907: 47, Жепче).

Милодуа, да се милујемо.
(Ђенић 1982: 148)

Биљке су стављане и у пиће. Бенђелук – сок од мака (Veselić 1846: 301), можда и буника²⁷, којим се омамљује јунак, мешан је с ракијом и вином, као у стиховима: „Вино носи сестра Радулова/ И у вино бенђелук метала“ (Геземан 1925: бр. 39); иначе је и у прошлости коришћен као халуциногено средство (Veselić 1846: 301-302).

Коришћење трава у пићу некада се звало „затравити кога, т.ј. опчинити га, давши му некакву траву да попије“ (Карацић 1852: под затравити). А биља непознана у винцу од забитја, како се каже још у песми о Марку Краљевићу и брату му Андријашу, која је забележена у XVI веку, дала је девојка Андријашу:

Онде ми је обљубио једну гиздаву девојку.
И откле је јунак туј девојку обљубио,
Никад веће није пошал са мноме војевати
И са мноме није веће ни плинка раздилио.
Она т' му је дала многа биља непознана
И онога винца јунаку од забитја,
гиздава девојка.

(Хекторовић, према Пантић 1964: 55)

И њен биљно-вински напитака заиста има страшне последице, по њега и његов род, јер не само да Андријаш више неће с братом војевати, већ га ни мајка више никада неће видети – биље непознано је заправо метафора смрти, која наступа под дејством напитака, односно сама је смрт коју је дозвољава магија.²⁸

Магијска знања су могла остајати у власти особа до старости, оне су их могле користити до краја живота, као у песми о врачарици која иде: у брдине и долине, како би набрала костолома и вратолома, а затим казнила момка који ју је поплувао, јер је стара (бабетина), а он је очекивао да нађе девојчицу, у граху који је сам посејао. Увређена чињарица је, затим, биљке које је донела из планине:

Приставила у лончиће –
Лончић крчи, момак трчи,
Кано пашче преко башче.
(Карацић 1841, према 1975: бр. 480)

27 Можда је то и буника – Карацић у Рјечнику бенђелук преводи као *herba soporifera*, а на турском значи управо то, биљка која успављује. Етимологију бележе Клајн и Шипка: тур. *beng* од перс. *beng*, *benc*, од ар. *bāṅḡ*, буника (Клајн–Шипка 2007: 199).

28 О песми види и Сувајџић 2013: 107-109.

Она то чини управо онако како се некада и веровало: „да врачаре пристаје лончић са чинима на ватри, па кад он стане врети, онда онај за кога се чини, мора одмах доћи, макар гдје био: ако је врло и далеко, он дође на трсци (мјесто коња) јашући“ (исто). И момак јој заиста долази. Истовремено се веровало и да виле, а не обичне жене, „у ноћима када биљке имају нарочиту магичну моћ, предухитре смртне жене и тако рећи испред носа им побегу митску биљку вратолом“ (Чајкановић 5 1994: 178), што имплицитно упућује на огромну моћ коју поседује јунакиња песме. И она, заправо, својим поступцима искушава јунака и припрема га на одрастање, па се на њу, у одређеном смислу, може гледати и као на помоћника.

Најбољи познаваоци биља у српској култури су, ипак, виле (Ђорђевић 1953: 103-104; Ђорђевић Д. 1958: 573).²⁹ Сходно томе, оно се називало и самовилска трава. А у песми која говори о љубавној вези јунака с овим демонским бићем атрибуира се и као вилино цвијеће:

Оде вила у своју планину
Да набере траве свакојаке,
Да донесе двору Милошеву,
Да посади у зелену башчу,
Нека има вилина цвијећа,
Чим се други закитити неће,
Вилено је Милошево цвијеће!
(Петрановић 1867, према 1989: бр. 113)

Вилинске траве, како каже запис из Поповаца, помагале су људима с којима су се оне орођавале, кумиле или сестримиле: „Било је, прича се, младих људи који су се братимили са вилама и имали њихову заштиту. Оне су их лјечиле од разних болести горским травама“ (Мићовић 1952: 257), које се, као и у овој песми, атрибуирају као „сваке“, „свакојаке“ (нпр. Карацић 1988: бр. 30 и бр. 68; Карацић 1900: бр. 31; Карацић 1973 бр. 68 и бр. 185; Петрановић 1867, према 1989: бр. 113; Петрановић 1870, према 1989: 137; Карановић 1990: бр. 217; Матицки бр. 184 и бр. 198; Рајковић Кожелјац 1978: бр. 2 и бр. 3), што је такође рефлекс магијског манипулисања различитим врстама биљака. Јер веровало се да: „Ко не жели да буде омађијан, ваља да понесе мало коњске или говеђе балеге, јер у њој има свакојаке траве, па и оне која од манђијања чува“³⁰ (Петровић 1948: 352-353).

Вила у невољи нуди моћне траве и момку у варијантама песме с мотивом јунак ухвати вилу у лову, а она га моли да је пусти, као:

Богом куми бјела вила

29 „У нашој религији и митологији најчувеније биљарице јесу женски демони, виле. Оне се и рађају из биљака или из дрвећа, и живе у њима или око њих; чак и њихова егзистенција зависи, у највећој мери, од магичних биљака“ (Чајкановић 5 1994: 178).

30 Неке од трава које сузбијају чини су: бели лук, коприва, трава страшник, коњски босиљак, чубар (Петровић 1948: 352-353).

[...]

Три ћу теби биља казат

Да си часан у дружини,

Да ти роди љуба сина,

Да ти сабља сјече главе.

(Петрановић 1867, према 1989: бр. 15)

Поменути квалитети трава (уобичајено се ради о три биљке) различито се варирају, мада се, пре свега, везују за срећу у љубави, затим за јунаштво, углед, изобиље, нерањивост (Ђорђевић 1953: 107-108; Ђорђевић Д. 1958: бр. 97, 273; Крстановић 1990: бр. 145; Карановић 1999: бр. 7; Петрановић 1867, према 1989: бр. 15). А будући да је овде реч о лову, као тешком задатку који се често поставља иницијату, вилински биљни дарови се такође могу довести у везу с процесом одрастања и сазревања и представљају „моћи од помоћи“.

Знања манипулисања биљем су, како се веровало, и у другим ситуацијама добијана од вила, о чему су сведочиле бајалице, казујући о својим искуствима (Раденковић 1996: 63). А забележена је и песма која говори о девојци која у опклади с вилом долази у посед „траве од помаме“ којом, како се касније песмом каже: „Мами момке нежењене,/ Све девојка момке помамила“ (Караџић 1898: бр. 251), односно задобија својеврсну моћ над њима.

Захваљујући међусобној солидарности, која се остварује у процесу заједничког рада, као у песми о девојци с којом вила жање, ово натприродно биће девојци, као споријој, нуди траву која ће убрзати њен рад, речима:

Оћеш да ти хитрац траве дадем,

Да ти буду похитрије руке.

(Ристић 1873: бр. 6)

Девојка, међутим, жели да јој вила да „онакове траве“ која ће је „омилити драгом“, да му буде љуба. А затим би да се њоме омили „и госпођи свекрвици/ И осталој у кући родбини“. Будући да је хармоничан однос међу супружницима код старих био условљен невестиним добрим релацијама с члановима његове породице, овај мотив пристуан је и у сватовској песми из Бољевачког краја:

Пошла је Тија уз тујо Дунаво,

Те набрала киту тењину:

Да јој је тија свекрва,

Да јој је тија јетрва,

Да су јој тији девери,

Да су јој тије заове.

(Грбић 1909: 156)

Ову песму изводиле су девојке док су плеле свадбени венац и она, будући да говори и о жељи за добар однос са момковом фамилијом, „парафразира“ и магјску радњу, пошто је браће разног биља (овде митска тењина) и плетење венца често било неизоставно у пракси везаној за љубавна врачања (као у Драгичевић 1907: 40, 51; Мићовић 1952: 250), пре и о свадби. Слично, такође у сватовској песми из Метохије (Призренски округ и Пећ), поступа невеста с митским атрибутима, која излазећи из мора, у низу паралелизама, прво даје босиљак свекру, затим свекрви, па деверима, у стиховима:

Излете Тиво из мора
Износе киту босиљак,
Те даје тивим деверима,
Да ги су тиви девери.
(Јastreбов: 1866: 382-383)

Колико је везивање (овде посредством биљке) заиста важно, те колико је процес увођења у нову кућу опасан за невесту, казују и стихови о неуспелој интеграцији, с мотивом свеква отровница, која дочекује снаху с купом вина: „Више биља но црвена вина“, а младожења је упозорава да га не пије, већ га неочекивано попије девер, који на месту умире (Симоновић 1988: бр. 60). Слично је и у песми о младожењи, који безуспешно доводи девету девојку, јер је „маћа зарадела, казала је големе мације“:

Казала је воду од два брода,
Казала је зевњу од два дела,
Казала је травку и раставку. —
(Симоновић 1988: бр. 61)

А све то је учинила како би осујетила везивање младих, јер: кад се састави „вода од два брода“, „зевња од два дела“, „травка и раставка“, онда да се састави „Павол са девојћу“, односно никада. Крај песме, међутим, остаје отворен — будући да је процес иницијације још увек незавршен, нејасно је шта је до краја било.

И остављена девојка намењује драгом, који се жени другом, одређене биљке на дар, клетвеним речима:

Дивне би му понијела даре
Три јаглука танка бошчалука,
Исувише три ките цвијећа—
Једну киту невена цвијећа,
Да он вене из срдацка свога,
Другу киту тратора цвијећа,
Да он траје у јаду године,
Трећу киту мака бијелога,

Да се смакне са овога сијета,
(Карацић 1841, према 1975: бр. 534, запис из Дубровника)

управо као у чарању, будући да се сматра да је магија речи (овде клетва) изузетно јако средство моћи (Kevendiš 1979, 22-23). Или варијантно, у сличној животној и песничкој ситуацији, такође намењује драгом за венчање:

Једну киту макова цивјета,
Да се смакне с вечер до свијета;
Трећу киту тратора цвијећа,
Да он траје у јад у годину,
(Карацић 1973: бр. 238)

што биљне „дарове“ везује за етимолошко-звучну магију. Њена употреба у овом и аналогним случајевима условљена је чињеницом да је „релевантност спреге звук – значење последица надограђивања сличности на близину, односно да је гласовни симболизам неспорно објективна релација, заснована на појавној повезаности различитих чулних путева, а посебно визуелног и аудитивног доживљаја“ (Jakobson 1966: 316). При томе, невен и мак (бели мак, афиун) су се иначе користили приликом чарања (Чајкановић 4 1994: 148, 154). А један од поступака који се такође примењује у магији, и у љубавној магији, као и овој у песми, јесте и да се неком нешто намени (нпр. Милићевић 1894:118-119; Стојадиновић, према Клеут 1990: бр. 159) 23). Тако магијом речи, остављена драга настоји да нашкоди, да заустави сваки напредак, односно да нанесе зло иницијанту у кризном тренутку његове свадбе.

Назив односно врста биљке која зачарава, лечи, омамљује, трује, у песми се, иначе, не помиње често, а кад се и јави уобичајено се, као у управо наведеном примеру, доводи у везу са магијом звука и сматра се да има велику моћ.³¹ Ипак ни тада се, као у примеру:

Узори, драги, равнине,
Па посиј своје јадове.³²
Ако ти никне албабер,
Ишти ме, драги, у бабе;
Ако ти никне ал-катмер,
Ишти ме, драги, у мајке;
Ако ти никне мавлета,
Ишти ме драги у брата;

31 Веровање у везу између имена и означених ствари и бића једна је од претпоставки магијско-митске свести (Kasirer 1972: 4). Управо бајалице су користиле „имена моћи“ као изворе енергије (Kevendiš 1979 24).

32 Сејање је уобичајена радња у љубавним врачањима (Раденковић 1984: 101). Види и Прилог I.

Ако ти никне жут невен,
 Не вехни, драги, твоја сам;
 Ако ти никне босиок³³,
 Ето ме босе за тобом!
 (Грђић Бјелокосић 1896, према изд. 1985: бр. 4, 60 и 78)

где се биљке помињу називом, не казује о њиховом стварном начину деловања, што свакако сигнификује неупућеност певача у тајна знања³⁴, његово непознавање вештине припреме и примене, али и на постојање табуа именовања. У сваком случају, за разумевање ове песме важан је магијски код – њени уводни стихови грађени су на прастарој бајаличкој формули, обликованој на реченичној структури коју чине императив³⁵ и вокатив³⁶, те непосредна повезаност песме са сватовским контекстом извођења. За њу се, заједно с неколико ситуационо и функционално аналогних примера, у збирци Луке Грђића-Бјелокосића, каже: „ове пјесме пјевају се за цијело вријеме док су просиоци у кући“, што песму, ван сваке сумње, спреже у оквире обредно-обичајне праксе везане за брачну магију, која је некада морала бити важна, и у њеним оквирима би је требало тумачити.³⁷

Биље се често атрибуира и као „непознано“, што је присутно још код Хекторовића (према Пантић 1964: 55), и то најчешће уз облик множине основне именице, алудирајући на чињеницу да се за магију користило више врста биљака, које су се мешале према тајним рецептима. „Позивајући се“ на његову употребу у магији и последице коришћења везане за зачаравање, биље се атрибуира и као чарно (нпр. Карацић 1973: бр. 185 и бр. 189). А сходно особинама и намени, као и резултатима који се желе изазвати, за њега се везују и епитети „омразно“, „биље од омразе“ (Карацић 1845, према 1988: бр. 5; Стојадиновић, према Клеут 1990: бр. 75), као у стиховима:

Не даде, пуста комшика, лудо,
 Не даде, пуста комшика!
 Даде ти биље омразно, лудо,
 Даде ти биље омразно,
 И ти ме, лудо, остави, леле,

33 У прегледаној песничкој грађи називом се помињу: албабер, ал-катмер, афиун, бенђелук, босиљак/босиок, вратник/вратич, вратолом, драгољуб, јаблан, јабука, калопер, каранфил, костолом, ковиље, љубичица, мавлета, мак, милодух, невен, обртник/обртнич, околочеп, повртач, ружа, ружмарин, самдокас, селен/селин, татол, тењина, тратор, хитрац трава, чемерика, чубар/чубер, али је највероватније да ово није коначан списак.

34 Синтагма „тајно биље“ (biľa taľna) коришћена је још у средњем веку (према Бојанин 2012: 9).

35 У основи магијског подстицаја налази се овладавање и заповедање (Kevendiš 1979: 17), у љубавној магији се користи и дозивање (Раденковић 1984: 101), чему одговара вокативска форма песме. Види и Карановић 2012: 1003-1116.

36 Структура реченице вокатив плус императив је бајаличка и прастара (Jakobson 1966: 292).

37 Више о овој песми Карановић 2012: 1103-1116.

И ти ме, лудо, остави.
(Златановић 1994: бр. 354)

А како се сматра да се под дејством магије може полудети (Милосављевић 1914: 468; Цветковић 1899: 123), у песми се помињу и „траве од помаме“ (Карацић 1898: бр. 251; Карацић 1900: бр. 31). Постоји, међутим, и спрега „биље од умиља“, „од милости“ (Карацић 1898: бр. 342; Карацић 1973: бр. 67), за позитивно деловање (Карацић 1973: бр. 67 и бр. 68; Карацић 1898: бр. 342) и сл.

Може се на крају рећи да су знања о љубаној магији биљем комплексна и да су се као тајна некада преносила од старијих млађима, о чему се и певало – чарале су и зачаравале углавном жене, оне су о томе и певале. Последице набацивања чини, у пракси и у песми, обично су биле тешке, изазивале су љубавну болест, лудило, чак и смрт. Али гатало се певало о „биљу од умиља“, које је доносила ново доведена невеста, да се додвори мужевој фамилији. Песма која је певала о чарању и зачаравању била је и својеврсна трансформација, а затим и „канонизација“ фитонимских магијских формула за љубав, па се може рећи да јој корене треба тражити управо тамо, у магији – у површинским слојевима песме препознају њени вербални трагови, док акционални настављају да постоје скривено, све док песма траје.

ЛИТЕРАТУРА

- Беговић 1887: Н. Беговић *Живот Срба ганичара*, према Београд: Просвета, 1986.
- Бојанин 2012: С. Бојанин, *Лечење биљем у средњовековној Србији. Основни преглед, Годишњак за друштвену историју*, 1, Београд: Удружење за друштвену историју: 7-34.
- Братић 1903: Т. Браћић, Пабирци из народне медицине у Херцеговини, *Гласник земаљског музеја*, Сарајево: Земаљски музеј Босне и Херцеговине: 153-180.
- Бушетић 1902: Т. Бушетић, Српске народне песме и игре с мелодијама из Лавча, *Српски етнографски зборник* III, Београд: Српска краљевска академија.
- Врчевић 1888: В. Врчевић, *Помање српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје. Сабрао по Боки Которској, Црној Гори и Ерцеговини, Панчево: Књижара браће Јовановић.*
- ван Генеп 2005: А. ван Генеп, 2005. *Обреди прелаза*, прев. Ј. Лома, Београд: СКЗ.
- Геземан 1925: Г. Геземан, *Ерлангенски рукопис старих српскохрватских народних песама*, Сремски Карловци: Српска краљевска академија.
- Грбић 1909: С. Грбић *Српски народни обичаји из среза Бољевачког, Српски етнографски зборник*, XIV, Београд: Српска краљевска академија.
- Грђић-Бјелокосић 1896, 1897, 1908: Л. Грђић-Бјелокосић, *Из народа и о народу*, Мостар, према Београд: Просвета, 1985.
- Драгичевић 1907: Т. Драгичевић, Гатке босанске млађарије, *Гласник земаљског музеја* Сарајево: Земаљски музеј Босне и Херцеговине: 31-56.
- Ђенић 1982: Љ Ђенић, Народна лирика са Златибора, *Гласник Етнографског музеја*, књ. 46. Београд.

- Ђорђевић 1953: Т. Ђорђевић, Вештица и вила у нашем народном веровању и предању, *Српски етнографски зборник*, LXI, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Ђорђевић 1958: Д. Ђорђевић, Драгутин, Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, *Српски етнографски зборник*, књ. LXX, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Златановић 1982: М. Златановић Лирске народне песме из јужне и источне Србије, *Расковник*, бр. 31: 143-190.
- Златановић 1994: М. Златановић, *Народне песме и басме из Јужне Србије*, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Јastreбов 1866: И. С. Јastreбов, *Обычаи и песни турецкихъ Сербовъ в Призрене, Ипеке, Мораве и Дабре*: СПб.
- Карановић 1990: З. Карановић, *Народне песме у Даници*, Нови Сад, Београд: Матица српска, Институт за књижевност и уметност.
- Карановић 1999: З. Карановић *Народне песме у Матици*, Нови Сад, Београд: Матица српска, Институт за књижевност и уметност.
- Карановић 2012: З. Карановић „Узори, Маро, равнине“ – поезија, магија, обред, *Етноантрополошки проблеми*, 4/72012: 1103-1116.
- Карановић 2016: З. Карановић, „Милодуха да се милујемо“, обред, магија песма, *Теме језикословне у србистици, зборник у част Љиљани Суботић*, ур. Ј. Дражић и други, Нови Сад: Филозофски факултет: 207-222.
- Караџић I 1841: В. Караџић, *Српске народне пјесме, књига прва*, 1841, према: *Сабрана дела Вука Караџића*. прир. Владан Недић, Београд: Просвета, 1975.
- Караџић 1852: В. Караџић, *Српски рјечник истумачен њемачкијем и латинскијем рјечима*, скупио и на свијет издао В. Стеф. Караџић, у Бечу: У штампарији јерменскога манастира.
- Караџић 1898: В. Караџић, *Српске народне пјесме, књига пета, у којој су различне женске пјесме*, Београд: Државно издање.
- Караџић 1900: *Српске народне пјесме, књига седма, у којој су пјесме јуначке срдњијех времена*, Београд: Штампарија Краљевине Србије.
- Караџић 1973: В. Караџић, *Српске народне пјесме из необјављених рукописа*, књига прва, прир. Ж. Младеновић и В. Недић, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Караџић 1988: В. Караџић: *Српске народне пјесме, књига друга* 1845, према, Београд: Просвета 1988.
- Катић 2016: Т. Катић, Османски атари, лечење биљем у балканским градовима 16. века, у *Гора љиљанова (биљни свет у традиционалној култури Срба*, прир. З. Карановић и Ј. Дражић, Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека Београд: 163-172.
- Клајн–Шипка 2007: И. Клајн, М. Шипка, *Велики речник страних речи и израза*. Нови Сад: Прометеј.
- Кошутић 1982: В. Р. Кошутић, Хајдучки и лирски оставци, *Расковник*, бр. 31: 3-16.
- Крстановић 1990: З. Крстановић, *Златна пјена од мора, Народне пјесме Срба у Хрватској*, Београд.
- Левкиевская 1999а: Е. Е. Левкиевская 1999: Знахарка, *Славянские древности. Этнолингвистический словарь (в пяти томах)*, том II, ред. Н. И. Толстой. Москва: Российская академия наук. Институт славяноведения: 347-349.
- Левкиевская 1999б: Е. Е. Левкиевская, Колдун, *Славянские древности. Этнолингвистический словарь (в пяти томах)*, том II, ред. Н. И. Толстой. Москва: Российская академия наук. Институт славяноведения: 528-534.

- Матицки 1985: М. Матицки *Народне песме у Вили*, Нови Сад, Београд: Матица српска: Институт за књижевност и уметност.
- Мелетинский 1986 Е. М. Мелетинский, *Введение в историческую поэтику эпоса и романа*, Москва: Наука.
- Милосављевић 1914: С. Милосављевић, Српски народни обичаји из среза омољског, *Српски етнографски зборник*, XIX, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Мићовић 1952: Љ. Мићовић, Живот и обичаји Поповаца, *Српски етнографски зборник* LXV, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Обрадовић 1995: М. Обрадовић, *Српске народне пјесме из Западне Славоније*, прир. С. Гароња Радованац, Топуско, Нови Сад: СКД „Сава Мрикаљ“.
- Пантић 1964: М. Пантић, *Народне песме у записима од XV до XVIII века*, Београд: Просвета.
- Петрановић 1867: Б. Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, према Сарајево: Свјетлост, 1989.
- Петрановић 1870: Б. Петрановић, *Српске народне пјесме из Босне и Херцеговине*, према Сарајево: Свјетлост, 1989.
- Петровић 1948: П. Петровић, Живот и обичаји народни у Грузи, *Српски етнографски зборник*, LVIII, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Раденковић 1982: Љ. Раденковић, *Народне басме и бајања*, Ниш, Приштина, Крагујевац: Градина, Јединство, Светлост.
- Раденковић 1984: Љ. Раденковић, *Љубавна магија – симболика промене*, *Расковник*, бр. 39, Београд: Народна књига.
- Раденковић 1996: Љ. Раденковић, *Симболика света у народној магији Јужних Словена*, Ниш, Београд: Просвета, Балканолошки институт САНУ.
- Рајковић 1869: Ђ. Рајковић, *Српске народне песме (женске)*. Већином из Славоније, Нови Сад: Матица српска.
- Рајковић Кожељац 1978: Љ. Рајковић Кожељац, *Здравац миришљавац, народне басме и бајалице из Тимочке крајине*, Зајечар: ГП „Зајечар“.
- Ристић 1873: К. Ристић, *Српске народне пјесме покупљене по Босни*, Београд.
- Станојевић 1931: М. Станојевић, Из народног живота на Тимоку, *Зборник прилога за познавање Тимочке крајине III*, Зајечар: 106-114.
- Сувајџић 2013: Б. Сувајџић, Винце од забитја, у *Орао се вијаше*, Ниш, Београд: Филозофски факултет, Филолошки факултет: 107-121.
- Толстая 1999: С. М. Толстая: *Заговор, Славянские древности. Этнолингвистический словарь (в пяти томах)*, том II, ред. Н. И. Толстой. Москва: Российская академия наук. Институт славяноведения: 239-244.
- Чајкановић 1994/4: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*. Сабрана дела, књ. IV, прир. В. Ђурић, Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партеон.
- Чајкановић 1994/5: В. Чајкановић, *Религија и култ дрвета и биљака, Стара српска религија и митологија*, у Сабрана дела, књ. V. прир. В. Ђурић, Београд: СКЗ, БИГЗ, Просвета, Партеон: 169-182.

*

- Andrić 1929: N. Andrić, *Hrvatske narodne pjesme, ženske knj.* VII Zagreb: Matica hrvatska.
- Jakobson: 1966. R. Jakobson, *Lingvistika i poetika*, prev. T. Bekić, R. Bugarski, i dr. Beograd: Nolit.

- Kasirer 1972: E. Kasirer, *Jezik i mit*, preveo: S. Marić, Novi Sad: Tribina mladih.
Kevendiš 1979: R. Kevendiš, *Istorija magije*, Beograd: „Jugoslavija“.
Orahovac 1968: S. Orahovac, *Sevdalinke, balade i romanse Bosne i Hercegovine*, Sarajevo: „Svjetlost“.
Skok 1971: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika*. Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
Veselic 1846: K. Veselić, Nauk seljaku o maku, *Zora damatinska* br. 38, Zadar: 301-302.

Zoja S. Karanović

CASTING LOVE SPELLS WITH PLANTS IN SERBIAN FOLK POETRY, A REFLECTION OF MAGIC RITUALS

Summary

The paper analyzes verses about magical use of herbs and plants in folk poetry that have been recorded in Serbian demographic, linguistic and cultural areas in the last four centuries. Magical use of herbs used to be an integral part of the practices related to love and marriage. This indicates that such verses are based on the corresponding rituals, i.e. that they resulted from a poetic transformation and a “canonization” of the phytonimic magic formulae for love. A confirmation of this can be found in the works of some records which describe how boys and girls went harvesting herbs (идење у биље) at a certain time of the year: on St George’s Day, Plant Friday, St John the Baptist’s Day (but also on Pentecost and St Vitus Day). The young used herbs to decorate themselves and while doing it, they recited magical texts specific to each herb, in order to create a bond with the loved one, i.e. to master the supposed power of the particular herb and thus invoke the change they desired. This is often expressed in folk songs, and the paper offers numerous examples and interpretations of such verses.

Татьяна Василевна Володина
Национальная академия наук Беларуси
tanja_volodina@tut.by

УДК: 615.89(438)
398.332(=162.1)

РАСТЕНИЯ В МАГИЧЕСКОЙ МЕДИЦИНЕ И ЗАГОВОРАХ БЕЛОРУСОВ¹

Использование растений в народной медицине разных народов на сегодняшний день описано достаточно подробно, однако полевые исследования все еще пополняют и реестр включенных в целительные ритуалы трав, и семиотическую палитру их образов. Для белорусского народоведения все еще актуальным остается описание роли растительных образов в традиционной картине мира этноса. В данном случае рассматриваются именно магические практики народного целительства белорусов, записанные преимущественно в последние десятилетия. Проанализированный материал демонстрирует регулярную избирательность растительных образов для разных функциональных групп, которая опирается не только на реальные биологические особенности растения, но и на законы мифологической логики.

Ключевые слова: народная медицина, ритуал, заговор, белорусский фольклор, растение, фитоним, традиционная картина мира.

Значимость растений в процедурах профилактики и терапии различных болезней опирается, с одной стороны, на реальные биологические свойства растения, знания о которых накапливались эмпирическим путем в течение многих веков, с другой стороны, на их символический смысл, обусловленный мифопоэтическим сознанием человека традиции. Обе эти стороны в конкретных ритуалах не противопоставляются, а самими информантами и не осознаются. Белорусы для поддержания и укрепления здоровья использовали множество произрастающих на их территории растений. Так, в томе «Народная медицина. Ритуально-магические практики» упоминаются следующие растения (диалектные белорусские названия, которые не всегда точно можно соотнести с латинским обозначением): авечачка, адкусавана карэнне, аер, ажыны, амяла, асот, бабоўнік, бадзяк, баравінак, блёкат, боб, бульба, буркун, бясмертнік, васількі, верас, гарошак, гліснік, дзівана, дзягіль, дзядоўнік, дурнап'ян, журавіны, жывіца, жыта, зверабой, імбір, календра, каноплі, купалачкі, левандрэк, лён, лопух, мак, макрыца, малачай, мацярдушка, мінушкі, меліса, мядзведжыя вушкі, мята, палын, папараць, папуднік, пералёт, пералётнік, півоня, піжма, проса, пустырнік, пырей, ражкі, рамашка, расніца, рута, сабачы рамонак, свентаяннік, серпарэзнік,

1 Writing of this article was partially financed by the Foreign Ministry of Estonia through the Developmental Cooperation Program (69-2016-A).

спарыня, спорняк, спорыш, станоўнык, суніцы, сухалом, сухаломнік, сухатнік, табак, трыпутнік, урочнік, хмель, хрэн, цыбуля, цэнтаўра, чабрэц, чамярыца, чарнабыльнік, чартапалох, чортапалох, часнак, чоснак, чыстацел, шаблей, явар, ядловец (Валодзіна 2007). Дальнейшие полевые исследования все пополняют этот ряд, уточняя и ритуальные детали их приготовления. Так, ряд новых данных получен во время совместной белорусско-эстонской экспедиции в Любанский район Минской области (материалы хранятся в Архиве Института искусствоведения, этнографии и фольклора Национальной академии наук Беларуси, фонд 23, опись 16, дело 2).

Использование растений в народной медицине зачастую основано на принципе *signatura rerum*, когда растение, как считается, своим цветом, формой и т.д. само указывает на то, какое заболевание им нужно лечить (Колосова 2009а: 124). В белорусской традиции представлено несколько моделей соотношений растения (его названия) и болезни.

Фитонимы – болезнь, для лечения которой используются растения с этими названиями: *валасень, падучнік, вераднік, зубнік, касталом* (Ганчарык 1927: 194–196), “Калі вогнік прыкінецца – прышчыкі такія, то палілі траву такую – агнянку. І тады попел гэты змяшаеш з жырам сьвіным і мажаш тыя болькі” (Лобач 2006: 275); “Траўкі дняўніца была, і начніца. – А дняўніца чаго? – Тожа каб удзень спала малое. Так вот гэтыя дзянніцы і начніцы, яны розныя траўкі? – Розныя. А яны падобныя – высокія такія. А дняўніца бальшая... бальшая... бальшы такі цвяток. Сіні. А гэты нейкі быццам такі бардовы-не бардовы... Бардовы – начніца. Ана расце дудка і такі цвяток. Колькі там дудак расцець, можа парадачна, но толькі адзін цвяток”²; “Як плача – травіцай лячылі. Ёсць такая травіца – плакса: галовачка такая галубенькая, тады паруць, купаюць, у гэтай вадзіцы, у гэтых плаксах”³; “Ад жалудка траву сабіраць надсаднік нада, у лесе. Яна расцець, як дзяруга, і цвіцець сінявай ветачкай. Наташчак” (Лобач 2006: 193).

Во вторую группу выделяются растения, названия которых обусловлены названием больного органа⁴. Травя *сэрдэчнік, сердечник* ‘фиалка душистая *Viola odorata* L.’ в Полесье использовалась при лечении сердца: “Сэрдэчнік дл’а сэрца, дл’а жылўтка дóбре” (Бейлина 1968: 430). В магической практике в целом важна соотнесенность внешних проявлений болезни, прежде всего кожной, с определенным растением. Особенно наглядно это на примере ритуального избавления от бородавок, для чего использовались такие же круглые картофель, горох, яблоко и под.: “Бралі бульбу, шмаравалі бародаўкі. Бульбу разразалі напалавіну, выціралі, а тады

2 Зап. в 2007 г. Володина Т. и Лобач В. в д. Буи Докшицкого р-на Витебской обл. от Чучман В.В., 1922 г.р.

3 Зап. в 2006 г. Володина Т. в д. Кромовичи Докшицкого р-на Витебской обл. от Поплевки Н.М., 1918 г.р.

4 Важно иметь в виду, что народное название болезни может совпадать с названием больного органа.

складавалі ўместа і закопвалі. Як высахне тая бульба і бародукі прападуць” (Валодзіна 2007: 316); “Сколько дзічак, столькі адшчытваеш гарошын, кідаіш іх у калодзеж, а сам іздзі і не аглядайся” (Валодзіна 2007: 314).

В-третьих, фитонимы могут быть обусловлены целью лечения, его желаемым результатом, что особенно наглядно на примере растения, которое советуют при детском истощении: “Вот тады рабёнак не расце, у ім прыбытку нетуці. І вот тая трава называлася прыбытнік. Ён такі во крэпенькі, поўненькі такі, як надуты. Так даўней такога рабёнка, калі родзіцца – вот такі, вот такі зморшчаны, сілы вот у яго, прыбытку нет – даўней купалі ў такім вот прыбытніку” (Лобач 2006: 212).

Повсеместно сохраняется практика использовать колючие, остропахнувшие или даже ядовитые растения в качестве апотропеев, для окуливания больного с магической целью изгнания духа болезни. К примеру, блёкотом выкуривали якобы болезнетворных червячков из больного зуба, репейником окуливали детей при сильном испуге и др. Актуальными становились и иные особенности растения, такие как множественность семян мака или льна при обсеивании ими ребенка при сглазе, колючесть при примочках от колотья и т.д.

Белорусская традиция демонстрирует убедительные примеры, когда название растения и соответствующей болезни выступают слагаемыми целого комплекса, т.е. действует единый механизм в этиологических объяснениях, фитониме, названии болезни и целительных магических практиках. Так, при костоеде, который в Беларуси называется валасень, валасянка, валасяніца, причину воспаления кости усматривали в проникновении в палец червя-волосатика, или в разрушении гнезда птички-волосянки: “Як птушак спараваеш, будзець валасяня. Валасень – эта пціца. Як у цябе на пальцы валасень ці дзе, эта, гаворуць, ты гнездо разабраў і паetaму стала”⁵; “А валасяніца? – Яе выліваюць. Палез у гнездо, узяў птушаняты дзе, як называецца тая птушачка, што з валасоў гнездо ўе, зачэпіш, тады будзе на пальцы. Яе гнездо не з травы, не з сена, а іменна з валасоў”⁶. Магическое врачевание заключалось в своеобразном «выливании», когда больное место помещалось в колосья или же траву с показательным названием валасянка, валасняк и поливалось горячей водой. “Мне казалі, у мяне і траўка есь, сірэневенькі цвіціць і грабелькай, валасянка завецца. Я паріла яму. Нада было і прігавор знаць, што “волас, волас, ідзі на валасянку”. І яшчэ трі каласы нада, у майго бацькі была, дак я хадзіла, з трёх бань нада было каласкі браць. Эта цяпер такія бані, а тады саломай крыта і там колас этап. І з трёх бань вазьмеш па трі каласкі і тожа так размачываеш вадой і гаворіш: “Валасок, валасок, ідзі на каласок”. І на рану вадой цёпленькай паліваеш. І яны тады плутаюцца. Вот бацька дзелаў, і там тады валасы, і

5 Зап. в 2011 г. Володина Т. в д. Копачи Мстиславского р-на Могилевской обл. от Антихоровой Р.А., 1937 г.р.

6 Зап. в 2010 г. Володина Т. в д. Замосье Слуцкого р-на Минской обл. от Барновицкой Л. Н., 1941 г.р.

чорныя, і белыя, і красныя – усякія. Усякага цвету валасы выходзяць”⁷, “Ёсьць трава, кала возера расьцёт. Яна і завецца валасьян. Яна пахожа вот такая, як папаратнік, на рабінку такая пахожа. Есьлі ёсьць вот цяперака забалеўшы дык прылажыў і ўсё – прарвёць! Прарвёць і загоіцца”⁸. Показательно, и при выливании на колос болезнь приобретет двойное фито-наименование: “Панарыща, боль невынасімая, могуць эты костачкі адвальвацца, ногаць будзе абы які. Валасень нада загавараваць. Валасень-каласень, нада ячмень, хоць і не пасьпеўшы, зламаць каласень, колас, патом угалёк нада, каб гарачы, я на газ, каб стаў красьненькі. А тады загаваравай: “Валасень-каласень, тут табе ня быць, душы не таміць, серца не страміць [...]”⁹.

Этномедицина белорусов в целом демонстрирует избирательность, т.е. магическое использование растений распределяется по разным болезням крайне неравномерно. Нельзя отрицать некоторой зависимости свойств растения и вида заболевания, однако в случае с магической медициной актуализируются иные механизмы. Так, при колтуне – болезни ревматического плана, который может проявляться в свивании волос – акцентируется универсальная мифопоэтическая связь волос с растительностью. «Житно-растительные» аллюзии колтуна более чем очевидны. На лексическом уровне ср. бел. *кукла* ‘залом’, ‘род женской прически’ (ср. *кукса* ‘залом’), *круціць куклу* ‘делать залом’. Текст колтуна настойчиво апеллирует именно к зерновым культурам, начиная с заломов, которые могут выступать в качестве причины колтуна: “Залом дзелалі на полі, тады і на галаве будзе, скруціцца і нічым яго не расчэшаш. А то расчэшаш і памрэш. Чараўніца як робіць залом, тваё імя скажа. Той кусок не чапалі. А як зачэпіць, стане галава балець. У каго каўтун, дык ей гаворуць: мусіць, залом зжала”¹⁰. В Слуцком районе каўтуном прямо называют залом на поле: “Завілі жыта, эта ж мне зрабілі ўрэд, каб каўтун быў. Каўтун. Эта жыта, дык я яго дажа не хачу жаць, а кругом абажну і хай яно стаіць. Патаму што будзе каўтун. Не зжыналі гэты каўтун, так ён і стаіць, і стаіць”¹¹. Как продолжение – соотнесение терапии колтуна и манипуляций на ниве: “А які час выбіралі, каб зняць каўтун? – Як жыто стоіць на полю, стропы, тоді можна зніматі. Зжато да стропы стоять”¹²; “Коўтун нада год вынаўсить. Если год вынасила, и нада ити ў поле, када зажынають жыта, и нажатъ первый сноп и посадить с тыми валасами бабу и ўже можна знимати”¹³.

7 Зап. в 2011 г. Володина Т. и Лобач В. в г. Городок Витебской обл. от Демьяненко Е.Ф., 1945 г.р.

8 Зап. в 2014 г. Лобач В. в д. Скоброе Полоцкого р-на Витебской обл от Горбатенко М.А., 1929 г.р.

9 Зап. в 2010 г. Володина Т. в д. Алесино Смолевического р-на Минской обл. от Хананеевой Н.М., 1931 г.р.

10 Зап. в 2001 г. Володина Т. в д. Дашковка Могилевского р-на от Гуминской А.Г., 1919 г.р.

11 Зап. в 2010 г. Володина Т. и Антропов Н. в д. Ячево Слуцкого р-на Минской обл. от Светош С.И., 1926 г.р.

12 Зап. в 2007 г. Володина Т. в д. Баландичи Ивановского р-на Брестской обл. от Кузьмич Ф.М., 1923 г.р.

13 Полесский архив Института славяноведения РАН: зап. Костромина М. в д. Малые

Соотнесенность колтуна с растительным миром подтверждается и самим фактом наличия колтуна на деревьях (см. оМЕЛА), однако на таком фоне становятся более органичными заговорные формулы типа “*на явары калышыся, на карэнні балячкамі судзіся*” (Барташэвіч 1992: 246); “*Ідзіце ж вы (колтуны – Т.В.) на сухія лясы, на ніцыя лозы, на белыя бярозы, сядзьце на сухом дубочку, на сухом лісточку. Там вам круціцца-вярцецца-зьвівацца і к Еве ніколі не вяртацца*”¹¹.

Фиксируется достаточно ритуальных практик, когда определяющим становится не вид растения, однако способ и место его приобретения и подготовки к лечению. “У кого маленькі дeтi, як зубоў нема, нiводнаго, бо як зубы е, ужо не ўрэдно. А вот як зубоў нема, то колісь не зносілісь да ўместа. На дворэ яшчэ як, а ў хате, под крышэй шоб не зносіліс. То можэ знос напасті на котораго ўжэ. І нэ спыць, і высохне, і ўсэ. Лячылі, як старынныя колодэсе е, старынныя, і от трава падае туды така похілена, эту траву рвалі, парылі. І от дорогою ідеш, і соломіна от так наўхрэст лежыць, збіралі этыя хрэшчыкі і тожэ парылі купалі дeтeй”¹⁴.

Образы растений в вербальной составляющей магической медицины нечасты, изредка встречаются в сопроводительных приговорах. К примеру, для лечения испуга выкапывали корни колючего репья, проговаривая три раза: “Дзед, дзед, я цябе капаю, з карэння вываджу, выведзі ў майго дзіцяці перапуд!” Потом на место корня клали кусочек хлеба (Werenko 1897: 212). В текстах заговоров обращение к растительной образности также выявляет завидную регулярность. Т. А. Агапкина посвящает “растительной” тематике восточнославянских заговоров обстоятельное исследование. “Самым заметным, а в сюжетном плане – и наиболее продуктивным оказывается символическое сближение кожного недуга (точнее, его видимого на поверхности кожи или спрятанного под кожей проявления) с растением. Основанием для такого сближения стала симптоматика этих болезней, известное подобие развития кожных болезней и растения, которое может быть описано в сходных терминах. К кожным болезням и к растениям применимо понятие роста: возникнув в одном месте, кожные поражения, как правило, начинают увеличиваться, захватывая все большую поверхность, ср. в этой связи параллелизм названий растений и кожных болезней: рус. *лишай* ‘кожное заболевание’ и *лишайник* ‘мох, покрывающий землю или кору дерева’. У многих кожных аномалий есть то, что можно — по аналогии с растением — назвать “корнем” и “верхом”, а также “корой”/“коркой”; многие кожные недуги – благодаря своим внешним “цветовым» проявлениям – символически сближаются с цветущими растениями (что активно эксплуатируется в языке, ср. хотя бы *цветсти* в отношении покрытой сыпью коже и мн. др.)” (Агапкина 2010: 412). В белорусской традиции эта образность популярна до наших дней:

Автюки Калинковического р-на Гомельской обл.

14 Зап. в 2011 г. Володина Т. и Кухаронак Т. в д. Гребени Лельницкого р-на Гомельской обл. от Фицнер О., 1929 г.р.

“Рожа, не ражыся, корнем не бярыся, лістом не сцяліся, пухам не пушыся. Ідзі, рожа, ў лес, нарві зеллячка сабе на вяселлечка. Якая рожа, якая рожа, якая рожа, памажы, Божа”¹⁵. В заговорах указываецца на дастаткова кароткі і даступны воспрыяцію жыццёвы цыкл кожнага недуга, напамінаючы жыццёвы цыкл раслін: “Сам Гасподзь Бог рожу з нябёс сеяў, рожу белую, рожу сінюю, рожу пухлую ... Я ж яе даглядала, палівала, а Мацер Божая ў пятніцу прыступала, сярпом зжынала, а ў суботу вяночкі віла, а ў васкрасення на прыстол насіла і Госпада Бога прасіла”¹⁶.

В заговорах выяўлення забольванняў скуры сбліжаюцца, а іногды і отождествляюцца з раслінамі, абразно преподносяцца ў выгляд перацисленняў розных відаў ягад – “Скула-суніца, скула-чарніца, скула-камяніца, скула-маліна, скула-смародзіна, скула-парэчка, скула крушынавая, скула рабінавая, скула-брусніца, скула-ажына, скула-журавіна. Скулкі-нежыткі, дванаццаць вас, я ж вас угавараю - крыві не валнуйце, нежыта мне здымайце, ад балючае касці да галавы. Балячка, ясачка, красачка, чарнічанька, бруснічка, журавінка, ажынка, малінка, калінка, і усялякая раслінка”¹⁷. В абразх плодів раслін прэподносіцца боль галавы, каб таксама лёгка “выкатіцца” з тэла: “На Сіянскай гарэ, на шаўковай траве адна скацісь малінаю, другая – гарошынаю, трэця – маслінаю. У аднэ вуха ўскоч, а ў друге выскоч” (Барташэвіч 1992: 362).

Помімо «цветення» скуры з раслін у заговорах паслядоватэльна сапаставляецца кроў, а яе теченне – з прарастаннем ці расцветаннем гэтага раслін. Само па сабе такое уподобленне аснова на метафоре “роза (цвечуе раслін, асабэнна краснае) – кроў”, вядомай у розных культурных тэстах і традыцыях. В групе заговораў ад кроватечення рэалізуюцца два проціпаложных мотіву “(Некто сажае раслін), раслін (роза, лоза, ячмень, др.) не взошло (не прынялось), кроў не пошла/остановилась/унылась”: “Ішла Саламанна Хрыста бабіць, несла ў прыполі ячмень сеяць. Пакуль еты ячмень з-пад серабра і золата ўзойдзе, так етая кроў не пойдзе” (Барташэвіч 1992: 77); “На гары Янскай на зямлі Бранскай там стаяла Мацер Божая, розу сеяла і гаварыла: Госпадзі, каб гэта роза не ўзышла, каб у кроў не пашла. Чэраз тры рэкі ішлі тры святые чалавекі. Ішлі і гаварылі, Госпада Бога прасілі: луччы б наша роза з зямлі не ўстала, а ў гэтага чалавека кроў перастала”¹⁸ і “Роза/рассада/капуста цвела/поднімалась/взошла, а (чтобы) кроў не шла”: “Ішла Прачыстая Божа Маці полем, руту саджала,

15 Фольклорны архів Брэстскага дасударственага універсітэта: зап. в д. Корочін Івацевічскага р-на Брэстскай обл. ад Яковенка Л., 1936 г.р.

16 Зап. в 2008 г. Володина Т. в д. Каменка Кармянскага р-на Гомельскай обл. ад Погребенко С.Т., 1937 г.р.

17 Архив Института искусствознания, этнографии и фольклора НАН Беларуси: зап. в 2007 г. Александрович Т. в д. Иовичи Житковичскага р-на Гомельскай обл. ад Глушаль Е.Н., 1948 г.р.

18 Зап. в 2009 г. Володина Т. в д. Октябрь Жлобінскага р-на Гомельскай обл. ад Голубевай Н.К., 1931 г.р.

руту полівала. Як эта рута прынялася, так шоб эта кроў сунялася”¹⁹.

В иных функциональных группах белорусских заговоров (прежде всего от вывиха или же от боли в целом) растения упоминаются как одно из сподручных средств сакральных персонажей-помощников: “Ехаў Ісус Хрыстос на сівым кане, у залатом сядле. Там тры пані купалі, траву-зелье рвалі. Адна рвала – прыкладала, другая рвала – кроў налівала, а трэцьцяя рвала – сустаў састаўляла”²⁰.

Более подробно хотелось бы остановиться на белорусском заговорном сюжете, который выявляет параллели как в соседних славянских, так и иных европейских традициях. Речь пойдет о ритуальном обращении к определенному сакрально выделенному растению с просьбой о помощи. С целью изгнания червей из раны у животного белорусы прижимают быльник камнями к земле и шепчут: “Бульняк-бульнячына, белая на табе цвяціна, загну цябе, заламлю цябе, пакуля ў маёй скаціны, чорнай шарсціны, чэрві павысыпаюцца, а тагды разагну цябе, адламлю цябе” (Барташэвіч 1992: 107). У белорусов такие ритуалы фиксируются при червях в ране у животного и реже при детском туберкулезе.

У славян и балтов лечение животного от червей с помощью определенной травы известно достаточно широко, заговорный сюжет особенно популярен у поляков и литовцев. Во всех традициях целиком повторяются и ритуальные условия: пригибание к земле избранного растения и обязательное ее отгибание после успешного исхода ритуала, приуроченность ко времени восхода солнца и т.д. Из конкретных примеров см. польские обычаи: скот пригоняют к кусту, пригибают его верхушку к земле и прибивают деревянным колышком. При этом говорят: “*Oście, oście! Dotąd cię nie puszczę, póki z tego zwierzęcia nie wylecą goście*”. На закате солнца растение отпускают, а черви выходят. В других вариантах чертополох вначале били камнем, затем прижимали к земле со словами: “*Do tej pory będą ciebie wiązać, póki nie wysypiesz z rany robactwa*” (Biegeleisen 1929: 51).

Литовцы прижимают чертополох к земле и приговаривают: “*Dagi, dagi, aš tave slegiu, kad išbyrėtų margai karvei kirmėlės; jeigu išbarstysi, tave paleisiu, neišbarstysi – tu čia supūsi*” (Чертополох, чертополох, я тебя наклоняю, чтобы высыпались с этого животного черви; когда выпадут – тебя отпущу, а не выпадут – здесь сгниешь) (Завьялова 2006: 227). Появление крапивы вместо чертополоха в подобных ритуальных ситуациях изгнания червей у литовцев выглядит совсем закономерно, если принять во внимание близкую «колючую», отгонную семантику этих растений. См. у русских: “[...] Пойду я, раб Божий, в чистое поле, в широкое раздолье искать матушку траву, золотую голову. Ах ты, матушка-траву, золотая голова, буду я тебя

19 Зап. у 2009 г. Володина Т. в д. Столпня Рогачевского р-на Гомельской обл. от Швед Н.А., 1927 г.р.

20 Зап. в 2011 г. Володина Т. в д. Борщевка Добрушского р-на Гомельской обл. от Ананченко А., 1923 г.р.

просить, выведи червей из милой моей животины. Если выведешь – отпущу, а не выведешь – не отпущу вовеки. Аминь (Болонев 1997: 314-315) и чехов: „*Bodláčku, bodláčku, nepustím tobě hlavičku, pokud nepustíš krávě červíčků*” (Spamer 1958: 391).

Славянская и балтская традиции продолжают и в немецкой магической лечебной практике. См. к примеру: перед восходом солнца заломить кустик крапивы, взять в обе руки и говорить: „*Brennenessel, lass dir sagen, unsere Kuh hat im Fuss die Maden, willst du sie ihr nicht vertreiben, so will ich dir den Kragen umreiben*” (Крапива, послушай, что я тебе скажу, наша корова имеет червей в ноге, если ты не хочешь их выгнать, тогда хочу я тебе вершок оторвать) (Panzer 855: 299). Анализ представительного количества немецкоязычного материала позволил А. Спамеру утверждать, что особой плотностью записей выделяется немецкий юг, австрийские и швейцарские земли. Распространению их всячески содействовала перепечатка заговора в сборниках магических советов “*Romanusbüchlein*”, “*Egyptischen Geheimnissen*” (Spamer 1958: 391).

Самое раннее известное свидетельство о ритуале прижимания травы камнем к земле с целью лечения больного животного восходит к так называемому *Pferde-Wurmsegen* (заговор от червей у лошади), который выявлен в рукописи монастыря “*beate Marie de Lira*” и был найден в Парижской национальной библиотеке. Заговор написан на латинском языке – “*Ad uerem, qui in caballo est*”. В переводе на русский язык описание ритуала врачевания коня от червей выглядит следующим образом: после захода солнца идти к тому месту, где растёт червяковая трава (*Verbena*), положить камень и сказать три раза: “Червяковая трава, освободи это животное - или оно белое, или красное, или какую бы масть не имело – от червей”. Затем снова пойдти туда, только до восхода солнца, произнеси это же три раза и забери камень оттуда. А еще надо выкопать траву *Sigillum* (Соломон) и при этом говорить: “Христос родился, его положили в ясли, здесь был белый конь, или какой масти бы не был, а его владелец ...” Это нужно десять раз повторять. А затем на латыни “Отче наш”. И когда будешь говорить закрепку последний раз, аккуратно вырви эту траву из земли. После того ничего не бери (Wipf 1975: 62).

Во всех традициях упоминается чертополох, другие сведения, скорее, варианты названия или подобные к нему колючие растения, чаще крапива. Согласно исследованиям В.Б. Колосовой, практически единственная “задача” чертополоха в народной ветеринарии – выгнать червей из раны (Колосова 2009б: 245). Чехи и называли чертополох *pcháč*, потому что должен был выпихнуть червей (Колосова 2009б: 245). Получается, колючее растение наделяется способностью как насыщать червей, так и выгонять их, а взаимоотношения человека с ним выстраиваются по правилам обмена “раз ты напустила – я тебя придавлю, а если выгонишь – отпущу”. Интересно, что если не освободить растение после выхода червей, то к потустороннему миру отойдут и силы животного. Здесь чертополох выступает как яркий

медиум, мостик между человеком, иномирием и животным. Кроме магических манипуляций с кустом чертополоха и заговорного к нему обращения для изгнания червей из раны использовали и свежий сок этого растения (Анненков 1878: 84). Марцелл Эмпирик (Marcellus Empiricus) – римский писатель, в начале V в. в своем лечебнике с названием “De medicamentis”, интересном для изучения медицинских представлений того времени, приводит совет при лечении зубной боли, вызванной все теми же червяками, найти в чертополохе червячка и носить его на шее в пурпуровом платочке (Marcellus 1968: 219).

Сходство славянских, балтийских, немецких и английских ритуалов и заговоров от червей в ране с использованием колючего растения свидетельствует в пользу чрезвычайной архаики их возникновения. Вероятно, такие тексты – общее наследие индоевропейских народов. Существование на латыни, безусловно, способствовало их географическому распространению.

Отличительной чертой народной медицины белорусов, как и других народов, является то, что безусловные биологические свойства растений рассматривались как неотъемлемые от мифологической (символической) сути, что в совокупности и обуславливает их лекарственную эффективность.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2010: Т. А. Агапкина, *Восточнославянские лечебные заговоры в сравнительном освещении. Сюжетика и образ мира*, Москва: Индрик.
- Анненков 1878: *Ботанический словарь* / сост. Н.И. Анненков, Санкт-Петербург: Имп. Академия наук.
- Барташэвіч 1992: *Замоны* / Уклад., сістэм. тэкстаў, уступ. арт. і камент. Г. А. Барташэвіч, Мінск: Навука і тэхніка.
- Бейлина 1968: Д.А. Бейлина, *Материалы для полесского ботанического словаря*, в: Н.И. Толстой (ред.), *Лексика Полесья*. Материалы для полесского диалектного словаря, Москва: Наука: 415-438.
- Болонев 1997: *Русский календарно-обрядовый фольклор Сибири и Дальнего Востока. Песни. Заговоры* / Сост. Ф. Ф. Болонев, М. Н. Мельников, Н. В. Леонова. – Новосибирск: Наука. Сибир. Предприятие РАН.
- Валодзіна 2007: *Народная медыцына: рытуальна-магічная практыка* / уклад., прадм. і паказ. Т. В. Валодзінай, Мінск: Беларускае навук.
- Ганчарык 1927: М. М. Ганчарык, *Беларускія назовы расьлін*. Ч. 1, Праца Навуковага таварыства па вывученню Беларусі. Т. II, Горы-Горкі: 194-216.
- Завьялова 2006: М. В. Завьялова, *Балто-славянский заговорный текст: лингвистический анализ и модель мира*, Москва: Наука.
- Колосова 2009а: В. Колосова, Номинация растений в славянских языках по признаку их применения в народной медицине, в: *Диалектная лексика – 2009*, СПб.: Наука: 124-133.
- Колосова 2009б: В. Б. Колосова, *Лексика и символика народной ботаники Этнолингвистический аспект*, Москва: Индрик.

Лобач 2006: *Полацкі этнаграфічны зборнік*. Вып.1. *Народная медыцына беларусаў Падзвіння*. У 2 ч. / склад. У. А. Лобач, У.С.Філіпенка, Наваполацк: Полацкі дзяржаўны ўніверсітэт.

*

Biegeleisen 1929: H. Biegeleisen, *Lecznictwo ludu polskiego*, Kraków: Pol. Akad. Umiejętności.

Marcellus 1968: *Marcellus. Über Heilmittel*: [De Medicamentis.] Herausgegeben von Max Niedermann. 2. Auflage besorgt von Eduard Liechtenhan... Übersetzt von Jutta Kollesch und Diethard Nickel. – Bd. 1. – Berlin: Akademie-Verlag.

Panzer 1855: F. Panzer, *Bayerische Sagen und Bräuche: Beitrag zur deutschen Mythologie* / – Bd. 2. München: Christian Kaizer.

Spamer 1958: A. Spamer, *Romanusbüchlein [Romanus-Büchlein]*. *Historisch-philologischer Kommentar zu einem deutschen Zauberbuch*, Berlin: Akademie-Verlag.

Wereńko 1896: *Przyczynek do lecznictwa ludowego. Materiały anrtopologiczno-archeologiczne i etnograficzne*, Kraków: Akademia Umiejętności.

Wipf 1975: K.A. Wipf, *Die Zaubersprüche im Althochdeutschen*, Numen, Vol. 22, fasc.1: 42–69.

Tatiana Vasilevna Volodina

HERBS AND PLANTS IN CHARMS AND MAGICAL HEALING AMONG THE BELARUSIANS

Summary

The use of plants in folk medicine of different ethnic groups has received detailed coverage in scientific works, however, it is field studies that still serve to enrich both the register of herbs involved in the healing rituals and a semiotic palette of their images. In this case, the analysis covers the magical practices of folk healing among the Belarusians, which have been mainly recorded in recent decades. The analyzed records highlight the recurrent selectivity of plant images for different functional groups, which relies both on the actual biological features of the plant and on the laws of mythological logic. The Belarusian tradition demonstrates convincing examples when the name for a plant and the corresponding disease are elements of the whole complex, i.e. there is a single mechanism in the etiological explanations, the phytonym, the name of the disease and healing magical practices. In incantations, the most productive role is played by the symbolic rapprochement with the plant of a skin disease or running blood.

The ritual appeal to a certain sacred plant with a request for assistance and the corresponding incantations, which are a common heritage of the Indo-European peoples, are considered in more detail. Their Latin-language existence contributed to a considerable geographical spread. A instinctive feature of folk medicine of the Belarusians, as well as other nations, is that the unconditional biological properties of plants were considered as inseparable from the mythological (symbolic) essence, which, taken together, determines their medicinal effectiveness.

Sophie J. Hodorowicz Knab
Grand Island, New York, USA
edsophie@verizon.net

УДК: 615.89(438)
398.3:58(438)

A BRIEF HISTORY OF PLANTS AND HERBS IN THE CUSTOMS, TRADITIONS AND FOLK MEDICINE OF POLAND

Bound to the land as serfs and peasants for thousands of years, the people of Poland were in such close communion with the earth that every tree, every plant took on special meaning, playing an important role in both private lives and in public rituals. Harvest festivals and feast days such as that of St. John the Baptist in June contained vestiges of pagan rights. The Feast of Corpus Christi required the weaving of small wreaths made of different herbs. The church celebration of the Assumption of the Blessed Virgin Mary was also called the Feast of Our Lady of the Herbs and the plants were used extensively in healing. The plants were so important and so well loved they became the subject matter of songs and beliefs, and handed down from generation to generation.

Key words: herbs, plants, customs, medicine.

In 1933, Polish archeologists unearthed the remains of an ancient settlement that provided much information about Poland's early development. It was called Biskupin, located in the Bydgoszcz province. Careful reconstruction dated the civilization back to 550-400 B.C. From these discoveries, it became clear that farming and raising cattle were the chief occupations of the inhabitants. They grew wheat, barley, rye and beans. The archeologists determined that these early peoples of Poland used herbs not only to flavor foods but also as medication. Twenty different herbs were identified at the site. Among those listed were mullein, asarum, burdock, wormwood, coltsfoot, mallow and tansy (Tyszyńska-Kownacka 1991:15). There was no doubt that these early Slavs had cults revering plants, animals, trees and attributed great magic, strength and power to them. Trees were worshipped as divine and used their branches in rituals throughout the changing cycle of the seasons. Herbs and plants were used medicinally and in customs and traditions. All are intertwined with magic and superstition, beliefs that withstood the test of time.

There were numerous feasts and festivals throughout the agrarian cycle of the seasons when herbs and plants and trees played a role in the celebrations but for the purpose of this paper, four major celebrations and the role of plants will be discussed: Palm Sunday, the feast of Corpus Christi, the Eve of St. John the Baptist and the Feast of the Assumption of the Blessed Virgin Mary.

Palm Sunday

In Catholic liturgy, Palm Sunday celebrates the day on which Jesus, riding on an ass entered Jerusalem with his disciples. He was met by cheering crowds

who threw palm and olive branches before Him. In Poland, one of the names for Palm Sunday was, and still is, Niedziela Wierzbowa, or Willow Sunday. Lacking the palms that were indigenous to Jerusalem the Polish people looked for the first harbinger of spring. Among the first to blossom were the furry catkins of pussy willow(*Salix*). The willow branches became a symbol of spring, of renewal, of Christ's death and Resurrection and also became firmly embedded in the customs, traditions and beliefs of the people of Poland.

If Palm Sunday fell very early on the calendar, the branches would be cut and brought indoors to be placed in warmth and water to encourage them to blossom in order to have a "palm" to take to church to be blessed on that day, something the Poles had been doing since the blessing palms was introduced in the Catholic liturgy. Writing at the turn of the century, historians and anthropologists note: The role of the palm as we know it today was something of a later date, during Christianity but it really hasn't changed much from its original meaning. The blessing of the palms as we see them today are remnants of the ancient cults worshipping trees and offering them up to the gods (Gawełek 1911:18). In the beliefs of the people, the blessed willow had strong healing and protective properties. The swallowed buds of the willow protected against sore throats (Kolberg 1967: 77, Tarnowskie -Rzeszowkie) and was already known in the 15th century (Gawełek 1911:21). It helped with headaches when the blessed branch was touched three times to the head. The blessed pussy willows would also be used later on Easter Monday when individuals would lightly strike a person to assure against illnesses and to expel the winter doldrums by saying: „Nie ja biję, Wierzba bije (I don't strike you, the Willow strikes you...) and then wished them good health throughout the year" (Kolberg 1964:83, Mazowsze V).

The end of a pussy willow branch was inserted in holy water and used to bless the house, farmyard, and barn. They were tucked behind holy pictures and a small piece was nailed above an entry way where it stayed all year long in order to bring God's blessings and protection to the house (Gawełek 1911:23).

It was also believed that the blessed palms protected against fire and strikes by lightning (Kolberg 1962: 274, Krakowskie I). To insure this the pussy willows were also tucked into rafters and during storms a branch was placed next to the burning *gromnica*, the candle lit during time of thunder and lightning.

During the Easter week activities the palms were made into small crosses and were struck into the earth to protect the fields from the destruction of crops by hail and placed at the corners/ boundaries of fields in order to assure a good crop (Gawełek 1911:22). Pieces of the palm branch or the catkins were placed in the nest of geese and ducks, in the eaves of a beehive, plaited into a fishing net or placed under the blade of a plow when it first went out for the first plowing in the spring (Stelmachowski 1933: 120). The cows were touched with a blessed branch when they went out to pasture for the first time in the spring (Kolberg 1967:77, Tarnowskie- Rzeszowskie) to protect them against witches who would steal their

milk (Gawełek 1911: 22). It was placed in the barn when the first sheaves of grain were brought to the barn as protection against mice and other insects that could ruin the grain.

Throughout the year the blessed palms were used in all aspects of home life until the approach of Lent when the old “palms” were burned and the ashes used to make the sign of the cross on the foreheads of the faithful on Ash Wednesday. And then the cycle began once again when the people of Poland waited once again for the next greening of the willows which were carried to church to be blessed once again.

The Feast of St. John the Baptist

Since time immemorial, the night of June 23rd, the night of the summer solstice, has been a night fraught with magic and superstition, when witches and devils roam freely looking to do mischief, where dancing and revelry are believed to influence the course of the sun, where homage is paid to the ancient gods of fire, water and vegetation. Over time, the Catholic church influenced the people to give up their ancient pagan practices but where it wasn't eradicated it gave new meaning to the bonfires. Jesus had once called John the Baptist “a burning and shining light” (John 5:35) and so it declared that the fires were to be symbolic for St. John, not the sun god that had been previously worshipped. For just changed to a celebration of the feast day of St. John the Baptist. In spite of this new version, old pagan practices held on for centuries, the most outstanding feature of the summer solstice festivities were the midsummer fires which took place after the sun had set. The importance of fires was embedded in the songs that were sung on this night:

Dzisiaj wieczór krótki, zapalmy sobótki (Kolberg 1964: 97, Kaliskie). Today the evening is short, let us light a midsummer fire.

Another song says: *Myśmy tu przyszły z daleka, popalili zioła święte* (Kolberg 1964:98, Kaliskie). We have come from afar and burned blessed herbs.

Young girls, beautifully dressed, with wreaths in their hair, their waists encircled with flowers and herbs that were to bring them luck such as mugwort (*Artemisia vulgaris*), burdock, St. John's Wort (*Hypericum perforatum*), arnica (*Arnica montana*), and thyme (*Thymus Serpyllum*) (Marlewski 1932: 376) circled the fires and grabbing someone by the hand danced around the fire, occasionally throwing a stem or branch from each of the herbs in order to stave off any evil. Many of the old songs sung on this night depict the herbs and plants that played an important role.

Niechaj ruta w ogniu trzeszczy
Czarownic w ogniu wreszczy
Niech bylicy gałąz pęka
Czarownica próżno stęka

Let the rue in the fire crackle
The witch in the fire screams
Let the mugwort branch burst
The witch cries in vain.
(Marlewski 1932: 376)

The ancient water rite celebrated on this day survived in the form of wreathes released on the water. Lining the sides of a riverbank or pond, the girls would attach lighted candles to their wreathes and then cast them into the water. In pagan times, the throwing of the flowers on the waters had the purpose of gaining the good intentions of the water spirits but this changed over time and became associated with marriage predictions. If the wreath thrown by the girl went around in circles for a long time, she would remain a maiden a while longer; if the wreath flowed down river quickly to predicted matrimony within the year. In another version the girls threw wreathes of flowers and herbs on trees and she whose wreath stays attached to a tree limb, will marry within the year, whose falls to the ground will not marry that year (Kolberg 1964: 100, Kaliskie).

It was also customary for women to seek herbs and plants to be taken to church to blessed that would protect them against pestilence (Kolberg 1982: 69, Poznanskie II) but most important was the need to find and bless plants that would protect themselves, their homes and their cattle against evil spirits. The most important plants recognized for this purpose, on this day were:

St. John's Wort (*Hypericum perforatum*) Polish: Dziurawiec. This plant was also called Dzwonki Panny Marii (bells of the Blessed Mother) (Kolberg 1982: 69, Poznanskie VII). The herb was used extensively in folk medicine. A tea made from the buds of this plant when it supposedly has greater strength assists in many illnesses of the gastrointestinal tract, liver as well as respiratory tract. They drink it irrespective of the disease, because it clears the blood (Tyklowa 1984: 212).

It was believed that nymphs were afraid of this flower and would provide protection to a new mother and infant against evil spirits by placing it under the mother's pillow during her labor and tucked into crevices and over doors. It was placed in the infant's diaper (Kolberg 1962: 128, Krakowskie III:128) and was added to the bath water of weak children and for the elderly when they had the chills (Udziela 1931: 52). Hung in the barn or stable it protected the cattle from the influence of witches (Szulczewski 1932: 96).

Mugwort: (*Artemesia vulgaris*) Polish: Bylica. Mugwort is considered one of the oldest and most esteemed of herbs, woven into both magical and healing practices. It was considered the herb of witchcraft. In the 16th century Mikołaj Sokolnik claimed that it broke all spells and that at the time that St. John was beheaded, his head fell among mugwort (Kolberg 1962: Krakowskie III). Later, writing in the 20th century, another author states: „today, similar to the

16th century, they use mugwort to incense against spells and the evil eye. He continues: today, as in the 16th century, they hang mugwort on St. John's Eve over their doors, windows and eaves against evil souls and witches; today, like the 16th century, it serves as an effective remedy for headaches and back pain" (Biegeleisen 1929: 465).

Girls would run out at dawn on St. John's Eve to the fields and pluck mugwort to throw into the midsummer fires and to wear around the waist in the belief that their backs would not hurt during the harvest or around their head to keep away headaches. It was used to incense a woman during childbirth, the smoke effecting the uterus of the woman, giving stronger contractions for a quicker delivery (Biegeleisen 1929: 465).

A few other plants believed to be magical:

Elderberry (*Sambucus nigra*) Polish: Dziki bez czarny. Commonly seen throughout Poland the trunk and branches of elderberry were felt to have magical, protective, almost holy properties (Biegeleisen 1929: 470-47) and in the Kielce area of Poland it was blessed on St. John's Eve and the branches tucked into the ground to protect the fields of grain against hail and storms Biegeleisen 1929: 472).

Southernwood (*Artemisia abrotanum*) Polish: Boze-Drzewko. If carried on one's person, it protected against bewitchment (Kolberg 1982: 68, Poznańskie VII).

Thistle (*Carlina acaulis*) Polish: Dziewięciśł, also called urocznik (bewitch). As its Polish folk name indicates this plant has nine magical powers and was valued for its ability to drive away evil. Placed in the bathwater of a child it is protected from bewitchment and any evil happenings (Biegeleisen 1929: 477).

The Feast of Corpus Christi

The feast of Corpus Christi, the day the Catholic Church commemorates the institution of the Holy Eucharist, was and still is, celebrated with great pomp and solemnity throughout all of Poland. There were three important rituals associated with this day. The first of these was the erection of four, special, portable altars away from the confines of a church building such as the four corners of a market square. The altar was decorated with various pictures of saints. The second was decorating the altars with greenery.

The tree branch that figures strongly in decorating individual homes, churches and the special altars on this feast day was the birch tree (*Betula alba* and *Betula verrucosa*) Polish: Brzoza. From writings of the Middle Ages, it is mentioned very frequently as having great importance in the lives of the people of Poland. The branches of birch utilized to decorate the church and altars during the feast of Corpus Christi were believed to have strong medicinal powers.

Medicinally, the birch had multiple uses from the catkins, leaves, bark and the sap of the tree. The sap obtained from the birch tree was called oskoła. It was valued as a drink to treat lung ailments such as strong coughs, labored breathing.

the spring leaves were boiled and added to the bath water of those suffering from tuberculosis. To treat a sore throat (Fischer 1937:62), they drink a decoction from birch which had decorated the altar of the feast of Corpus Christi. A treatment for rheumatism was to collect the newly budding leaves are soaked them in an alcohol called spirytus and used as a liniment to rub over aching parts and was ingested as a drink to help with the aches and pains of the disorder.

Another custom on this day was the weaving of small wreaths made of different herbs and the preferred number was that of nine different herbs: mint, chamomile, stonecrop, wild ginger, thyme, lovage, salvia and linden. Other plants which were also used included hazelwort, stone crop (*sedum album*) aramus or hazelwort (Kolberg 1964: 132, Mazowsze V).

The wreath was hung on the monstrance where they stayed for the week following Corpus Christi. The wreaths were then taken home and hung on a wall until such time as needed such during a storm when they are hung in the window of the home or the cattle barn to protect against lightening (Dynowska 1928: 253).

The Feast of Our Lady of the Herbs.

While the above mentioned feast days were important ones when it came to gathering herbs and flowers, the single most important date for the gathering of garden, field and forest herbs and flowers occurred on the church celebration of the Assumption of the Blessed Virgin Mary on August 15. So vital was this day that it was, and still is, called the Matka Boska Zielna, the Feast of Our Lady of the Herbs. On this special feast day, every village woman brought a bouquet of plants and herbs to church which were collected from her garden, the fields and forest in order to be blessed by the priest. All the plants and herbs were felt to be stronger, more effective for having been blessed (Udziela 1891: 40).

The women gathered whatever plants or greenery grew in their region, or the herbs and flowers they especially loved or needed. In the Mazowsze and Podlasie area took hyssop, southernwood, lavender, and mullein. They also took lovage, branches of the hazel tree, hemp and mint. Both herbs from the garden and the wild were gathered. These included poppy (Polish: mak), peony (Polish: piwonia, sage (Polish: szalwia), thyme (Polish: macierzanka), tansy (Polish: wrotycz), dill (Polish: koper), caraway (Polish: kminek), mugwort (Polish: bylica), chamomile (Polish: rumianek) (Kolberg 1962: 227, Krakowskie I). Since the feast day coincided with the time of the harvest, it was also customary to take a few spikes of various grains such as rye (Polish: żyto), wheat (Polish: pszenica) or oats (Polish: owies) (Kolberg 1964: 98-99 Mazowsze V).

On this day in the Pomorze area, the northwest section of Poland, they have a saying, *Każdy kwiat woła, weź mnie do kościoła* (Every flower calls, take me to church) (Stelmachowska 1933: 183). The gathered and blessed herbs were used in endless ways: as part of wedding rituals, death practices but mostly medicinally. In the country villages there were few practicing physicians. Isolated

and poverty stricken they were usually left to their own devices to treat themselves as best they could, utilizing various herbs and plants. The most popular, most well known medicinal plants are included here.

Mugwort (*Artemisia vulgaris*) Polish: Bylica. Depending on their symptoms, bylica was used to bathe a person back to health; used in poultices, it helped in pain along the spine or back as well as ease the pains of childbirth (Kolberg 1962:128, Krakowskie III). If gathered from nine different areas helped women in situations where they were unable to conceive (Udziela 1891:55).

Southernwood (*Artemisia abrotanum*) Polish: Boze Drzewko. Universally used in treatment of bruises and contusion by application of poultices (Udziela 1981: 237).

Wormwood (*Artemisia absinthium*) Polish: Piołun. Wormwood appears all over Poland in wastelands and roadsides as well as in established herb gardens. The old herbals advised that an infusion of the dried leaves as a tea as a treatment for bad breath arising from the stomach, dispelling stomach gas, improving digestive juices (Kneipp 1892: 52) and at the same time can build appetite (Jastrzębski 1961: 145).

Chamomile (*Matricaria chamomilla*) Polish: Rumianek. An infusion of the flower was taken for a fever, stomach troubles or various women's issues such as infertility or overlong menstruation. A compress of chamomile applied to the brow relieved headache, and was applied to wounds and to the eyes when suffering from a sty (Jastrzębski 1961: 145).

Mullein (*Verbascum Thapsis*) Polish: Dziewanna. A tea brewed from the dried or fresh flowers was used for illnesses of the chest and difficulty breathing. Fried with butter it was used to gray pimples and other skin eruptions and burns (Jastrzębski 1961: 145).

Coltsfoot (*Tussilago farfara*) Podbiał pospolity. Found in every home medicine cabinet it was used for skin rashes, scrapes and tears of the skin on the arms and legs; for a cough and difficulty breathing (Kolberg 1962: 131, Krakowskie III); and as a tea for most respiratory complaints (Tyklowa 1984: 212).

Comfrey (*Symphytum officinale*) Żywokost. This plant is one of the best loved of all healing herbs. This tall, hairy leaved plant was used to heal broken bones, tears of the flesh and also for the aches of rheumatism (Biegeleisen 1929: 473) It was used both externally and internally. A decoction from the leaves, or flowers for respiratory disorders. The root mashed together with a animal fat is used as poultices for sprains and broken bones (Tyklowa 1984: 213.)

Elderberry (*Sambucus Nigra* L) Polish: Dziki bez czarny. A common plant through all of Europe, elderberry was also called bez lekarski, i.e., medicinal elderberry, to indicate its medicinal properties. The juice from the berries was especially beneficial for coughs (Biegelsen 1929: 472) It would pull away the inflammation from infected wounds when the leaves and the skin were mixed with chalk and applied to the wounds (Chmielińska 1933: 99).

Horsetail (*Equisetum arvense*) Polish: Skrzyp polny. This was also a much valued plant for its diuretic properties and as an infusion utilized for problems with the bladder or kidneys but must herbals caution that it must be on the weaker side as it is powerful and could weaken the individual (Tyklowa 1984: 213).

Linden (*Tilia cordata*) Polish: Lipa drobnolistna. From ancient times the linden was considered a sacred tree (Biegeleisen 1929: 454). It was so powerful that the fibers of the linden tree could tie up a devil (Szulczewski 1932: 96). Branches of linden which had decorated an altar on the feast of Corpus Christi protected the house against lightning, when planted among a field of cabbage would protect it against bugs (Kolberg 1982: 69, Poznanskie II); teas made from the flower of linden was used to treat chronic cough, mucous and phlegm in the chest and larynx, to make one sweat (Kneipp 1892: 73).

Nettle (*Urtica dioica* L) Polish: Pokrzywa. A tea made from the leaves of nettle for respiratory troubles, chiefly coughs. The leaves and stems were mashed and mixed with sugar which made a syrup within a few days (Tyklowa 1984: 212-213).

Plantain (*Plantago maior* L) Polish: Babka zwyczajna, the mashed leaves are applied to the skin for wounds and ulcers (Tyklowa 1984: 212).

Thyme (*Thymus Serpyllum*) Polish: Macierzanka. Used in the treatment of rheumatism. When bathed in it, it treated skin ailments, woman's organs such as the uterus and added to teas to treat gastrointestinal ailments (Tyklowa 1984: 212).

Yarrow (*Achilla millefolium*) Polish: Krwawnik. This plant was used in poultices for inflamed and pus filled cuts and wounds by mashing and applying it to the wound. For the treatment of arthritis it is made into a liniment by soaking it in spirytus for 24 hours and applying to the limbs (Chmieleńska 1933: 99).

This article is but a brief sampling of the use of plants in four different feast days in the life of the people of Poland. As an agricultural nation, in close contact with the earth for centuries, plants also played a major role in health and healing practices, in courtship and weddings, in songs and proverbs, in all aspects of the life cycle.

REFERENCES

- Biegeleisen 1929: H. Biegeleisen, *U Kolebki, Przed Ołtarzem, Nad mogiłą*, Lwów: Nakładem Instytutu Stauropigjanskiego.
- Chmieleńska 1933: A. Chmieleńska, *O Ziołach Leczniczych i ich Stosowanie w Łowickiem. Ziemia*: 98-100.
- Dynowska 1928: M. Dynowska, *Polska w Zwyczajach i Obyczajach*, Warszawa: Nakład Gebethera i Wolffa.
- Fischer 1921: A. Fisher, *Zwyczaje Pogrzebowe Ludu Polskiego*, Lwów: Nakładem Zakładu Narodowego Im. Ossolińskich.

- Fischer 1937: A. Fischer, *Drzewa w Wierzeniach i Obrzędach Ludu Polskiego*, *Lud*, Tom XV: 60-75.
- Gawełek 1911: F. Gawełek. *Palma, jajko, i śmigus w pratrykach wielkanocnych ludu Polskiego*. *Lud* Tom XVII: 15-39.
- Jastrzębski 1961: J. Jastrzębski, *Lecznictwo Ludowe w Załączu Wielkim. Prace i Materiały Muzeum Archeologicznego i Etnograficznego w Łodzi. Seria Etnograficzna Nr. 5*: 145-163.
- Kneipp 1892: S. Kneipp, *Zielnik czyli Atlas roślin leczniczych znachodzących się w Kneippa „Apteczce domowej” (Część II. „Moje leczenie wodą”) : zawiera opisy i wierne obrazy roślin leczniczych [...]*, Kempten (Bawaria): Nakład księgarni J. Kösla.
- Kolberg 1962: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Krakowskie I* Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg 1962: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Krakowskie III* Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg 1964: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce*. Kaliskie: Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg, 1964: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Mazowsze V*, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg 1967: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Tarnowskie-Rzeszowskie*, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg 1982: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Poznańskie II*, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Kolberg 1982: O. Kolberg, *LUD. Jego zwyczaje, sposób życia, powa podania, przysłowia, obrzędy, gusła, zabawy, pieśni, muzyka i tańce Poznańskie VII*, Wrocław-Poznań: Polskie Towarzystwo Ludoznawcze.
- Marlewski 1932: F. Marlewski, *Rok Boży w Liturgii i Tradycji Kościoła Świętego*: Katowice: Wydawnictwo Św. Stanisława Sp. z o. odp.
- Tyklowa 1984: D. Tyklowa, *Lecznictwo Ludowe: Etnografia Polska* Tom. XXVIII, z. 1-1-Dynowski, Witold (ed) Polska Akademia Nauk Wrocław: 201-221.
- Stelmachowska 1933: B. Stelmachowska, *Rok Obrzędowy Na Pomorzu*, Toruń: Skład Główny: kasa Im. Mianowskiego-Institut Popierania Nauki.
- Szulczewski 1932: W. Szulczewski, *Rośliny w Mianownictwie, Przesądach i Lecznictwie Ludu Wielkopolskiego* *Lud*. Tom XXXI: 93-100.
- Tyszyńska-Kownacka 1991. D. Tyszyńska-Kownacka. *Zioła w Polskim Domu*, Warszawa: Warta
- Udziela 1891: M. Udziela, *Medycyna i przesady lecznicze ludu Polskiego*, Warszawa: Skład główny w księgarni M. ARCTA.
- Udziela 1931: S. Udziela, *Rośliny w Wierzeniach Ludu Krakowskiego*. *Lud*. Tom XXX: 36-75.

Софија Ходорович Кнаб

ПРЕГЛЕД ИСТОРИЈЕ КОРИШЋЕЊА БИЉА У ТРАДИЦИЈИ, ОБИЧАЈИМА И НАРОДНОЈ МЕДИЦИНИ КОД ПОЉАКА

Резиме

Сељаци у Пољској су вековима били у блиској комуникацији с дрвећем и биљним светом уопште, који су за њих имали посебно значење. Свака биљка некада је имала важну улогу у животу појединца, у лечењу и обредној пракси. О коришћењу биља у медицинске сврхе на тлу Пољске сведоче рани археолошки налази пре више од две и по хиље година, где је на једном локалитету пронађено двадесет лековитих биљака, што је у раду посебно истакнуто. Студија се, међутим, концентрише на обредну праксу календарског циклуса ресемантизовану у оквиру хришћанских празника, те употребу биља у датим оквирима. Описује се Врбица (Palm Sunday), пољски *Niedziela Wierzbowa* (Willow Sunday), и обредне радње које се тада обављају с врбовим гранчицама и врбом. Затим се концентрише на летњег св. Јована (St. John the Baptist in June), који се временски поклапа с дугодневицом, кад се ишло у траве, плели се венци од цвећа и певале песме које су мотивски везане за биље и култ вегетације. Посебно се истиче важност кантариона, пелина, зове и биљке вилино сито. Говори се о обредној пракси с биљем на Свето причешће (The Feast of Corpus Christi) које католичка црква прославља у четвртак након Духова, кад су куће и црква кићени брезом, за коју се веровало да има исцелитељска својства, а плели су се венчићи од девет различитих биљака, који су вешани на куће и амбаре, да их заштите. За Велику Госпојину, односно успење Богородичино (Assumption of the Blessed Virgin Mary), која се зове још и Богородица од биља (Our Lady of the Herbs and the plants), пољски *Matka Boska Zielna*, брало се различито лековито биље, које је ношено у цркву, да га благослови свештеник, како би се његова снага повећала. У раду се такође говори о важности биља у веровањима и песмама код Пољака.

Валерия Борисовна Колосова
Институт Лингвистических исследований
Российской Академии Наук
chakra@eu.spb.ru

УДК: 398.95(=16)
811.16'373.22

„МЕДВЕЖЬИ“ ТРАВЫ В НАРОДНОЙ БОТАНИКЕ СЛАВЯН¹

В данной статье анализируется строго ограниченная группа славянских диалектных фитонимов, образованных от зоонимов, а именно названий растений, образованных от слова *медведь*. Выявляются признаки растений, которые легли в основу номинации растений. В качестве материала использованы фитонимы, извлеченные методом сплошной выборки из восточнославянских диалектных и этноботанических словарей. При том, что все они образованы от одного и того же зоонима, мотивации их достаточно разнообразны. Отдельно рассматривается влияние латинской номенклатуры на названия растений в славянских языках. Делаются выводы о распределении тех или иных типов фитонимов по основным группам славянских языков.

Ключевые слова: этноботаника, этнолингвистика, славистика, фитоним, диалектология, фольклор, медведь, номинация, мотивология, признак.

Медведь, являясь крупным и опасным хищником, занимает заметное место в традиционной славянской культуре. Косвенно этот факт отражается и в значительном числе фитонимов, образованных от корня *медвед-*. Названия медведя в славянских языках являются эвфемизмами, буквально означающими „поедатель меда“, и используемыми вместо старого индоевропейского корня **rkso-*, сохранившегося в др.-гр. *ἄρκτος* и лат. *ursus* (ЭССЯ 18: 66). В статье анализируются фитонимы, образованные от слова ‘медведь’, с точки зрения оснований номинации

Номинация по размеру

„Медвежьи“ названия даются, как правило, высоким растениям с крупными стеблями, листьями. Например, *медвежье дерево* (Тобол.) ‘спаржа *Asparagus L.*’ (СРНГ 18: 67), *медведка* (Уфим.), *медведник* (Ялуторов. Тобол.) *медвежник* (Курганск. Тобол.) ‘спаржа аптечная *Asparagus officinalis L.*’ (СРНГ 18: 64, Скалзубов 1913: 15) – это кустарник до полутора-двух метров высотой. Такие названия, как *медведок* (Ср. Урал.), *медвежка* (Кыштов. Новосиб., Свердл.), *медвежьи дудки* (Борович. Новг.) обозначают различные виды дягиля. Внешний вид дягиля описывается в словарной иллюстрации: „Медведок растет в поле, вроде пучки, только стебель у нее толще, почти в руку“ (Ср. Урал.) (СРНГ 18: 66, 67, 69). Название *медвежья дудка* (Тобол. Тобол.) относится к реброплоднику уральскому *Pleurospermum*

¹ Ранее были опубликованы статьи автора, анализирующие подобные фитонимы в отдельных языках и группах языков (Колосова 2012, 2013, 2014).

uralense Hoffm., до 120 см. высотой (Скалозубов 1913: 53); словен. *medvejka* – к реброплоднику австрийскому *Pleurospermum austriacum* (Praprotnik 2007: 44). Болг. *меча леска* (Ахтаров 1939: 449), србх. *мечја леска*, *медвеђа лијеска* (Симоновић 1959: 610, 614) (букв. „медвежья лещина“) ‘лещина древовидная *Corylus colurna* L.’ в отличие от других видов лещины – не кустарник, а дерево до 20-30 метров высотой, с широкой густой кроной, живущее до 200 лет (при болг. *леска* ‘лещина обыкновенная *Corylus avellana* L.’).

Номинация по форме

В этом разделе можно выделить три подгруппы. 1. Фитонимы обусловлены наличием у растений колючек, сопоставляемых с медвежьими когтями. Так, бодяк огородный *Cirsium oleraceum* Scop. получил название *медвежник болотный* (Пск.) (Анненков 1878: 100). К этой же группе отнесем укр. *ведмедиця* ‘синеголовник плосколистный *Eryngium planum* L.’ (Смик 1991: 258), чеш. *medvědí*, словац. *medvede* ‘лопух большой *Arctium lappa* L.’ (Machek 1954: 255; Rystonová 2007: 305, 329), в.-луж. *barica*, *barička* ‘триостренник *Triglochin* L.’ (Radyserb-Wjela 1909: 79).

2. Элемент ‘лапа’ в фитониме может быть мотивирован не только сравнением с когтями, но и формой и размером лапы в целом. В таком случае название, как правило, относится к растениям с крупными листьями округлой или дланевидной формы: *медвежьи лапы* (Нерехт. Костром.), *медвежьи лапы (лапки)*, *медвежья лапка* (Ельн., Росл. Смол.) ‘белокрыльник болотный *Calla palustris* L.’ (Анненков 1878: 77, СРНГ 18: 67); *медвежья лапа* ‘широколистное луговое растение’ (Перм.) (СРНГ 18: 68); болг. *меча стъпка* ‘мать-и-мачеха обыкновенная *Tussilago farfara* L.’ (Коларовград) (Ахтаров 1939: 299).

3. Названия растений с небольшими, собранными в пучки цветками или с закругленными, часто опушенными листьями также образуют отдельную группу с однотипной номинацией по типу *медвежье ухо/лапк*. Некоторые из них уже упоминались при анализе названий видов рода коровяк: *медвежье ухо* ‘коровяк черный *Verbascum nigrum* L.’ (Пск.); *медвежье ухо (медвежьи ушки)* ‘коровяк тапсовидный *Verbascum thapsiforme* Schrad.’ (Моск., Влад., Нижегород., Казан., Орл., Курск.); *медвежье ухо* ‘пижма обыкновенная *Tanacetum vulgare* L.’ (Красноуфим., Осин. Перм.) (СРНГ 18: 67; Анненков 1878: 374) и под., ср.: *медвежьи ушки* (Байкал., Михайл., Шадр.) ‘толокнянка обыкновенная *Arctostaphylos uva ursi* (L.) Spreng.’; „Листики у этой травки, как медвежьи ушки, маленькие, кругленьки, по то и названьё“ (Байкал.) (Коновалова 2000: 133).

Целый ряд диалектных названий относится к другим видам: укр. *ведмеже ухо* (Днепропетр.) (Смик 1991: 345), *ведмеже вухо* (Боров. Харьк., Мангуш., Буден. Донецк.), *медвеже вухо* (Врадиев. Одесск., Новотроицк. Запорож.), *медвеже вушко* (Троиц. Одесск., Мариуп. Донецк.), *медвежа*

лана (Словьян. Донецк.) ‘шалфей эфиопский *Salvia aethiopis* L.’ (Осадча-Яната 1973: 100), болг. *меча стъпка*, *меча пета* ‘шалфей мускатный *Salvia sclarea* L.’; *мечо ухо* (Софийско), *меча стъпка* ‘шалфей эфиопский *Salvia aethiopis* L.’ (Ахтаров 1939: 270, 449), србх. *медвије ухо*, *мечје уво* (Симоновић 1959: 610, 614), хорв. *medvije uho* (Далмац.) (Šulek 1879: 229) ‘шалфей мускатный *Salvia sclarea*’; укр. *ведмеже вухо* ‘ястребинка волосистая *Hieracium pilosella* L.’ (Кировоград. Кировоград.) (Сабадош 1999: 93), укр. *медвеже вушко* (Комсом. Винниц.) ‘чернокорень лекарственный *Cynoglossum officinale* L.’ (Осадча-Яната 1973: 95, 96). У украинцев-русинів Пряшівщини зафіксований фітонім *медвеже ушко* ‘медуница лекарственная *Pulmonaria officinalis* L.’ (Вархол 2002: 128), ср. макед. *мечо ухо / руно*, *меча стъпка* ‘*Pulmonaria officinalis* L.’ (Китанов 1943: 101). К этой же группе относится словен. *medvedov rep* (букв. „медвежий хвост“) ‘синяк обыкновенный *Echium vulgare*’ (Симоновић 1959: 727) – по форме цветов, собранных в большую гроздь.

Номинация по свойству поверхности

Сравнением густых, плотно растущих стебельков с медвежьей шерстью обусловлены названия мхов: *медведь* ‘кукушкин лен *Polytrichum commune* L.’ (Орл.) (СРНГ 18: 66); *медвежник* ‘мох с длинным прямым стеблем, используемый в качестве прокладки для утепления сельских деревянных строений’ (Медвежьегор. КАССР) (СРНГ 18: 69); *медведяник* ‘мох’ (Новоторж. Твер.) (СРНГ 18: 66). То же относится к болг. *мече руно* ‘молочай миртолистный *Euphorbia myrsinites* L.’ (Стара Загора) (Ахтаров 1939: 164, 449), чьи густые заросли напоминают мех, а также к болг. *меча глава*, *меча гъба* (букв. „медвежий гриб“) (Вост. Стара Планина) ‘ежовик коралловидный *Hudnum coralloides* Scop.’ (Ахтаров 1939: 164, 449; Странски 1963: 57), србх. *мечја шапа* ‘рамария желтая *Clavaria flava*’ (Симоновић 1959: 614), словен. *medvedove grive* ‘рамария *Clavaria arbuscula*’, *medvedje šarke* ‘рогатик гроздевидный *Clavaria botrytis*’ (Симоновић 1959: 727) – плодовые тела этих грибов выглядят как пучки шерсти или веточки цветной капусты.

Номинация по цвету

Как показывают материалы выборки, нередко к „медвежьей“ номинации тяготеют растения, имеющие какие-либо органы (обычно – плоды) черного или очень темного цвета: *медвежья ягода* (Ср. Приобье) ‘воронец колосовидный *Actaea spicata* L.’; ‘крушина ломкая *Rhamnus frangula* L.’ (Арьянова 1: 55, 137), *медвежьи ягоды* (Тобол. Тобол.) ‘вороника черная *Empetrum nigrum* L.’ (Скалозубов 1913: 28), бел. *мядзвезья ягады* (Смол. диал. рег.) ‘паслён *Solanum*’ (РС 2001: 103), бел. *вядзмедзіна*, *вядзмедзіны* (Брест. Брест.), *мядзведзікі* (Мозыр. Гомел.), *мядзведзіна* (Брест., Малар. Брест.), *мядзведзіны* (Брест., Жаб., Кобр., Малар. Брест.),

медзвядзі (Петр. Гомел.) ‘ежевика сизая *Rubus caesius* L.’, *мядзведнік* (зап.-полесск.) ‘заросли ежевики’ (РС 2001: 33, 322), укр. *медвежина* ‘крушина ольховидная *Frangula alnus* Mill.’ (Смик 1991: 264), ст.-пол. *miedźwiedziny*, *niedźwiedzina*, *nedvědice* ‘ежевика сизая *Rubus caesius* L.’, ст.-чеш. *medvězie* / *nedvězie jahod(in)y*, *nedvědiny*, *černé nedvědice* (Machek 1954: 102, Wróbel 1962: 120), чеш. *medvedu*, *medvědice*, *nedvědice*, *medvezinka* ‘ежевика сизая *Rubus caesius*’ (Bartoš 1905: 195; Kosík 1941: 71; Machek 1954: 102; Rystonová 2007: 356). Разумеется, это не отменяет номинации по употреблению в пищу медведями (см. ниже), напр.: ст.-пол. *nedvědice* ‘*Rubus caesius*’ – „эти ягоды медведи охотно едят... поэтому их называют *nedvědice*“ (Machek 1954: 102).

Номинация по ядовитости/несъедобности/сниженному статусу

Как и многие другие зоонимы, лексемы *медведь* используется для номинации растений ядовитых или несъедобных для человека: *медвежья ягода* (Ср. Приобье) ‘свидина белая *Svida alba* (L.) Opiz.’: „Ядовитая, ее медведи едят, а людям нельзя“ (Асинов. Том.) (Арьянова 2: 119-120); *медвежья дудка* ‘болиголов пятнистый *Conium maculatum*’: „Медвежьей дудки обтрескался вместо пиканов, щас животом мается“ (Пригородн.) (Коновалова 2000: 133). Названия *медвежьи ягоды* (Волог.), болг. *мечи ягоди* и *мечо грозде* относятся к вороньему глазу четырехлистному *Paris quadrifolia* L., *медвежьи ягоды* (Нижегор.) и *медвежья трава* (Олон.) – к растению воронец колосовидный *Actaea spicata* L. (СРНГ 18: 68; Ахтаров 1939: 229, 449, 450). Ядовит также словен. *medvedova graš(i)ca* ‘кирказон ломоносвидный *Aristolochia clematitis*’ (Симоновић 1959: 727).

Фитоним *медвежьи ягоды* относится к двум видам паслена: паслен сладко-горький *Solanum dulcamara* L. (Смол.) и паслен персидский *Solanum persicum* Will. (Петрогр.) (СРНГ 18: 68). Это же словосочетание может означать и другие растения: *медвежьи ягоды* ‘крушинник ломкий *Frangula alnus* Mill.’ (Никол. Волог., Волог.); *медвежьи ягоды* ‘жимолость голубая *Lonicera coerulea* L.’ (Никол. Волог., Волог.) (СРНГ 18: 68); *ведмежья ягода* ‘таволга *Spiraea media* L.’ (Асинов. Том.) (СРНГ 4: 92). Крушинник ломкий получил также название *медвежина* (Касим. Ряз., Ряз., Калуж.) (СРНГ 18: 68; Даль 2: 312); не исключено, что этот фитоним представляет собой стяженную форму такого же или подобного словосочетания.

Нередко в таких случаях вторая часть фитонима является названием культурного растения: словен. *medvědnik*, *medvedova hruš(i)ca*, *medvedove hruške* (букв. „медвежья груша“) ‘боярышник обыкновенный *Crataegus oxyacantha*’ (Bezljaj 1982: 175; Симоновић 1959: 727; Karlin 1964: 44), болг. *мечи ябълки* ‘боярышник однопестичный *Crataegus monogyna* Jacq.’ (Ахтаров 1939: 449), *мече зеле*, *мечешко зеле* (букв. „медвежья капуста“) ‘петров крест чешуйчатый *Lathraea squamaria* L.’, *мечо зеле* ‘вяжечка гладкая *Turritis glabra* L.’ (Враца), *мечи копър* (букв. „медвежий укроп“) ‘лигустикум мутеллиновый *Meum mutellina* Gaertn.’, *мечкино грозье* (букв. „медвежий

виноград“) ‘очиток *Sedum L.*’, *мечкина пченка* (букв. „медвежья кукуруза“) ‘аронник пятнистый *Arum maculatum All.*’ (Кичевско); *мечкина трева* ‘чемерица Лобеля *Veratrum lobelianum Bernh.*’ (Ахтаров 1939: 107, 278, 449, 450), србх. *медведова трешиња* (букв. „медвежья черешня“) ‘рябина обыкновенная *Sorbus aucuparia*’ (Симоновић 1959: 610), србх. *медвеђе / мечје грожђе* ‘брусника *Vaccinium vitis idaea*’ (Там же: 610, 614). Такое сопоставление лишний раз подчеркивает различие разводимых и диких растений.

Номинация по месту произрастания

Эта группа тесно примыкает к предыдущей, однако входящие в нее растения не обязательно являются ядовитыми; они противопоставляются своим культурным аналогам по месту произрастания – чужому и неосвоенному, как, например, *лук* и *медвежий лук* ‘черемша *Allium ursinum*’: „в лесу весной собирам“ (Ачитс. Свердл.) (Коновалова 2000: 132); *медвежий чеснок* ‘черемша *Allium ursinum*’: „Медвежий щеснок пахнет, как щеснок, а несхожий так-ту“ (Тугул. Свердл.) (Коновалова 2000: 133). Другие примеры: „в лесу растет да толста, вот и медвежья“ (Артем.) (Коновалова 2000: 133); *медвежья пучка* (Ср. Приобье) ‘дудник лесной *Angelica sylvestris L.*’: „Медвежья пучка, у нее такой толстый стебель сочный, а снутри пустой, ее очищают и едят“ (Яйск. Кемер.) (Арьянова 1: 78).

Косвенным аргументом в пользу именно этой номинации могут служить другие названия тех же растений, связывающие их с другими дикими животными или птицами. Так, *ведмежья ягода* (Ср. Приобье) ‘таволга средняя *Spiraea media (W. et Kit.) Schmidt.*’ в той же области получила еще названия *волчиная ягода*, *сорочья ягода*: „Сорочья ягода, в лесу растет“ (Юргин. Кемер.) (Арьянова 2: 140). То же относится и к фитониму *медвежье мыло* (Ср. Приобье) ‘горицвет татарское мыло *Lychnis chalcedonica L.*’, имеющему в тех же говорах синонимы *китайское мыло*, *татарское мыло*, *цыганское мыло*, *остяцкое мыло* (Арьянова 1: 62). Таким образом, „эти прилагательные в ботанических наименованиях-словосочетаниях утратили собственную семантику и приобрели общее значение “дикий”, “ненастоящий”, “с низкими вкусовыми (кормовыми) качествами” и т.п., нередко выступая эквивалентами обозначений *дикий*, *лесной*, *полевой* и легко взаимозаменяясь“ (Сабадош 1996: 141-142).

Вероятно, именно по месту обитания связывается с медведем и гриб дождевик *Lycoperdon Pers.*: *медвежий дым*, *медвежий табак* (Ср. Приобье) ‘гриб дождевик’: „Медвежий табак, летит как дым, в народе говорят: “Медведь закурил”“ (Кривошеин. Том.) (Арьянова 1: 77), болг. *мечкин пуфеш* ‘дождевик *Lycoperdon bovista L.*’ (Кавадарци, Македония) (Ахтаров 1939: 203).

В болгарских диалектах название *мечи ягоди* (букв. „медвежья клубника“) относится к дикой землянике *Fragaria vesca L.* (Ихтиманско); *меча ойна* (Чепино), *меча хвойна* (Софийско) (букв. „медвежий можжевельник“)

‘можжевельник карликовый *Juniperus nana* Willd.’, обитающий высоко в горах, подчеркивает отличие от более крупного долинного вида можжевельник обыкновенный *Juniperus communis* L. (болг. *хвойна*). Груша лесная *Pyrus piraster* получила имя словен. *medvedova hruščica* (Симоновић 1959: 727).

Номинация по употреблению животным в пищу

Можно предположить, что в названиях съедобных растений (преимущественно ягодных) присутствие притяжательного прилагательного *медвежий* обусловлено тем, что их плоды, стебли или корневища поедаются медведями (по крайней мере, с точки зрения носителей диалектов): *медвежья груша* ‘рябина глоговина *Sorbus torminalis* Grantz.’ (Сарат.), *медвежьи ягоды* ‘малина обыкновенная *Rubus idaeus* L.’ (Приаргун. край), *медведок* ‘ежевика несская *Rubus fruticosus* L.’ (Орл.), *медвежник* ‘морозка приземистая *Rubus chamaemorus* L.’ (Твер.) (СРНГ 18: 64-68). Та же мотивация приписывается названиям морозки: *медвежатник*, *медвежатница* (Ср. Приобье) ‘морозка приземистая *Rubus chamaemorus* L.’: „Медвежатница потому, что эту ягоду любят медведи“ (Колпаш. Том.) (Арьянова 2: 51), ср. чеш. *medvědice* ‘ежевика сизая *Rubus caesius*’ (Machek 1954: 102).

Интересную группу значений приобрела в северных говорах лексема *медведко*: ‘грозди рябины’ (Пинеж. Арх.); ‘гроздь рябиновых ягод’ (Арх.); ‘грозди рябины, насаженные на палочку и вывешенные на мороз’ (Онеж. КАССР) (СРНГ 18: 65). Из прочих растений назовем болг. *меча пита* (букв. ‘медвежья буханка’) ‘петров крест чешуйчатый *Lathrea squamaria* L.’; ‘медуница лекарственная *Pulmonaria officinalis* L.’ (Стара Загора, Омуртаг) (Ахтаров 1939: 449; Странски 1963: 102).

Номинация по высокому статусу

Поскольку медведь воспринимается как доминирующий среди европейских животных, то в названиях грибов зооним *медведь* используется для номинации белого гриба как гриба *par excellence*. Так, для его обозначения используются следующие лексические единицы: *медведки* (Черепов. Новг.), *медвежник* (Весьегон Твер., Твер.), *медвежаник* (Твер.), *медвежник* (Север., Олон.), *медвежины* (Устюж. Волог.) (СРНГ 18: 65-69; србх. *медведара* ‘*Boletus edulis* Bull.’ (Симоновић 1959: 610). Кроме того, в нескольких говорах отмечен оттенок значения ‘старый белый гриб’, еще больше усиливающий исключительность этого вида, его выделенность в царстве грибов: *медвежник* (Белозер. Новг.), *медведовик* (Кадуйск. Волог.), *медвежаник* (Калин.) (СРНГ 18: 65-69; Даль 2: 312).

Номинация по фольклорному мотиву

Некоторые названия представляют собой сжатый вариант какого-либо мифологического мотива или представления, как в названии *медвежья*

бана (Кунгур. Перм.) ‘дождевик *Lycoperdon* sp.’: „Сказывают, медведь по им катался, дак и прозвали медвежьими банями“ (Подюков 2012: 16). Название дождевика *медвежий табак*, по народной версии, связано с тем, что медведь, чтобы вывести блох, катается по поляне, усеянной дождевыми грибами (Ильинск. Перм.) (Там же: 90).

Множественная номинация

В ряде случаев „медвежьи“ названия формируются по нескольким параметрам одновременно. Так, целый ряд интересующих нас фитонимов относится к различным видам коровяков – растений до 1,2 метра высотой, с крупными округлыми листьями, покрытыми пушком. Коровяк медвежье ухо *Verbascum thapsus* L. носит названия *медвежья трость* (Урал.) (СРНГ 18: 68), *медвежий цвет* (Сарат.), *медвежник мелкий* (Нижегор.) (Анненков 1878: 375). Коровяк тапсовидный *Verbascum thapsiforme* Schrad. получил названия *медвежье ухо* / *медвежьи ушки* (Моск., Влад., Нижегор., Казан., Орл., Курск.) (СРНГ 18: 67), болг. *мече ухо* (Стара Загора) (Ахтаров 1939: 306); ср. *медвежье ухо*, *медвежьи ушки* (Ср. Приобье) ‘коровяк скипетровидный *Verbascum thapsus* L.’ (Арьянова 1: 132), бел. *мядзведзева вуха* (Житк., Мозыр. Гомел.), *мядзведжжы вушы* (Верхнедвин. Витеб.) (РС 2001: 66, 147), србх. *медвед-ухо* (Симоновић 1959: 610) ‘коровяк *Verbascum*’, укр. *ведмеже вухо*, *ведмеже вушко* ‘коровяк метельчатый *Verbascum lychnitis* L.’, *ведмеже ухо*, *ведмеже ушко* ‘коровяк лекарственный *Verbascum phlomoides* L.’, *ведмеже ухо* (Киев.), *ведмеже вухо* ‘коровяк обыкновенный *Verbascum thapsus* L.’ (Смик 1991: 373-374).

Признаки формы и поверхности сочетают в себе названия грибов ежевик черепитчатый *Sarcodon imbricatus* (L.) P/ Karst. = *Hydnum imbricatum* L.: *медвежий гриб* (Гайн. Перм.) (Подюков 2012: 38), чеш. *medvědí ucho*, *medvědice* (Rystonová 2007: 305, 329), ежевик желтый *Hydnum repandum* бел. *вядзмедзік* (Драг. Брест.), *вядзмедзіца* (Стол., Брест.), *мядзведжае вуха* (*вушка*) (Верхнедзв., Ушацк. Витеб., Лид. Гродн.), *мядзведзік* (Люб. Минск., Клим. Могил., Драг., Пин. Брест., Ельск. Гомел.), *мядзведзікі* (Драг., Пин. Брест.), *мядзведзія вушы* (Лид. Гродн.), *мядзведзь* (Драг., Пин. Брест.) (РС 2001: 281). В данном случае тип номинации по форме поддерживается еще и внешним видом гименофора (нижней части плодового тела гриба, несущей спороносный слой), состоящего из густых шипиков кремового цвета. Среди мотиваций миконимов этой группы отмечают еще горький вкус гриба, его размер (шляпка достигает 25-30 см), а также бархатистая, темная окраска шляпки (Подюков 2012: 38).

Влияние латинской номенклатуры

Важной проблемой в номинации растений являются латинские кальки – (частичные) переводы фитонимов. Наиболее примечательными случаями являются названия толокнянки, черемши, борщевика, первоцвета

золотистого, кальки которых проникли в национальные номенклатуры почти всех европейских языков.

В интересующих нас языках названия толокнянки представлены достаточно широко; это либо сочетания с переводом типа „медвежий виноград“ / „медвежьи ушки“, либо однословные фитонимы – вероятно, стяженные формы. Как полагает В. Махек, лат. названия *uva ursi*, *vaccinia ursi* ‘*Arctostaphylos uva ursi* Spr.’ возникли „по убеждению в том, что медведи охотно едят эти плоды, или потому, что в качестве менее ценных [они] уступались медведям либо волкам“ (Machek 1954: 177): *ведмежсьи ушки*, *медвежсье ухо*, *медвежсье ушко*, *медвежсьи ушки*, *медвежсья ягода* (Ср. Приобье) (Арьянова 2: 146), *медвежий виноград* (Волог.), *медведильник* (Махн. Свердл.) (СРНГ 18: 64, 67), бел. *мядзведжсья вушкі* (Гродн.) (РС 2001: 170), словац. *medvedica* или *nedvedica* (Buffa 1972: 327), пол. *niedźwiedzie grono* (Machek 1954: 177) ‘толокнянка *Arctostaphylos*’; *мядзведжсья вушкі* (Старадарож. Минск.) ‘заросли толокнянки’ (РС 2001: 351), болг. *мече грозде* *Arctostaphylos uva-ursi* Spreng. (Ахтаров 1939: 105, 449), русин. Воев. *медведзово ухо* (Шовльански 2010: 83), србх. *медвеђе* / *мечије грозђе*, *медведово ухо*, *медветка*, *медвиједица* (Симоновић 1959: 610, 613), хорв. *medvjeka*, *medveja* *grozje*, *medvjedica* (Vajs 2003: 149), словен. *medvedje* / *medvedovo uho*, *medvedji grozdič*, *medvedovo grozdjiče*, *medvedove črešnje* (Karlin 1964: 43-44), чеш. *nedvědice*, *medvědí hrozen*, *medvědí hrozny*, *medvědík*, *nedvědice* (Kosík 1941: 71; Rystonová 2007: 329), пол. *niedźwiedzie grono*, *mącznica niedzwiedziny* (Machek 1954: 177), луж. *hórska mjedwjeźdźica* (Lajnert 1954: 80), в.-луж. *mjedwjeźdźica* (Militzer–Schütze 1952-1953: 180) ‘толокнянка обыкновенная *Arctostaphylos uva-ursi* (L.) Spreng.’.

Черемша *Allium ursinum* L. получила названия *медвежий лук* (Полевск., Ачитс. Свердл., Ср. Приобье) (Коновалова 2000: 132, Арьянова 3: 42), укр. *cybula medveža*, *luk medvežyj* ‘черемша *Allium ursinum* L.’ (Makowiecki 1936: 22). В процессе освоения заимствованного названия черемши он „расщепился“ на варианты: помимо точной кальки *медвежий лук* появились названия *медвежий чеснок* (Тугул. Свердл.) (Коновалова 2000: 133), болг. *мечи лук* (Кюстендилско) (Ахтаров 1939: 95, 449), русин. Воев. *медведзов чеснок* (Шовльански 2010: 130), србх. *медвеђи лук*, *медвејеђи лук* (Симоновић 1959: 610), словен. *medvedji zhefen* (Praprotnik 2007: 77), пол. *czosnek niedźwiedzi* (Лукаш Лучай, устное сообщение); ср. тж. хорв. *medvedji luk* ‘лук лесной *Allium sylvestre*’ (Vajs 2003: 298).

Интересна история названий борщевика. В средневековой латыни фитоним *branca ursina* относился к аканту мягкому *Acanthus mollis* – „по сходству между прицветниками аканта и когтистыми лапами медведя“ – а затем был перенесен (первоначально во Франции) на борщевик обыкновенный *Heracleum sphondylium*, чьи большие рассеченные листья похожи на листья аканта (Stearn 1996: 124). У славян для аканта мягкого отмечены названия русин. Воев. *медведзова талпа* (Шовльански 2010: 56), србх. *медведовина*, *медвејско копито*, *медвеска* / *медвиђа стопа*, *медвидња* / *медвија* / *медвејеђа ступа* (Симоновић 1959: 610), хорв. *medvedska taca* (Vajs

2003: 101), хорв. *medvidja stopa*, *medvjedja stupa* (Симоновић 1959: 610), словен. *medvednik*, *medvenik* (Симоновић 1959: 727; Praprotnik 2007: 44), чеш. *medvědí pazneht* / *paznecht*, (*vlašský*) *nedvědí paznot* / *pazneht* / *paznecht* (Rystonová 2007: 398), словац. *medved'í paznecht* (Bernolák 1825: 1345), в.-луж. *barica*, *barnica* (Radyserb-Wjela 1909: 9) – все с внутренней формой „медвежья нога/лапа/стопа/коготь“ и под.; для борщевика – русин. Воев. *медведзова длань*, *лаба медведзова* (Шовльански 2010: 235), *медв(ј)еђи длан*, *медвеједња* / *медви(д)ња* / *медвиђа* / *медвејеђа* / *медејеска стопа* / *стуна*, *мечја шапа* ‘борщевик обыкновенный *Heracleum sphondylium*’ (Симоновић 1959: 614), хорв. *medvedska* / *medvedova taca*, *medviđa šapa*, *medviđa* / *medvidnja stopa* (Vajs 2003: 101; Waniakowa 2012: 180), словен. *medvedova taca* / *táza*, *medvedove tace*, *medvedova dlan* (Barlè 1937: 248; Karlin 1964: 44; Praprotnik 2007: 44), словац. *medvedi noha*, *nedvedj noha*, *nedvědinoga* (Buffa 1972: 333), чеш. *medvědí pazneht*, *nedvědí paznecht* (Machek 1954: 166; Wróbel 1962: 125; Rystonová 2007: 59), в.-луж. *barjaca stopa* / *paca*, *barjace pacy* / *palcy* / *pazory*, *barowa pazora* (Radyserb-Wjela 1909: 41), ст.-пол. *niedźwiedzia noga*, пол. *niedźwiedzia stopa*, *łapa niedźwiedzia* (Wróbel 1962: 125; Waniakowa 2012: 180-181) – с той же внутренней формой. Далее калька распространилась по Европе, проникнув в том числе и в восточнославянские языки, возможно, при посредничестве ст. пол. *miedzwiedzia noga*, *niedźwiedzia stopa* и под. (нач. XVII в.); появились такие фитонимы, как *медвежья лапа* и *медвежья стопа* (Сабадош 1996: 125), причем название могло относиться и к другим видам рода борщевик: *медвежья лапа* ‘борщевик обыкновенный *Heracleum sphondylium*’; борщевик сибирский *Heracleum sibiricum* L.’, *медвежья стопа трава* ‘борщевик обыкновенный *Heracleum sphondylium* L.’ (Анненков 1878: 165), болг. *меча стъпка* ‘борщевик обыкновенный *Heracleum sphondylium* L.’ (Горна Джумая) ‘борщевик *Heracleum ternatum* Vel.’ (Тетевенско) (Ахтаров 1939: 180). Еще позже название могло изменяться, сохранив, однако, связь с медведем: *медвежьи пучки* (Красно-Урал., Гарин. Свердл.) ‘борщевик сибирский *Heracleum sibiricum*’ (СРНГ 18: 68).

Для первоцвета золотистого *Primula auricula* L. отмечены названия *медвежье ушко* (Анненков 1878: 272), укр. *medved'açe ixo* (Makowiecki 1936: 294), болг. *мечо ухо* *Primula auricula* Ledeb. (Ахтаров 1939: 249), србх. *медвиђе ухо* (Симоновић 1959: 613), чеш. *medvědí ouško* (Kosík 1941: 71), также являющиеся калькой с до-линнеевского латинского названия *Auricula ursi*, хотя названия *медвежьи уши* (*ушки*) для многих других растений признаются образованными на местной почве и мотивированными сходством по форме (Сабадош 1989: 185).

* * *

На основании проанализированного материала можно сделать следующие выводы: основная роль в номинации рассмотренных растений принадлежит их внешним признакам, вызывающим ассоциацию с тем

или иным животным и, соответственно, возникновение метафорического наименования-фитонима, причем в наименовании могут играть роль два и более признака. При наличии одной и той же семантической модели – ‘название животного’ → ‘название растения’ – ее реализация с точки зрения мотивации фитонимов может иметь очень высокую степень вариативности. При этом, поскольку одно растение обладает несколькими признаками, оно может попасть более чем в одну мотивационную группу.

С медведем ассоциируются крупные растения, вплоть до древовидных, которые при этом могут иметь колючки, напоминающие когти / лапы. При этом в западнославянских диалектах отмечено около 30 „медвежьих фитонимов“, многие из которых полностью или частично дублируют немецкие и латинские фитонимы. В восточно- и южнославянских диалектах „медвежьих“ номинаций значительно больше. Среди „медвежьих“ растений в целом велика доля представителей семейства зонтичных – высоких растений с трубчатым стеблем, крупными зонтиками соцветий и округлыми листьями; нередко они поедаются медведями, произрастая в отдаленных от человеческого жилья местах. В целом можно сказать, что номинация по месту произрастания является как бы фоновой для териоморфного кода народной ботаники.

ЛИТЕРАТУРА

- Анненков 1878: Н. Анненков, *Ботанический словарь*, Санкт-Петербург: Типография Императорской Академии Наук.
- Арьянова 2006-2008: В. Г. Арьянова, *Словарь фитонимов Среднего Приобья*. Томск: Изд-во Том. гос. пед. ун-та. Т. 1-3.
- Ахтаров 1939: Б. Ахтаров, *Материали за български ботаничен речник*, София: Придворна печатница.
- Вархол 2002: Н. Вархол, *Рослини в народних повір'ях русинів-українців Пряшівщини*. Едмонтон-Пряшів: EXCO s.r.o.
- Даль 1903-1909: В. И. Даль, *Толковый словарь живого великорусского языка*, Москва: Товарищество М.О. Вольф. Т. 1-4.
- Китанов 1943: Б. Китанов, Народни имена на растенията от Източна Македония, *Списание на Българската академия на науките и изкуствата*, Кн. LXVIII. Клон природо-математичен: 81-107.
- Колосова 2012: В. Б. Колосова „Медвежьи“ растения в русских говорах, *Русская речь*. 2012. № 5. Сентябрь-октябрь. С. 94-97.
- Колосова 2013: В. Б. Колосова „Медвежьи“ растения в восточнославянских языках, *Лексический атлас русских народных говоров (Материалы и исследования)* 2013.
- Колосова 2014: В. Б. Колосова „Медвежьи“ растения в словацком языке, *Slavica Slovaca*. 2014. Ročník 49. Číslo 1. S. 31-36. СПб.: Нестор-История, 2013. С. 286-298.
- Коновалова 2000: Н. И. Коновалова, *Словарь народных названий растений Урала*. Екатеринбург: б.и.
- Осадча-Яната 1973: Н. Осадча-Яната, *Українські народні назви рослин*, Нью-Йорк: УВАН.

- Подюков 2012: *Грибы Прикамья в народных названиях и описаниях: словарь диалектных названий грибов*. Пермь: ОТ и ДО.
- РС 2001: *Раслінны свет: Тэматычны слоўнік*, Мінск: Беларуская навука.
- Сабадош 1989: I. В. Сабадош, Українські ботанічні номени, мотивовані назвами тварин, *Studia z filologii polskiej i słowiańskiej*, 25: 181-196.
- Сабадош 1996: I. В. Сабадош, *Формування української ботанічної номенклатури*. Ужгород: Ужгородський держ. ун-т.
- Сабадош 1999: I. В. Сабадош, *Атлас ботанічної лексики української мови*. Ужгород: Ужгородський держ. ун-т.
- Симоновић 1959: Д. Симоновић, *Ботанички речник. Имена биљака*, Српска академија наука. Посебна издања. 1959. Књ. CCCXVIII. Београд: Институт за српскохрватски језик.
- Скалозубов 1913: Н. Л. Скалозубов, Ботанический словарь. Народные названия растений Тобольской губернии дикорастущих и некоторых культурных, *Ежегодник Тобольского губернского музея*, 21: 1-87.
- Смик 1991: Г. К. Смик, *Корисні та рідкісні рослини України. Словник-довідник народних назв*, Київ: „Українська радянська енциклопедія“ ім. М.П. Бажана.
- СРНГ 1965–: *Словарь русских народных говоров*. Москва; Ленинград; Санкт-Петербург: „Наука“. Вып. 1–
- Странски 1963: И. Т. Странски, *Диви и културни растения в България*, София: Издателство на Българската Академия на Науките.
- Шовљански 2010: Р. Шовљански, *Речник заштите биља и животне средине српско-русинско-латинско-енглески*, Нови Сад: FB Print.

*

- ЭССЯ 1974–: *Этимологический словарь славянских языков*, Москва: „Наука“. Вып. 1 –
- Barlè 1936-1937: J. Barlè, Prinosi slovenskim nazivima bilja, *Zbornik za narodni život i običaje južnih Slavena*, XXX/2: 181-228; XXXI/1: 169-292.
- Bartoš 1905-1906: F. Bartoš, *Dialektický slovník Moravský*, Praha: Nákladem České Akademie Císaře Františka Josefa pro Vědy, slovesnost a umění.
- Bartoš 1 – первый том из двух. Т. 1 – 1905. Т. 2 – 1906.
- Bernolák 1825-1827: A. Bernolák, *Slowár slowenský, česko-lat'insko-ňemecko-uherský*, Budae: 5. + 1 zv.
- Bernolák 2 – Второй том из пяти. Я не нашла информации, в каком году вышел именно 2-й том. Вероятнее всего, в 1825.
- Bezljaj 1977–2007: F. Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika*, Ljubljana: Knj. 1–5.
- Bezljaj 2 = Bezljaj 1982
- Buffa 1972: F. Buffa, *Vznik a vývin slovenskej botanickej nomenklatúry. K histórii slovenského odborného slovníka*, Bratislava: Vydavateľstvo Slovenskej akadémie vied.
- Karlin 1964: M. Karlin, *Slovenska imena naših zdravilnih rastlin*, Ljubljana: Farmacevtsko društvo Slovenije.
- Kosík 1941: V. Kosík, *Slovník lidových názvů rostlin*, Praha: Školní nakladatelství pro Čechy a Moravu.
- Lajnert 1954: J. Lajnert, *Rostlinske mjena. Serbske. Nemske. Łačanske*, Berlin: Volk und wissen Volkseigener Verlag.
- Machek 1954: V. Machek, *Česká a slovenská jména rostlin*, Praha: Nakladatelství Československé Akademie Věd.
- Makowiecki 1936: S. Makowiecki, *Słownik botaniczny łacińsko-małosurski, zebrał i ułożył*

- w latach 1877-1932 *Stefan Makowiecki*, Kraków: Skład główny w księgarniach Gebethnera i Wolffa.
- Militzer–Schütze 1952-1953: M. Militzer, T. Schütze, Die Farn- und Blütenpflanzen im Kreise Bautzen, *Lětopis Instituta za serbski ludospyt*. 1952/1/I; 1953/1/II.
- Praprotnik 2007: N. Praprotnik, Henrik Freyer in njegov seznam slovanskih rastlinskih imen (Verzeichniß flavischen Pflanzen-Namen) iz leta 1836, *Scopolia*, 61: 1-99.
- Radyserb-Wjela 1909: J. Radyserb-Wjela, *Serbske rostlinske mjena w dwěmaj dźělomaj a sedmjoch stawach po abejejskim rjedže*, Budyšin.
- Rystonová 2007: I. Rystonová, *Průvodce lidovými názvy rostlin i jiných léčivých přírodnin a jejich produktů*, Praha: Academia.
- Stearn 1996: W. T. Stearn, The Tortuous Tale of ‘Bear’s Breech’, the Puzzling Bookname for “*Acanthus mollis*”, *Garden History*, 24/1: 122-125.
- Šulek 1859: B. Šulek, *Jugoslavenski imenik bilja*, Zagreb: Tiskom dioničke tiskare.
- Vajs 2003: N. Vajs, *Hrvatska povijesna fitonimija*, Zagreb: In-t za hrvatski jezik i jezikoslovlje.
- Waniakowa 2012: J. Waniakowa, *Polskie gwarowe nazwy dziko rosnących roślin zielnych na tle słowiańskim*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Wróbel 1962: H. Wróbel, Związki staroczesko-staropolskie w terminologii botanicznej, *Zeszyty Naukowe WSP w Katowicach. Sekcja Językoznawcza*: 105-137.

Valeria Borisovna Kolosova

“BEAR” PLANTS IN SLAVONIC FOLK BOTANY

Summary

The article analyses the Slavonic folk plant names formed from the words meaning ‘bear’. The purpose is to find the plants features, which became the basis for their nomination. One might argue that the most important features are: **Size**. “Bear” names are given, as a rule, to high plants with big leaves (like Bulg. *меча леска*, Serb.-Cr. *медвјежа лијеска* (lit. “bear hazelnut”) ‘*Corylus colurna* L.’ – a tree of 20-30 metres high). **Shape**. Thus group consists of a) plants having thorns; b) plants with leaves looking like a paw; c) plants with bunches of small flowers or roundish, often tomentous leaves. **Surface**. Comparing thick stalks with bear fur determines names for some mosses: Rus. *медведь* (lit. “bear”) ‘*Polytrichum commune* L.’ or some fungi: Bulg. *меча глава, меча гъба* (lit. “bear head, bear mushroom”) ‘*Hydnum coralloides* Scop.’. **Colour**. Many “bear” plants have black or very dark fruits, like Bel. *мядзвежыя ягады* (lit. “bear berries”) ‘*Solanum*’; ‘*Rubus caesius* L.’. **Toxicity/inedibility/low status**. Like many other zoonyms, the lexeme ‘bear’ is used to mark poisonous or inedible plants. Often the second part of the phytonym is a name of a cultivated plant: Sloven. *medvedova hrušica* (lit. “bear pear”) ‘*Crataegus oxyacantha*’. **Place**. These plants may be edible but they grow in wild places, like Rus. *медвежий лук* (lit. “bear onion”) ‘*Allium ursinum*’. In this group, the same plants may have not only “bear” names, but also names of other animals and birds equal to notions ‘wild’, ‘forest’, ‘field’. **Edibility for bear**. In some phytonyms the “bear” marker is determined by their being a part of the animal’s diet: Rus. *медвежьи ягоды* (lit. “bear berries”) ‘*Rubus idaeus* L.’. **Folklore motive**. Some names are a “compressed” variant of a folk motive: Rus. *медвежья баня* (lit. “bear bathhouse”) ‘*Lycoperdon* sp.’, as they say that bear rolls in these mushrooms. **Latin calques**. Word-by-word translations from Latin exist in many European languages; some examples are *Arctostaphylos uva ursi* Spr., *Allium ursinum* L., *Heracleum sphondylium*, *Primula auricula* L. In many cases, “bear” names are based on several features simultaneously.

The same motivation model ‘animal name’ → ‘plant name’ may be realized in very many phytonyms based on various plant features. At that, as one plant has a number of features, it may belong to several motivation groups.

In West-Slavonic dialects there are only about 30 “bear” plant names; many of them are calques from German or Latin. In East-Slavonic and South-Slavonic dialects there are much more “bear” phytonyms. Among “bear” plants in general, many belong to the Umbelliferae family – high plants with hollow stem, large inflorescences and roundish leaves; they are often eaten by bears and grow far from settlements. In general, one can say that nomination by place is a background for the theriomorphic code of Slavonic folk botany.

ЛЕСКА У СВЕТУ ПРИРОДЕ И КУЛТУРЕ

Осим података сакупљених у књигама о народном животу, на некадашњи значај леске у веровањима и ритуалној пракси упућују и радови посвећени разматрањима њене улоге у традиционалној култури. Трагом тих разматрања, аутор преиспитује некадашње научне резултате у контексту њихових нових читања и тумачења. Показало се да је под утицајем народних веровања у изузетну позитивну моћ ове биљке, створен став о лески као дрвету мудрости и знања у народној култури. Будући да су ђаци у старим српским школама шибани лесковим прућем, не само због казне већ и у оквиру посебног суботњег ритуала, сматрало се да је то чињено да би им се „утерала памет у главу”. Разматрање тог ритуала указује, међутим, на његову другачију функцију, јер се под велом некадашње обичајне праксе одвијао дуготрајући иницијацијски процес увођења у институцију школе и прихватања њеног репресивног принципа као оличења саме културе.

Кључне речи: леска, мит, ритуал, култура, репресија, школа, васпитање, образовање.

Позната данашњем човеку, попут многих других врста дрвећа, првенствено по свом плоду, лешнику, леска расте као разгранати жбун или као појединачно дрво које цвета крајем фебруара или марта. Због лиснатог зеленкастог омотача што обавија плод, који сазрева у септембру, добила је латински назив *Corylus avellana*, потекао од грчке речи *kóris* - у значењу кациге. Заштићен, дакле, најпре љуском, а потом и лиснатом кацигом, лескин плод је симболисао тајанственост ове биљке и њене животне форме. Широко распрострањена у свим нашим брдовитим и планинским крајевима, у појасу храстових, букових и грабових шума, леска најчешће ствара карактеристичне шибљаке (*Мала енциклопедија Просвета* 1986: 471). О распрострањености леске говоре и називи топонима и места, изведени из њеног имена. Лесковик је назив највишег врха на планини Озрен код Соко Бање, али и место на планинском подручју Каменичког Виса и Попове Главе, у општини Црвени Крст, на ширем подручју Ниша. Сматра се да је град Лесковац добио име по шумама леске. Иако насеље датира још из времена Римског царства, у средњем веку је познато као Глубочица и Дубочица, у време Турака као Хисар, у значењу тврђаве, а садашњи назив, који потиче од пре више од шесто година, везан је за предање о лески која је израсла на месту исушеног језера испод брда у близини данашњег града.

Религија и митологија

Многи религијски поступци везани за ово дрво проистичу из веровања у његову необичну моћ. Леска је сматрана заштитником од грома и града, па су се људи у време грмљавине склањали под њу или китили њеном

гранчицом себе, своје куће, торове, њиве и баште. Због те своје изузетне моћи служила је и за изгон демона, ђавола и болести, а благотворно магијско дејство леске настојало се пренети и на домаће животиње. Коришћена у превентивне и терапијске сврхе, добила је своје изузетно место у народној медицини. Посебан значај леска је имала и у култу. Пупољак или плод коришћени су уместо нафоре за божићно и ускршње причешће, а пред дрветом се исповедало и тражило опраштање (Чајкановић 4, 1994: 137-140).

Уколико су ова веровања у изузетну животну снагу леске израз првобитне фасцинираности њеном природом, онда је митска представа начин развијања тог њој инхерентног својства. Како је познато да од појединих биљних врста, за које се сматра да зраче извесном енергијом, настају и одређена митска бића (Јовановић 2000: 170-171), поставља се питање да ли су логиком митске имажинације и за ову биљку везани настанак и постојање *лесника* ? Одређени најпре као шумски духови, они су у оквиру српске народне митологије сврстани у демоне природе у ужем смислу, где спадају и шумска мајка, водењак, русалке и виле (Зечевић 1965: 16-23; Зечевић 1981: 13-18). Доведени у везу са шумским демонима, чији заједнички назив потиче од старословенског назива за шуму – лес, *лесници* се нису језички и митски диференцирали, већ су задржали своје примарне опште карактеристике. На основу одређених елемената, утврђено је да њихов митски идентитет не проистиче из везе са леском, већ са шумом као ширим природним амбијентом, израженим општим старословенским називом. Без довољно индивидуалних карактеристика које би му давале митску специфичност, везујући га првенствено за леску, *лесник* је, према описаним одликама, само варијанта коледарске маске с асоцијацијама на представу шумског духа. Будући да подаци о овом хипотетичком бићу нису потврђени у текстовима других истраживача, елементи везани за овај обредни контекст не чине основаном претпоставку да маска представља посебно митско биће чији би се идентитет могао реконструисати (Јовановић 2014: 184).

Лесник је старословенски шумски дух који је добио и локална обележја, попут шумана, у околини Врања, а и у Русији је познат под истим именом. Сличан ликовима из класичне митологије: најпре старогрчком Пану, богу шума, ловаца и пастира, као и његовим демонским пратиоцима, сатирима, у полуљудском и полуживотињском облику, али и римском божанству шума Фауну, односно Силвану, лесник је индивидуализиран шумски дух који је најпре постојао у свом плуралитету. Представљајући у источнословенској митологији заштитника шума и животињског света који у њима живи, *лесник* је оличавао нечисту силу, и у антропоморфизованом виду се показивао у лику обичног сељака или старца са белом брадом, чији неки наопако обучени одевни елеменат упућује на његову онострану природу. Способан да се претвори у сваку животињу или биљку, овај шумски дух, као домаћин шуме, био је опасност за људе јер их исмејава, наводи на погрешан пут и наноси штету. Та представа о леснику и његовој природи утицала је на стварање карактеристичног понашања човека. Наиме, кад би залутао у шуму, он би скидао одећу или обућу и облачио

је или обувао наопако (Левкиевска 2001: 338-339). Оваквим поступцима се, у ствари, поистовећивао са *лесником* као извором опасности у шумском амбијенту. Описано, дакле, још у митологији, овакво понашање препознато као механизам одбране, одређено најпре као морална мимикрија (Цвијић 1966: 441), а потом дефинисано као идентификација с агресором (Frojd, 1986: 143; Freud 1936), јавала се не само у екстремним ситуацијама, већ карактерише и процес нормалног психолошког развоја појединца.

Трагом некадашњег обичаја

У митској индивидуацији *лесник* је, дакле, остао везан за шуму, а леска је сачувала свој значај у магијско-анимистичким облицима народне религије. Веровање у необичну, тајанствену моћ овог дрвета, проширено је тумачењем овог својства у контексту појединих ритуала у представу о извесном знању коју оно поседује. Та веровања и обичаји везани за ову биљку постали су део народне традиције. У пословици: „Субота – ђачка субота” сачуван је траг једног занимљивог обичаја који је својевремено забележио Вука Караџић. „Кад сам ја 1796. године ишао у Лозници у школу, још је био обичај ђаке у суботу послјије подне тући без икакве кривице; ако је који онај дан, макар и послјије подне, био бијен за лекцију или за друго што, то му се није примало у рачун, него је морао и по други пут обичаја ради бити бијен” (Караџић 1852: 46). У овом Вуковом опису јасно се истиче најпре постојање праксе физичког кажњавања ученика у школи, због ненаучене лекције или недисциплине, али се потом указује и на обичај да се ђаци без икакве кривице (и ритулно) туку у суботу после подне. Уколико је неко био тучен због лекција или несташлука, то му се није рачунало у “батине” које је, попут свих других, морао да добије у суботу.

О лески у контексту тог некадашњег обичаја о којем је Вук Караџић оставио драгоцену сведочанство (Караџић 1852: 46; Караџић 1996: бр. 5128) Чајкановић пише посебан чланак „Субота – ђачка субота”, настојећи да докаже да су деца у школи кажњавана шибањем лесковим прућем да би им се „утерала памет”, јер се, према овом аутору, веровало да је леска дрво мудрости и знања (Чајкановић 1, 1994: 315-329). Иако наводи бројне доказе, везане првенствено за раширена народна веровања у изузетну магијску моћ леске, ти аргументи не потврђују основну тезу, да је ритуално шибање вршено са циљем преноса претпостављене мудрости ове биљке, односно њене шибе, на ђаке.

Плод дрвета знања

Претпоставка о лески као дрвету знања могла би се можда доказати наводима старозаветне приче, па се у том смислу поставља питање да ли је она библијско дрво са којег су први људи, кушајући његов плод, прекршили божју заповест и због тога истерани из Раја? С обзиром на погрешну и популарну интерпретацију да је тај плод јабука, неодређеност библијског текста у опису рода са дрвета усред врта може упутити и на другачије претпоставке (Прва књ. Мојсијева, Постање, 2, 6-7: „И жена видећи да је род на дрвету добар за јело и да га је милина гледати и да је дрво врло драго ради знања, узабра рода с

њега и окуси, па даде и мужу својем, те и он окуси. / Тада им се отворише очи, и видјеше да су голи; па сплетоше лишћа смокова и начинише себи прегаче”). Уколико је том библијском плоду иманентно неко посебно психоактивно својство, попут извесних халуциногенних биљака, онда би последица његовог конзумирања било увођење у друго, промењено стање свести које омогућује описани сазнајни увид. Претпоставка да би то могао бити плод леске није основана, јер лешник нема такво својство. Међутим, то не значи да леска није у непосредној вези са значењем прогањања из дотадашњег рајског света природе и увођења у реалност света културе.

С аспекта божје промисли и предвидљивости таквог људског понашања, забрана коју је поставио имплицирала је њено кршење и потврда је еволуције човекове свести која га је и учинила различитим од свих дотадашњих живих врста. Излазак из царства природе, схваћеног као Рај, подразумевао је усвајање репресивног принципа културне реалности. Иако је природни свет тумачен као царство нужности, са становишта задовољења нагона, човек је самограничио своју дотадашњу слободу и културом успоставио репресивни механизам који је уместо природног задовољства стварао нелагодност. Тај присилни моменат, који обзнањује почетак културе и излазак из природног рајског амбијента, пројектован је у причу о божјем поступку према људима, па одатле и оправдање за репресију и батине за које се каже да су изашле из Раја.

Репресивни принцип културе

За веровање у леску као дрво знања нема поузданих података. Наведена Вукова пословица „Није три пута око лијеске састављен” (Караџић 1996: 224), односи се на сулудог човека који није дошао у додир са њеном менталном снагом, што упућује само на некадашњи хипотетички ритуал, чије је неизвршавање имало негативне последице за појединца, што не значи да је дрвету око кога је вршено обношење приписивана духовна и сазнајна моћ. У том смислу и Чајкановићева теза да обичај ритуалног шибања лесковим прућем ученика суботом потиче из веровања у ментално својство ове биљке остаје непотврђена.

Веровање у мудрост ове биљке, којом је наводно тумачен циљ шибања ђака, прикрива стварну улогу леске у њиховом школском васпитању и образовању. Наиме, осим свог манифестног аспекта, који се доводи у везу са народним веровањима, веома је битна латентна социјална и културна функција овог ритуала. Она се исказује у чињеници да ученике није било потребно тући лесковим прућем, јер је сам његов додир, као што је то практиковано у ритуалима вршеним са циљем заштите од демона и болести, могао да на њих пренесе његову изузетну сазнајну моћ.

Изнето тумачење је, дакле, неприхватљиво, јер да се веровало у ефекат таквог поступка, онда би се он примењивао и у уобичајеном животу, а не само у школи. Школа је првенствено културна институција заснована на репресивном принципу културе који ствара примарно незадовољство (Frojd, 1969: 302). Кажњавање је манифестни вид такве репресије, па је и читав систем кажњавања био у функцији остварења постављеног циља овладавања

реалитетом културе у којем знање има централни значај за остварење животне сигурности и налажења новог задовољства (Јовановић 2013: 45-49). Учитељи и наставници су у старим српским школама примењивали казне као легитимна педагошка средства, да би се постигла потребна дисциплина и осварио жељени радни учинак. Клечање на зрнима кукуруза или каменчића, шамарање, вучење за уво, стајање у углу учионице и шибање прутом стајали су као легитимна педагошка мера учитељима који су представљали институцију школе. У том контексту ученици су шибани лесковим прутом, јер је његова савитљивост омогућавала да се њиме на одговарајући начин изврши казна.

Лескова грана служила је као шиба, јер је њен фијук изазивао страх и памтио се као негатаивно искуство које је могло деловати превентивно, спречавајући понављање грешака. Постајући симбол кажњавања, леска је оличавала репресивни принцип школске институције која је због ефектног васпитног и образовног процеса примењивала казнене мере шибања. У тој институцији, у којој је требало стећи потребно знање, ђацима је, не само када би прекршили дисциплину и ненаучили лекцију, већ и на крају радне седмице, у суботу, симболички стављано до знања да ће управо до тог знања доћи применом репресије. Тим ритуалом иницирани су у институцију засновану на принципу културне репресије, а он је вршен у суботу после подне, на крају школске седмице, јер је следећи дан, недеља, био нерадни. Читав ритуал имао је своју функцију, као завршетак претходног радног циклуса и опомене, да ће и у наредном, након недељног одмора, важити истоветна репресивна школска правила. Будући да је вршен сваке суботе, овај ритуал је оличавао перманентан процес иницијације у реалност културе, засновану на васпитању и образовању. Изложени искушењима кршења принцип културе, ђаци су сваке седмице пролазили кроз овај ритуал који им је непосредно указивао на то да је увођење у културу непрекидан процес. Зато и симболичне батине, које су ученици добијали у суботњем ритуалу, нису имале за циљ да пренесу природно знање својственоо лески, већ да их науче памети културе.

Обзнањујући принцип културе, ритуал симболичког суботњег шибања ученика ставља ученицима до знања не казнене мере због кршења постојећих школских правила, већ самограничавајући репресивни принцип који треба прихватити у процесу сопствене индивидуације. У том процесу леска само оличава традиционално знање које не долази из природне, већ из социокултурне реалности у којој сваки појединац у оквиру институције школе стиче потребна знања и усваја васпитна правила.

ЛИТЕРАТУРА

- Зечевић 1965: С Зечевић, Лесници – лесковачки шумски духови, *Лесковачки зборник*, Лесковац: 16-23.
- Зечевић 1981: С. Зечевић, *Митска бића српских предања*, Београд: „Вук Караџић”, Етнографски музеј.
- Јовановић 2000: Б. Јовановић, *Дух паганског наслеђа у српској традиционалној култури*, Нови Сад: Светови.

- Јовановић 2013: Б. Јовановић, *Околни пут*, Нови Сад: Адреса.
- Јовановић 2014: Б. Јовановић *Светови антрополошке имажинације*, Београд: HESPERIAedu.
- Караџић 1996: В. Ст. Караџић, *Вукове народне пословице с регистром кључних речи*, Београд: Нолит.
- Караџић 1852: В. С. Караџић, Бубота, *Српски рјечник*, Штампарија јерменског, манастира: Беч.
- Левкиевска 2001: Ј. Ј. Левкиевска, Лесник, у *Словенска митологија, енциклопедијски речник*, ред: С. М. Толстој и Љ. Раденковић, Београд: Zepter book world: 338-339.
- Мала енциклопедија Просвета, 2, 1986: Београд: Просвета.
- Цвијић 1966: Ј. Цвијић, *Балканско полуострво и јужнословенске земље, основи антропогеографије*, Београд: Завод за издавање уџбеника Социјалистичке републике Србије.
- Чајкановић 1994, 1: В. Чајкановић, Субота – ђачка бубота, *Студије из религије и фолклора 1910-1924*, Сабрана дела из српске религије и митологије књига прва, прир. В. Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга, Београдски издавачко- графички завод, Просвета, Партенон.
- Чајкановић 1994, 4: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Сабрана дела из српске религије и митологије књига четврта, прир. В. Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга, Београдски издавачко-графички завод, Просвета, Партенон.

*

- Freud 1936: A. Freud, *The Ego and the Mechanisms of Defence*, London: Hogarth Press.
- Frojd 1969: S. Frojd, *Nelagodnost u kulturi, Iz kulture i umetnosti*, Odabrana dela, knjiga peta, Novi Sad: Matica srpska.
- Frojd 1986: S. Freud, *S onu stranu načela ugođe*, u *Budućnost jedne iluzije*, Zagreb: Naprijed.

Bojan Jovanović

HAZELNUT TREE IN THE WORLD OF NATURE AND CULTURE

Summary

On the importance of hazelnut tree in the folk life of the Serbs a great amount of data has been collected. Based on these data, papers have been written about this tree in the beliefs and ritual practice of the Serbian people. The author of this paper reviews and reexamines the results of these considerations in the context of new readings and interpretations. It turned out that under the influence of people's belief in the exceptional positive power of this plant, an attitude was created towards the hazel-nut tree as a tree of wisdom and knowledge in the Serbian traditional culture. As pupils in old Serbian schools were punished with hazelnut tree whips, not only for punishment's sake, but also within the special Saturday ritual, it was thought that this was done in order to enforce wisdom in their minds, "wade their minds". The consideration of this ritual points, however, to its different function, because, under the veil of former customary practice, the long-running initiation process of introducing into the institution of the school took place and the acceptance of its repressive principle as the embodiment of culture itself.

Маја Р. Калезић
Институт за српски језик САНУ, Београд
maja3m@yahoo.com

УДК: 81'373.22:39

ДА ЛИ ЈЕ КАЋУН ЛЕК ИЛИ ОТРОВ?*

‘Botanical names and terms are not a nightmare,
only a crossword puzzle.’
(Perry 1991: 27)

У Линеовој ботаничкој номенклатури као денотати десигната-хиперонима *каћун* регистровани су следећи биљни родови и њихове врсте: *Colchicum spp*, *Crocus spp*, *Satyrion nigra* [= *Gymnadenia nigra*] и *Orchis spp*. Већ због саме сложене конструкције хомонимијско-синонимијских морфизама које успоставља хипероним *каћун*, настојали смо да његов назив сагледамо не само у референтном историјском корпусу, који се темељи на грађи од рукописног Рокабонелиног речника из средине 15. века до Шулековог *Именика биља* из друге половине 19. и Симоновићевог *Ботаничког речника* из средине прошлог века, већ и кроз компаративни приступ референтном јужнословенском и севернословенском фитонимијском материјалу. Другим речима, фитономастичка анализа онима *каћун* спроведена у овој студији може се посматрати са неколико гледишта: а. лексикографског, б. историјско-језичког, в. ботаничког и фитонимијског и г. лингвистичког. Тако антиципиран фитонимијски корпус састоји се од језичких потврда које не подлежу увек унапред утврђеним системским/систематским анализама какве се могу спровести у анализи корпуса који попуњавају десигнати инвентарисани у научним ботаничким номенклатурама, будући да семантички развој народне специјалистичке лексике, како је то већ опште прихваћено у савременој *терминолошкој науци*, иде својим путем који се мора разјаснити различитим лингвистичким методама: етимолошком, лингвистичкогеографском, дијалектолошком, концептуалном, итд - што је управо и била примарна сврха овог тзв. фитономастичког портрета.

Кључне речи: етнобиосистеми, етнолингвистика, етномедицина и етнофармација, фитонимија, етимологија, семасиологија, ономасиологија.

Синхронијско и дијахронијско проучавање једне “затворене” лексичке класе попут фитонимије¹ подразумева подвргавање овог лексичког фонда различитим лингвоанализама, од језичкоисторијских, до оних које

* Рад је настао у оквиру пројекта Етимолошка истраживања српског језика и израда Етимолошког речника српског језика који под бројем 178007 финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије. Део је обимније студије (која се пише у српској и енглеској верзији): *О Диоскоридовој „Кастрологији“* (у енглеској верзији ‘*On Dioscorides’ ‘Kastrology’ and its receptions in later periods*’) из које је до данас произишло неколико мањих радова, в. Kalezić 2015; Kalezić 2016b.

¹ О појму *фитонимија*, в. Vajs 2003: 11-12.

се односе на опис и анализу саме језичке структуре конкретног система традиционалних биљних назива под чиме подразумевамо пре свега примену семасиолошко-ономасиолошке анализе номинацијских поступака народних фитономатурга која уз паралелну примену компаративно-историјског метода истраживања лексичких дата осветљава пут ка етимологији тзв. непрозирних означитеља *id est* затамњених иконимских структура фитонимијских десигната. Рад на проучавању фитонимије, без обзира на то који ће се од фитономастичких проблема наћи у фокусу самог истраживања фитономастичара и без обзира на то да ли ће фитономастичар у студији обрађивати, према унапред дефинисаним параметрима, тзв. макро- или микрокорпус, другим речима, без обзира на то да ли ће се у фитономастичкој студији анализирати фитонимијска саставница једног речника (који с обзиром на покривеност, односно приказ лексичког фонда, може бити општи, предметни, струковни или специјални) или ће се у њој спровести *in strictissimo sensu* лингвоанализа фонетско-фонолошке и творбено-семантичке структуре фитонимијског корпуса сведеног на тзв. фитономастички портрет једног десигната – такав студијски рад подразумева пре свега систематско/системско упоређивање предефинисаног корпуса са потврдама из историјске фитонимије, која се, када говоримо о српском језику, темељи пре свега на грађи *Рјечника хрватскога или српскога језика* (у даљем тексту Рјечник ЈАЗУ). Овакав историјски оквир, омагућава нам с једне стране лакше праћење фонетско-фонолошке и творбено-семантичке варијантности фитонимских ликова, што је једна од њихових основних карактеристика, а с друге – отвара пут ка прецизној идентификацији самог денотата, односно референтне биљне врсте коју, у супротном, не би било могуће класификовати, односно таксономски етикетирати, нити јој пронаћи стандардно-ботанички дескрипт у релевантним научним ботаничким приручницима, у којима фитономастичари налазе потребну верификацију, за могућу особину референта, као иницијатора процеса номинације.² На тај начин, суочавајући се с проблемима идентификације фитонима, из оквира различитих етнофитотаксономија и народних фитономенклатура, које се могу датовати већ у времену прелинеовских биосистематика³, и система класификацијских критеријума ништа мање комплексних научних ботаничких таксономија од краја 18. века све до данас, улазимо у својеврстан

2 “Many botanical terms and plant names are descriptive [...]. Scientific names can tell you about plant relationships. If you know the Latin name of Oregon grape holly (*Mahonia aquifolium*), you know it is not a true holly (*Ilex*) at all. A little detective work will show that it is in the same family with barberry. There has been an explosion of new and unusual plant varieties in the nursery industry. Without a scientific name attached it would be impossible to visually place the plant in the proper genus thus clueing us to cultural needs and pest problems” (Perry 1991: 27).

3 На овом месту је свакако потребно нагласити да и латински фитоними *in ultima analysi* представљају ништа друго до каталожке јединице традиционалних номенклатура, *id est* номинације које су се вековима преносиле књишким путем од дела грчких, латинских, средњовековних и хуманистичких писаца (уп. Vajs 2003: 12-13).

лингвономастички лавиринт, на чијем се крају налази реконструкција ономасиолошких поступака ономатурга, а на самом почетку – феномен традиционалних биокласификација, које *in genere* рефлектују несвесну људску потребу за организовањем искуством стечених природословних сазнања, према урођеним способностима и усвојеним принципима правилног мишљења, са циљем да се њима овлада у довољној мери како би се искористила као оруђе за апроприацију и социјализацију природе.

У народној свести, структура и облик имају есенцијалну улогу у процесу рекогниције биоентитета, но његово позиционирање у оквиру *ethnotaxa*, готово увек укључује и друге индиције. Зарад когнитивне ефикасности, човек је морао да развије концептуалне категорије које прецизније рефлектују слику одређеног биоентитета. Другим речима, морао је истовремено да води рачуна не само о нпр. флористичким обележјима референта, него и о његовим физичко-физиолошким особинама у биоэколошкој перспективи, о његовој употребној вредности, симболичкој предиспонираности, итд. Још је К. Фридберг утврдила да тзв. инваријанте/константе, будући да нису подложне трансформацијама у координантном систему *physis-a*, не могу да представљају категорије саме по себи, већ искључиво когнитивне инструменте који омогућавају људима да установе категорије (Friedberg 1991: 108). У истом смислу, знаменити етнобиолог Р. Балмер, бавећи се животним навикама и обичајима Калам ловаца, у својој надалеко чувеној студији *Kalam Hunting Traditions* (Мајнер–Булмер 1990), објављеној две године након његове смрти, управо потврђује да су когнитивни инструменти Калам информатора били исти као његови лични, иако су њихове основе за биокласификацију биле различите, а представе о природи се развијале у другачијим еколошким и социјалним контекстима. Идући за Калам ловцима у шуми, са стрпљивошћу једног антрополога, и са страшћу једног природњака, слушајући Калам ловце како причају о животињама са којима су се сусретали, оно што нам је Балмер на сасвим једноставан начин показао и доказао јесте да људски ум у различитим екосистемима и друштвеним уређењима, различито обликује своја знања о биоентитетима, и усистемљава их у биоетнотаксономије и традиционалне номенклатуре међусобно чврсто увезане интра- и интермрежом морфизама – без обзира на универзални когнитивни потенцијал који у себи носи.

Што се тиче традиционалних ботаничких таксономија и из њих произишлих номенклатура, у потпуности се слажемо са општим опсервацијама изнетим у закључку изузетно вредне и обимне студије Неделчеве и Догана из 2009 године: "Plant folk names, are the area, of overlap, where Botany meets Ethnology, Mythology, Folklore, Linguistics and Philology. People can be very creative, when giving names to plants, generally translating [...] or altering foreign plant names [...] sometimes [...] beyond recognition. The reasons for choosing one name or another vary from nation to nation, as well as

region to region. They reflect the country's ethno-psychology, national history and geopolitical position. Folk plant names, allow us, a clear insight into national spiritual culture, and heritage" (Nedelcheva–Dogan 2009: 173).

Ослобођени илузије да би се у једној студији, која је *spationem ad scribendum* строго ограничена, могло изнети обиље прикупљеног етноботаничког, ботаничког, и језичког материјала, како са простора јужнословенског, тако и са простора севернословенског дијалекатског континуума, припојеног базичном тзв. микрофитонимијском корпусу у сврху компаративно-историјске анализе, осврнућемо се само на конкретне резултате проистекле из спроведених анализа:

а. Нема сумње да би се у случају десигната *каћун* морало најпре поћи од лингвогеографске и дијалектолошке анализе варијантних ликова посведочених постулираним корпусом, чиме се директно потврђује значај ових лингвистичких дисциплина у исцртавању једног сложеног фитономастичког портрета попут овог.

б. Да се ради о фитониму-хиперониму потврђује већ на први поглед дефиниција коју налазимо у *Речнику српско-хрватског књижевног и народног језика* (у даљем тексту: Речнику САНУ), s.v. *каћун*. Речник САНУ је грађу за лексикографску обраду фитонима *каћун* преузео из *Ботаничког речника* Д. Симоновића (1959). Међутим, због присуства фонолошких дублета *каћун/качун* и извора које Симоновић (1959, s.vv) уз њих наводи, тешко би се могла исцртати прецизна лингвогеографска карта простирања фитонимских дублета геср. њихова ареална дистрибуција, те тачно подвући граница простирања варијантног лика *качун*, коме Речник САНУ (s.v), судећи бар према упућеницама, додељује позицију секундарног лика *in latissimo sensu*. С друге стране, Рјечник ЈАЗУ, наводи један фитонимски лик у две творбене варијанте: *каћун*, и уз њега као изворе – Вука, Шулека и Пеливановића, и *каћунак* забележен у речницима и списима Стулија, Вука, Ветранића, Орфелина, Шулека и Косте Црногорца (Рјечник ЈАЗУ, s.vv). Према Шулековом *Именику биља*, дублетни облик са *-ч-*, у варијанти *качунка* у значењу *Calla*, потиче из словеначког (Šulek 1879, s.v).

в. Већ на самом почетку исцртавања нашег фитономастичког портрета, суочавамо се најпре са немогућношћу прецизног утврђивања ареалне дистрибуције назива, потом са немогућношћу прецизног утврђивања о томе ради ли се о дијалекатској оправданости присутности дублета *качун/каћун*, што надаље увећава степен хипотетичности резултата спроведене лингвистичке анализе са становишта структуре назива, и најзад, са немогућношћу прецизног утврђивања примарног денотата.⁴

4 Из одабраног корпуса намерно су изостављени облици са вокализмом *-и-* попут *кићуновица* „салеп-каћунак“ (Речник САНУ, s.vv), пре свега због недовољног броја потврда; осим тога, ови облици *per se ipsum* отварају нови низ варијантних ликова који не само својом фонетско-фонолошком, морфонолошком већ и семантичком структуром излазе из строго уоквиреног терминолошког гнезда што додатно грана ионако клизав пут ка реконструкцији

Сходно претходно наведеној опсервацији, назив студије *Да ли је каћун лек или отров?* постаје сасвим оправдан, нарочито из угла савремених читалаца, више или мање упућених у савремене токове и резултате научних дисциплина попут *Materia medic-e* и тзв. рационалне фитотерапије које у модерном свету добијају све више на актуелности.⁵

За ликове са -ч- може се помишљати на основу која је у лексеми *кача* – чакавског, кајкавског и словеначког синонима за лексему *змија* „serpens“. У фитонимији је ова лексема доиста честа, али се појављује углавном у синтагмама где квалификатив упућује на то да је биљка нејестива или отровна (sic!), уп. *качје зеље*, *качја јабучица*. Семантизам „кутлача“ (< гр. *kotyle* „зделица“, НЈР, s.v) који налазимо у далматороманској лексеми *кача* био би, чини се, прихватљивији са семасиолошко-ономасиолошког аспекта при реконструкцији деноминацијског поступка, ако би се начини концептуализације импулса за деноминацију могли верификовати понајпре физичком особином референта; што се тиче хомонимног облика из истог – далматороманског извора, у значењу „петелка на удици“ – у овом тренутку, мишљења смо да нас он још више удаљава од могуће реконструкције *eikon-a*.

С друге стране, пак, из описа једног од наших највећих познавалаца етнофармације, академика Ј. Туцакова, дознајемо следеће: „Каћуни су домаће, врло лепе, шаролике, мале али дуговечне зељасте биљке [...]. Због [...] шароликости тешко је разликовати поједине врсте каћуна [...]. Биљка има неколико танких коренчића и две кртоле [...]. Кртоле су различитог облика и величине. Једне су јајолике, а друге шапасто рачвасте. Округле кртоле су величине ситнијег ораха. Оне се више траже и цене од рачвастих врста, премда су и једне и друге исте лековите вредности [...]. Округле кртоле дају ове врсте каћуна: *Orchis morio*, *Orchis militaris* [...], *Orchis*

ономасиолошког поступка ономатурга, усложњава етимолошко објашњење референтног архетипског лика и тиме умањује степен вероватноће реконструкта.

⁵ Веза између човека и његовог трагања за лековима у природи сеже дубоко у прошлост. О томе сведоче различити извори у виду писаних података, па чак и оригиналних лекова. Сазнања која нам пружају ови извори резултат су дуге борбе људи са болестима, у којој је човек научио да лекове проналази у биљкама, деловима тела појединих животиња, минералима у природним – немодификованим облицима, итд. Међутим, дрогама које је човечанство вековима користило и које су му користиле, с појавом првих видљивих резултата хемијског правца у фармацији на самом почетку 19. века, претила је опасност да буду потпуно избачене из фармакомедицинске терапије. У другој половини 19. века та опасност постала је реалност. Ипак, након вишедеценијске доминације лечења чистим хемијским једињењима у званичној, тзв. западњачкој медицини, сведочи смо да се све више и више пажње, из дана у дан, поново посвећује фитопрепаратима, алтернативним облицима лечења и самомедикацији. Разлози за ову појаву могу се тражити у видљивим ћорсокацима у које је новопромовисана медицина константно западала. С друге стране, биохемија биља је у 20. веку, за бројне лекове нпр. биљног порекла, које су познавале најстарије људске цивилизације, доказала активно деловање, тако да су они, доцније, уврштени у савремену фармакотерапију. Управо је то један од главних разлога што многи списи, не само традиционални, него и они специфично дефинисани као научни, почев од Антике до Новог века, из области превентивне медицине геср. они који нуде сазнања о терапеутским могућностима фитофармације, дијетологије, нутриције и телесног кодиционирања – улазе у фокус стручне и научне заједнице.

mascula [...], *Platanthera bifolia* [...]. Прстасте кртоле се добијају од каћуна: *Orchis maculata*, *Orchis latifolia* [...], *Gymnadenia conopsea* [...]“ (Туцаков 2006⁸: 592-593). И можда још значајније: „Кртоле мразовца [= *Colchicum autumnale* „домаћа врло отровна, али важна лековита биљка којом се често фалсификује *салеп* који се добија од кртола *каћуна*“] се разликују од кртола каћуна (*салепа*): обавијене су мрком љуском, нису слузаво бљутаве, него су горке и љуте, на трубушној, равној страни имају бразду и др“ (ор. cit, 591). На основи наведених описа стиче се *ad hoc* утисак да су каћуни заправо кртоле из којих се добија тзв. *салепова слуз*. У народним веровањима *салепова слуз* представља чудотворни лек за полне органе ослабљених моћи (уп. Чајкановић 1985: 129; Софрић 1912: 136); своја јотрогена својства она заправо дугује упадљивој сличности између јаја и кртола из којих се екстрахује (уп. термин *каћуница* „кртола“, Речник САНУ, s.v).

г. Јединственог суда о пореклу фитонима *каћун* у досадашњој релевантној етимолошкој литератури нема. Скок ставља овај фитоним s.v. *каћипера* („женско чељаде које се радо кити“) и тумачи га као императивну сложеницу од непотврђеног глагола **каћити* у занчењу у којем налазимо и глагол *каћунити*, и именице *перо*. Према Скоку (II: 11-12), глагол је деноминал од израза *каћун* „биљка orchis“ који би требало да представља балкански турцизам („тур. *qakun* “idem,“); но Скоково тумачење није уверљиво већ и с тога, што реч *каћипера* изводи од непосредног глаголског облика, а наведени турски предлогач за фитоним *каћун*, чини се да представља још један од оних фантомских облика који нису посведочени у турском језику (уп. Кнежевић 1962: 173). Интересанто је пак да Скок (I: 301), фитоним *чечунка* (f, 15. век) „*teucrium chamaepitys*, врста лука“, не доводи у везу са фитонимијском породицом *каћун*, већ овај фитоним види као деноминал од глагола *чечати*, настао сложеним суфиксом -ун и -ка. Исто чини и са *чуницом*, *чуњем* и *чуњцем* у значењу „плод биљке *Colchicum*“, будући да их ставља s.v. *чун*, који држи за балтословенски и свесловенски термин из прасловенског фонда, потиснут од стране турцизма *чамац* међу занатске термине, тачније у терминолошки фонд ткачког стана (Skok I: 342), са чим у вези би можда требало упоредити и полеско *кат ’унка* [sic!] у значењу „цев, калем као део чуна, вретена“ (ЛП 1968, s.v.), које често семантичком деривацијом постаје десигнат за ране или касне луковице, карактеристичне гроздасте цвасти, попут биљних врста из поменутог рода. Безлај фитоним *каћунка* обрађује s.v. *кача* у значењу „*serpens*“, и премда га сматра фитонимом нејасне провенијенције, ипак га, уз извесну оgradu, доводи у везу са реконструисаним псл. обликом **kōkia* из основе **keuk-* у значењу „кривити, згрбити“ (Bezlaј II: 8). Облик *коћун* „*Crocus vernus*“, посведочен код Карлина, Безлај нема потврђен (Karlin 1964: s.v). У *Бугарском етомолошкм речнику* (БЕР II: 295-296), наилазимо на већ познато Махеково сравњивање чешких, словачких, српских и бугарских варијантних ликова овог фитонима, које он види као континуанте реконструисаног псл. придева **ot-junъ* у

значењу „подмлађен“ (Machek 1954: 264). Аутори БЕР-а такође наводе и Кнежевићево тумачење српског фитонима као позајмљенице из турског (непотврђеног) **какун* „салеп“, о чему смо већ говорили помињући Скокове етимологије, повезујући ипак, бугарске варијанте са већом вероватноћом с другим турским етимомом, од којег изводе и бугарско *каче* и застарело *качиче* (ор. cit, 292, 293), у значењу „мразовац, *Colchicum autumnale*“ (< тур. *kar çiçeği* које дословце значи „снежни цвет“). Било како било, бугарске варијанте фитонима не представљају синонимне десигнате за турско *салеп*, *Orchis* sp, већ означавају „*Colchicum*, *Crocus* et *Ranunculus* species“, док у македонском, према М. Киш (1985-1986: 252-253), забележене варијанте постоје још и у значењу „*Galanthus* et *Leukojum* species“; у значењу „салеп“ јавља се, пак, турско *çünk*, које је уједно и десигнат за једну биљну врсту из рода *Ranunculus* (TBAS, s.v).

Имајући на уму све оно што је претходно горе наведено, сматрали смо исувише смелим чак и покушај реконструкције ономасиолошког процеса који је довео до настанка фитонима *каћун*, но то и није био ни једини нити примарни циљ овога рада. Оно што се једино са сигурношћу може тврдити јесте да се у случају нашег фитонима-хиперонима може говорити о једној интересантној и прилично фреквентној појави у етнономенклатурама, а то је тзв. хомонимијска полисемији – пре него о хомонимијском генерализивању или једноставно о ономе што Стромберг зове „*Verwechslung*“ (Strömberg 1940: 16), будући да се еквивалентни семантички трансфери могу наћи и у другим европским језицима, за шта смо потврде нашли у петотомном Марцеловом *Речнику немачких биљних назива* (Marzell, s.vv). Но чак и тада, кад би се са великим степеном сигурности могло утврдити да ли се иза назива *каћун* крије јединствени алоглотски или идиоглотски прототип, са не тако великом породицом континуаната или је, пак, временом можда дошло до укрштања два или више предложака, односно чак и тада када би се са великом сигурношћу могло говорити о довољној транспарентности мотива који је могао да покрене процес номинације, тешко је прецизније утврдити кроз које је све слике извршена концептуализација, која је условила специфичну мрежу асоцијација, отварајући на тај начин испреплетане путева семантичких трансфера.

Најзад, уместо завршних разматрања, одлучили смо да на крају ове студије цитирамо речи чувеног француског антрополога – С. Атрана, из његове познате студије *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*: „They appear to represent, a holistic appreciation of the local flora, including its relationship with the local fauna, that is compatible with humankind’s usual existence. They seem to reflect, gross morphological patterns, which subsume any number of generics, which play similar roles in the economy of nature, seen from a phenomenal perspective, that is, within the local ecology we are normally compelled to deal with. They do not, and are not meant to deal with the large stretches of geographical space and evolutionary time, that the higher taxa of

modern systematics must comprehend. They are not phylogenetically ‘natural’, but neither are they more ‘artificial’ or ‘special purpose’, than higher-order scientific taxa. They are anthropocentrically based [...]. In short, folk-botanical life forms, partition the everyday world of human experience with local flora, in ways, that are ‘natural’ to the human mind, as it partakes of the activities of ordinary life” (Atran 1990: 41).

ЛИТЕРАТУРА

- БЕР: *Български етимологичен речник*, София: изд. на БАН, 1971-.
- Киш 1985-1986: М. Киш, Називите на качунка во македонската дијалектна лексика, *Македонски јазик*, 36-37: 251-264.
- ЛП 1968: *Лексика Полесья*, Москва: Наука.
- Речник САНУ: *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*. Београд: Српска академија наука и уметности и Институт за српски језик САНУ, 1959.
- Симоновић 1959: Д. Симоновић, *Ботанички речник имена биљака*, Београд: Научно дело.
- Софрић 1912: П. Софрић, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, Београд: БИГЗ.
- Туцаков 2006⁸: Ј. Туцаков, *Лечење биљем*, Београд: Рад.
- Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*. Рукопис приредио и допунио В. Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга, Српска академија наука и уметности.

*

- Atran 1990: S. Atran, *Cognitive Foundations of Natural History: Towards an Anthropology of Science*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Berger 2012: A. A. Berger, *Media Analysis Techniques*, Beverly Hills: Sage Publications.
- Bezljaj: F. Bezljaj, *Etimološki slovar slovenskega jezika* I (A–J), II (K–O), III (P–S; Uredila in dopolnila Marko Snoj in Metka Furlan), IV (Š–Ž; Avtorji gesel France Bezljaj, Marko Snoj in Metka Furlan, Uredila Marko Snoj in Metka Furlan), V (Kazala; Izdelala Marko Snoj in Simona Klemenčič), Ljubljana: SAZU. 1977, 1982, 1995, 2005, 2007.
- Friedberg 1991: C. Friedberg, Operative Aspects of Folk Classification. In: *MAN AND A HALF. ESSAYS IN PACIFIC ANTHROPOLOGY AND ETHNOBIOLOGY IN HONOUR OF RALPH BULMER*. Edited by A. Pawley. Auckland: THE POLYNESIAN SOCIETY: 102-109.
- HJP: *Hrvatski jezični portal*. < <http://hjp.znanje.hr/>>
- Karlin 1964: M. Karlin, *Slovenska imena naših zdravilnih rastlin*: Farmacevtsko društvo Slovenije.
- Kalezij 2012: M. Kalezij, S. Cr. odoljen ‘Valeriana celtica’ (An etymological note), *Studia etymologica Brunensia* 15: 127–141.
- Kalezij 2015: M. Kalezij, Some notes of the roots of pharmaceutical terminology determining animal products using in medical practice described in Dioscorides’ De materia medica. Exercises in etymology, *Linguistique Balkanique* LIV, 2015 (2/3): 267-288.
- Kalezij 2016: M. R. Kalezij, The Status of the Serbian Terminology Defined by the Serbian Language Policy Throughout its Contemporary and Future Plans. An Outline of the Terminological Algorithm, у: С. Ристић, И. Лазић Коњик,

- Н. Ивановић (ур.), *Лексикологија и лексикографија у светлу савремених приступа*, Београд: Институт за српски језик САНУ: 237-248.
- Kalezić 2016a: M. Kalezić, The role of narrative in shaping the semantic structure of certain expressions that belong to terminology as to one of the most important lexical groups. In: *Constructing languages. Norms, myths and emotions*. Editors: Francesc Feliu, Josep Maria Nadal. John Benjamins Publishing Company: 243-263.
- Kalezić 2016b: M. Kalezić, On the forgotten Old Serbian anatomical term: троше, Међународни симпозијум *Српска терминологија данас*, Београд, 11-13. маја 2016 (in print).
- Knežević 1962: A. Knežević, *Die Turzismen in der Sprache der Kroaten und Serben*, Meisenheim am Glan.
- Machek 1954: V. Machek, *Česká a slovenská jména rostlin*, Praha: Nakladatelství ČAV.
- Majnep–Bulmer 1990: I. S. Majnep, R. Bulmer, Kalam Hunting Traditions. In: *Working papers in Anthropology, Archaeology, Linguistics, and Maori Studies*. Auckland: University of Auckland: 86-91.
- Marzell: H. Marzell, *Wörterbuch der deutschen Pflanzennamen*, 1-4, Registerband 5, Leipzig=Stuttgart=Wiesbaden, 1943-1979.
- Nedelcheva–Dogan 2009: A. Nedelcheva, Y. Dogan, Folk botanical nomenclature and classification in Bulgarian traditional knowledge. In: *Plants and Culture: Seeds of the Cultural Heritage of Europe*. Editors: Jean-Paul Morel, Anna Maria Mercuri. Edipuglia: 169-173.
- Perry 1991: S. Perry, Botanical Terminology, *Journal of Arboriculture*, 17/1: 27.
- Rječnik JAZU: *Rječnik Jugoslavenske Akademije znanosti i umjetnosti*, Zagreb.
- Skok: *P. Skok, Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika I-IV*, Zagreb: JAZU, 1971-1974.
- Strömberg 1940: R. Strömberg, *Griechische Pflanzennamen*, Göteborg.
- Šulek 1879: B. Šulek, *Jugoslavenski imenik bilja*. Zagreb: JAZU.
- TBAS: T. Baytop: *Türkçe bitki adları sözlüğü*, Ankara, 1994.
- Vajs 2003: N. Vajs, *Hrvatska fitonimija*, Zagreb: Institut za hrvatski jezik i jezikoslovlje.
- Zamboni 1973: A. Zamboni, Categorie semantiche e categorie lessicali nella terminologia botanica, *Aree lessicali* 8: 53-83.

KAĆUN: REMEDIUM OR POISON

Summary

This study deals with some key problems of phytonymy which is considered to be not only a linguistic study of traditional botanical names as a specific part of the lexicon of a particular language but also a linguistic study of a concrete designation consisting of distinct sets or layers of a lexeme from different semantic (sub)domains. Determining phytonymy in this context, we put aside indirectly or quite directly (depending upon the aim of a study) a holistic understanding of the pair *signifier* and *signified* related to semiotics, which is one of possible reason why are the most of phytonymic studies written up to this moment, I dare to say, *in ultima analysi* reduced to the recognition of structural features of *signifier* in respect to the grammar *settings* and pure identification of *signified* in respect to mental recognition *settings*. Dimensions of the so-called *word updating* are not even taken into consideration opposing the context in which Berger is writing that it is in this way that we are all ‘practicing semioticians who pay a great deal of attention to signs... even though we may never have heard them before’ (Berger 2012: 10). It is also interesting the fact that even though the famous Italian linguist A. Zamboni had confirmed that strikingly specific features make phytonymy ‘susctibile ... di diventare una singolare palestra per analisi di carattere storico e strutturale’ (Zamboni 1973: 383), almost half a century after, linguistic *praxis* shown that phytonymy is still far away from the focus of linguistic research even being in the scope of those linguothoretical one. What we have today, concerning the literature from this research domain, it can be reduced mainly to a more or less complete phytonymic *inventarium* of one language. Unfortunately, *inventaria* cannot give us analytic and systematic explanation about traditional botanical taxonomy and nomenclature system functioning, about their origin, the way of codification or the history of their system changes. Pure etymological approach to the analysis of a phytonomasticon could be found only in certain works of individual linguists. Although the contribution of these studies is extremely valuable, yet it would not be possible to compare it with results that would be achieved from eventually one larger and scientifically well-founded project that would offer complete research of one phytonomasticon being processed on inter- and multidisciplinary level starting from historic-comparative and semasio-onomasiological linguistic approaches. In other words, even though the need for certain closer cooperation between phytonomasticians and other specialists that are dealing with plants from the aspects of scientific disciplines whose focus is primarily on, for example, understanding the *phaenomenon* of life and its forms or on studying ways of using plants in human practice, was often underlined, it has almost never been established. Finally, studying phytonymy in the scope of separate scientific disciplines appears to be a completely erroneous concept of this *thema* research in the 21st century. Namely, the one, until recently integrated linguistic discipline - terminology, whose swift development externally orchestrated by pervasive *phaenomenon* of globalization, has been already treated among linguists as a separated scientific discipline; studying the language of certain profession which we can now determine as the closest linguistic discipline to that one called studying traditional specialized lexicon of one language - indicate more and more and once again the need for systematic study of folk

phytonomasticon as a part of traditional specialized lexicon of one language.⁶ In other words, the introduction of each new term obliges terminologists and terminographers to know the processes of denomination and on the other side reminds phytonomasticians that *onomata* were never created *ex nihilo*. *Onomatourgos* has to employ a certain linguistic resources/tools either from his mother tongue or someone else's mother tongue to create them: he can borrow *onoma* from a foreign language and in this case the motive for the denomination is usually opaque, he can make calques, in which case the transparency of foreign designation is basis for the denomination processing; however, *onomata* could be created from language's own sources – by metaphORIZATION, by lexicalization of syntactic phrases, etc. The newly formed terminological discipline seeks theoretical frameworks in the transfer of knowledge from *the old to the new one* which directly points to the need for understanding continuous building the unique picture or part of the picture of the world through various forms of language manifestation.

6 More about this topic in: Kalezić 2016: 237-248.

Мирјана Д. Стефановић
Универзитетски професор
mdstefan@neobee.net

УДК: 398:582-1.091(=163.41)

ДУД ИЗМЕЋУ НЕСРЕЋНОГ ДРВЕТА И СЛАТКОГ ПЛОДА

Од давнина познато дрво, дуд је из Кине почетком 5. столећа прешао у остале далекоисточне крајеве (где је гајено преко 700 сорти белог дуда) и то, пре свега, због свилене бубе, за израду свиле. У антици већ добро познат, по миту из Овидијевих *Метаморфоза*, а потом и по многим предањима која су настајала у крајевима где се ширило узгајање овог дрвета, дуд је, зачудо, остао непознат српској народној поезији. Многе приче о њему новијег су датума, од 18. столећа свакако, и везују се најпре за војвођанске крајеве, где се за дуд каже како је то „највођанскије дрво“, јер га је готово свако место узгајало, и заслугом наредбе царице Марије Терезије. И предање о овој биљци – од које се користи сваки њен део: стабло у коларству, бачварству и за израду намештаја, за израду бубњева, лист за свилену бубу и разне чајеве, плод за пекмез и ракију – двојако је; по једнима, то је несрећно дрво, чак и станиште вештица, а за друге – у многим погледу доноси срећу и задовољства.

Кључне речи: дуд, срећно дрво, несрећно дрво, веровања, народно предање, магија, Пећка патријаршија.

Иако ништа ново неће бити речено исказом о томе како свака биљка, дакле, и дрво и његов плод, у људској представи добијају своју душу, чини се како је прича о дуду занимљивија од предања и обичаја везаних за друге биљке. Неколико је разлога за ову претпоставку. Иако, на пример, познат и цењен међу Србима и то, пре свега, из економских разлога, дуд – што је веома необично – изостаје из народне песме;¹ тек један пример који Вук Карацић наводи у *Српском рјечнику*, јесте потврда претходној тврдњи. Има, међутим, још једна чудна, контрадикторна околност. Мада га традиција сврстава у несрећна дрвета,² плод дуда и већина прича о њему показују да је он ипак срећно дрво.³ Некад присутно у средњовековној Србији, своју честоту пренело је на терен јужне Угарске, куда су се Срби населили након велике сеобе. Све ове чињенице показују колико би могла бити занимљива прича о дуду у српској култури као биљци која се као понорница јавља поново међу нама, како у обичајима, тако и у књижевности.

1 Популаран је у бећарцима, нарочито онима који духовито певају о љубавној чежњи (Попов 1985: 37–41). И неке словачке песме које се уз музику певају у Војводини исте су тематике (Кмећ 2004: 305–311).

2 Под одредницом „Липа“ бележи се: „Да је липа *arbor felix* [срећно дрво] види се и из обичаја да сватови, кад дођу, барјаке најрадије остављају под липу, док се друга дрвета, нпр. багрем и дуд, избегавају“ (Чајкановић 1985: 82).

3 Ова дуалност у значењу дрвета видљива је и у следећем запажању: „Одозго се зелени, од месечине, али одоздо га испуњава само тама“ (Дејвис 2008: 329).



Шам-дуд у порти Пећке патријаршије, фото З. Карановић (октобар 2017)

Најстарији дуд на територији Срба јесте онај који се налази на 15 метара од улаза у Пећку патријаршију и представља „најстарије заштићено стабло Србије“.⁴ Добио је и своје име – „шам дуд“ (mogus nigra – црни дуд). Верује се да га је, враћајући се с ходочашћа из Јерусалима, из сиријске покрајине Шам донео, између 1263. и 1272. године, и засадио архиепископ Сава, други син краља Стефана Првовенчаног.⁵ Још увек је живо једно предање уз овај дуд (чији се лист и данас међу тамошњим Србима користи као лек против шећерне болести); сматра се, наиме, како је патријарх Арсеније III Чарнојевић управо под тим дудом одржао сабор на којем је донесена коначна одлука о сеоби народа у Аустријску царевину (Васиљевић 2010: 13).

Још је неколико стабала дуда у Србији турског доба остало у народном памћењу. Названи су према власницима имања на којем су се налазили или по народном вођи који је на збору под дрветом доносио важне, можда и

4 Под заштитом је године Завода за заштиту и научно поучавање природних реткости НР Србије, решењем из 1957. године Завода за заштиту и научно поучавање природних реткости НР Србије.

5 У савременој српској лирици, међутим, предање о доносиоцу овог дуда у Србију пренето је на Светог Саву, брата Стефана Првовенчаног; уп. песму „Дуд Светога Саве“ у збирци Милосава Тешића (Тешић 1991: 24). Занимљиво је, међутим, како се у немачком језику, дакле, и у култури, дуд први пут спомиње тек 1560. године, у једном преводу Библије који је штампан у Швајцарској (Joos: 1992: 6).

судбоносне одлуке. Након пропасти Првог, а у освит Другог српског устанка, дакле на размеђи година 1813. и 1814, у селу крај Мораве, српски сељаци зборе и о томе како „је дуд нама више него дрво“ (Гавриловић 2014: 20), зато што је „нама најдарежљивија воћка“.⁶ Очигледно омиљена воћка, од старине позната и уважавана, именована је великашем који је под стаблом дуда доносио важне одлуке; тако се зна, свакако најпре према сведочењу у савременом роману, и за Карађорђево дуд и Сандића дуд (Гавриловић 2014: 21). Биће да је старост дебла омогућавала окупљање под својом крошњом, али је и свестраност дуда додавала важност таквим саборима. Данас је постао обичај да се према главном стаблу на имању назове и неко сеоско имање; један од примера јесте надамак Загреба под именом „Стари дуд“ (<http://www.ruralna.hr/?page=client&id=241>).

Ово листопадно дрво, дуговеко, висине од осам до двадесет метара, развијеног коренског система, у Србији средњег века настанило се у неколико својих облика, најчешће као бели и као црни дуд; неговано је више врста ове биљке: „месечар“ (дуд који рађа више пута током године), бјелица, црница, шандула-шандруља, мушки дуд мурвац (рађа сваке друге године) и женска мурва (доноси плод једном годишње), шпангура (Мићовић 1952: 24). Можда је стога и много изведеница из основне речи „дуд“ (Skok 1971: 452), од којих су многе преузете од Вука Караџића (Караџић: 1852): дудара (место где су засађена стабла дуда), дудињак, дудик (воћњак с дудовима), дудиња (плод дуда), дудов, дудовина (дрво које се добија од стабла дуда), мурга; Вук Караџић, међутим, има још речи везаних за ову биљку: дудар (особа која гаји дуд), мургаст (плод дуда боје маслине). Уз основни појам – „дуд“ – Вук наводи и два примера из народа: 1. „да једемо дудова“; 2. „луче“: „Сиђи с дуда, луче моловано“, пример је очигледно е из грађанске Војводине 18. столећа, нарочито због германизма „моловано“ и поменутог деминутива. Касније је створен и израз „дудовац“, за посебну врсту стабла дуда, које потиче из Јапана и Кине, отуд га у Војводини зову „јапанским дудом“ (Рајић 1985: 11). Без обзира да ли је, дакле, гајена та јапанска врста белог дуда, или оног црног, који је персијског порекла – ниједан од њих није добио предност у својој употреби; ретко се у Војводини јавља и северноамерички црвени дуд.

Старо предање о настанку црног дуда потиче из *Метаморфоза* Публија Овидија Насона. У четвртном певању прича се о трагичној љубави

6 „Дуд је наша најдарежљивија воћка. Он увек роди. Храни децу, кокоши, гуске и прасиће. Путнике намернике, пролазнике, богате и сиромаше. Дудове нико никад није крао. Могао си га брати било где, било кад и колико год зажелиш. Од дудова се пекла и ракија. А од дуда, кад га оборимо, најбољу бурад правимо. А тек штап од дуда, то старине знају. И прут од дуда, то млађарија памти. Тек дудово лишће, широко и сочно нашим козама, сиротињским крвама, и храна и послastiца. На дуду су и кокошке спавале, а под дудом рабаџије и кириџије. На дуду су висиле љулашке. Дуд је све трпео, и клинове о које вешамо најнужније алатке, па и заклане свиње кад се посечило. О дуд се понеко и обесио, а понеко је на дуду и обешен“ (Гавриловић 2014: 20).

двоје младих Вавилонца. Попут ренесансних Ромеа и Јулије, Пирам и Тизба тајно су се састајали, јер су им њихови очеви забранили брак. Једне вечери, ван зицина града, уговорили су тајни састанак под стаблом белог дуда. Несрећне судбине и погрешним тумачењем окрвављеног Тизбиног шала, Пирам се убија; наилази Тизба и због туге се и она убија, а због тога отад стабло дуда доноси црне и тамноцрвене плодове од крви двоје младих (Срејовић 1979: 342–343). Занимљив је податак, можда и најстарији у историји хришћанства везан за ову биљку, иако му се, на жалост, извор не наводи, о томе како је од дрена „узето дрво за Исусов дуд“ (Чајкановић 1985: 41). Можда је сличне обредне функције и веровање у дуд као заветно дрво, до којег је ишла сеоска литија у време кад је Зрењанин славио своје заветине (Зарић 2004: 95). А хришћанског порекла јесте и народно предање из околине Лесковца о томе „како ј постала свилена буба“.⁷

Иако се данас највише радова о овој биљци односи на распрострањеност њену у Војводини, почев од одреднице Ивана Ритига у Станојевићевој *Енциклопедији* (Станојевић 1928: 674) у којој се распрострањеност белог дуда везује за „Војводину, Срем и Србију“, а црног дуда за „сву државу“ [Југославију], па до множине прилога о популарности дуда на војвођанском тлу, ипак се предања и употребе и стабла и плода дуда унеколико разликују од краја до краја. У средњовековној Србији посебно је негован црни дуд; у изворима се спомиње као „чрница“ (Ћирковић 1999: 114). Дуд је тада коришћен и за исхрану; „На поседима Св. арханђела у Призрену било је много дудиња, јер се у том крају гајила свилена буба“ (Ћирковић 1999: 787).

Од тог доба остаје популарно стабло, каткад због листова који се користе за исхрану драгоцене свилене бубе и од ње још драгоценије свиле⁸, а каткад, што је остало и до данас, због користи од плода: за ракију, пекмезе и

7 „У оно време кад су Јевреји разапели Христа, његова мајка Марија много га је жалила. За дуго није хтела ни да једе ни да пије, ни да запева или барем да се насмеје. То буде Богу криво, па је хтео некако да насмеје Марију. – Једампут ишла негде Марија, па се уморила и села испод једног дуда поред пута, да се одмори. Поред ње проскакује жаба за којом је ишла жабица. Жабица је била далеко изостала иза жабе, те се ова окрене и викне: „Хајде, ћерко, похитај!“ Чује то Марија па јој буде смешно, те се насмеје и рекне у себи: „Хвала Богу, каква је мајка, а каква је ћерка!“ У који мах то Марија рече, у тај мах јој испаде из уста један црв, а Марија га узме и метне на један дудов лист, благослови га и рекне: „Да Бог да из твојих уста излазила жица од које ће се ткати најлепше платно!“ Тако је постала свилена буба“ (Димитријевић 1903: 126–127).

8 Свиларство („свилоделије“) је у Војводини било веома развијено, па је половином 18. столећа широм Бачке – а у другим војвођанским срединама такође – било 60.000 дудових садница и неколико расадника (Стоканов 2004: 210); можда је најстарија свилара она која је постојала у Зрењанину, а коју су 1739. спалили Турци. Због ове развијене привредне гране не чуди бројност приручника о правилном узгоју свилене бубе; међу најпопуларнијим књигама, у више издања, издавају се: Felix Srećko Milleker, *Geschichte der Seiden Cultur in Südungarn*, Werschatz 1883; Мита Петровић, *Свиларство*, Панчево 1884; *Календар свилогајца за 1900-1901. годину*, Државна управа за свилогајство, Сегсард 1901; Благ. Д. Тодоровић, *Кратка поука о гајењу свилених буба*, Државна штампарија Краљевине Србије, Београд 1902. (четврто издање)

целоме. Зато није чудно што се дуд толико удомио у Војводини, па се данас наводе четири природна споменика културе: 1. три дрвореда дудова на потезу Вршац – Стража, Загајица – Избиште, Избиште – Уљма; 2. дуд у Сремским Карловцима, у Лењиновој улици испред зграде бр. 139, старости преко 200 година, обима стабла око 4 метра; 3. бели дуд у Гардиновцима, једнаке старости и обима стабла као овај у Карловцима; 4. ченејски дуд, такође стар преко 200 година, обима дебла око 4 метра, али највећег распона крошње, око 17 метара (Шајиновић 1985: 13). Колонисти су у Темишвару, Срби и Немци, имали обавезу у 18. столећу да на свом имању посаде по дванаест дудових садница; половином 18. столећа царица Марија Терезија донела је уредбу за Јужну Угарску, по којој је свако домаћинство имало обавезу да засади бар једно стабло дуда испред куће и једно у свом дворишту (Кљајић 2004: 56). Готово да нема места које нема, или је доскора имало дудове у свом атару, према литератури наводе се, азбучним редом: Апатин, Бачки Грачац, Бачки Моноштор, Бачко Петрово Село, Бела Црква, Бело Блато, Бођани, Вајска, Вршац, Ђурђево, Жабал, Зрењанин,⁹ Ириг, Кањижа, Каравуково, Кикинда, Кљајићево, Ковиљ, Ковин, Кула, Кулпин, Кумане, Лалић, Мокрин, Нови Бечеј, Нови Кнежевац, Нови Сад,¹⁰ Озаци, Панчево, Параге, Пивнице, Пригревица, Ратково,¹¹ Селенча, Силбаш, Сомбор (1797. године ту је постојало 2760 стабала дуда), Сонта, Стапар, Турија (Дуд мурга: 2004).

Можда су из популарности ове биљке настајала и презимена, честа у Војводини: Дудаш, Дудварски, Дудић, Мургашки (према називу „мурга“ за црни дуд), Палинкашев (мађаризам, у значењу „Ракијашев“, јер се од дуда пекла ракија), Свилар, а за Ковиљ је везано и презиме Дударих (Зарић 2004 : 95).

Тако је биљка из групе несрећних дрвета ушла у живот људи „као добротвор“ (Вукмановић 2004: 248), свакако због користи од сваког дела ове биљке, стабла, листа и плода. Корист од листа дуда за гајење свилене бубе с Далеког Истока – одакле је до Балкана стигла крајем 6. столећа (Марјановић 1985: 27) – пренела се и на Европу, али су се додавале и остале добробити од плода и стабла. У Старој Грчкој плодом црног дуда бојило се вино (Рајић 1985 : 10). Лековита својства плода познавали су још Арапи и Стари Грци. Дуд је коришћен као лек, нарочито његов плод, од којег се правио сируп; у средњем веку тај сируп мешао се с вином (дудовим) и употребљаван је против кашља (Reisinger 1997: 146). И у средњовековној Србији позната су била лековита

9 Један крај се још у првој половини 20. столећа звао „црни шор“ због множине стабала црног дуда (Бошњак 2004: 109). У тај крај донели су га присилно, тј. наредбодавно насељени Каталонци, тридесетих година 18. столећа; а према једном мађарском географском речнику из 1851. године најлепша је у читавој торонталској жупанији била дудара у Зрењанину, тј. Великом Бечкереку (Балинт 2004: 132–133; Борош 2004 : 130).

10 Варошка свилара овде је постојала и успешно радила у периоду 1765–1848, а и након Другог светског рата (Чолић 2004: 218). Моје сећање из детињства односи се, на пример, на чувени дрворед дудова, више белих него црних, у Радничкој улици у Новом Саду.

11 “Некада је у Раткову свака кућа имала најмање један дуд у дворишту, а испред кућа са обе стране улице дудови, бели, црни, мургани“ (Минчић 2004: 140).

својства белог дуда; под одредницом „лекови“ утемељују се значења појмова „биљка“ и „бели дуд“: „Није случајно реч *билије* заступник свих лековитих средстава, јер су највећим делом лекови биљног порекла. Међу њима су до данас коришћене лековите биљке као [...] *mora-seliš* (бели дуд)“ (Ћирковић 1999: 376). Као народни лек дуд је познат и у лечењу температуре, тј. „фебре“ (Вукелић 1900: 151), против туберкулозе, тј. „јектике“ (Семиз 1901: 281) и као чај од листа против жутице (Николић 1910: 431).

Бележења о справљању лекова од дуда садрже у себи и одређене ритуале, јер се лек морао припремати само од воде прикупљене на одређени празник. „Лек од обола“ (јектике, тј. туберкулозе) справљао се искључиво кишницом прикупљеном на Велику Госпојину: „Када сазру црне мурве (дудови), набери их неколико, па метни у какву боцу, па онда набиј на њих воде лејсана; лејсан је она вода кишница која се увати у тепсију међу Госпојине и то посредно из висине а не са стрехе. То остави на сунце, нека се усирћети, онда треба пити, свако јутро по једну кашику“ (Семиз 1905: 281). Дуд се спомиње и у групи „сујевјерних народних медицинских средстава“ на Пељешцу и то као лек против температуре (Novorka pl. Zderas 1900: 151).

Постоје и веровања која дуд сврставају у она дрвета од којих треба бити на опрезу. У славонским крајевима „празновјерје је било толико увријежено, да би људи, уколико би се у једној кући заредало умирање мушких особа, посјекли стабло мурве у близини своје куће“ (www.svetbiljaka). Једно афричко предање чак говори о том како се посечено стабло дуда никад неће осушити, већ ће вечно крварити и тим својим болом неком чинити лоше ствари (Дејвис 2008: 329).

Због свог развијеног корена, дуд је уистину имао способност да се подвуче под темеље куће и тиме је разори; вероватно је стога постало раширено уверење о томе како дуд не треба садити у непосредној близини зграде, јер то доноси несрећу. Тако је дуд постао знамен нечега лошег: „Дуд, веле, није добро држати крај куће, јер ако жила од дудића под кућу дође, веле, изумријеће цијела кућа“ (Dragičević 1907: 320). Отуд је засновано и уверење како се појава дуда на имању код куће сматра последицом зла, тј. да је кућа опустела и то због лошег знамена дуда. Како се, међутим, није у знатној мери било проширило гајење свилене бубе у српским крајевима јужно од Саве и Дунава, већ се биљка користила највише због плода, ипак не би требало, како се тврдило (Чајкановић 1985: 82), извесна религијска својства дуда везивати уз ову намену дуда, тј. то је могућно само на ограниченим географским просторима као што је, на пример, 1. сеча стабла дуда за Бадњак (Вукелић 1900: 150) или 2. сеча у околини Ћевђелије дуда како би се направио „кулидачк“, магични штап чијим се замахивањем имитирају покрети живине, а након ове обредне радње штап се баца далеко од куће како би зле „бубе“, тј. душе биле што даље од дома и живих у њему (Чајкановић 1985: 82).

Постоје и супротна веровања о негативним особинама дуда: суботом увече пред венчање свадбени колач се кити дудовим гранчицама „да имају

порода“ (Чајкановић 1985: 82). Народно веровање о белом дуду под чијом крошњом шуште имена момака практиковале су девојке на Тодорову суботу (прва субота ускршњег поста), како би чуле име свог суђеника (Тановић 1927: 43). У Ђевђелији, уочи Младенаца (22. март) девојке су користиле гранчице дуда као мостић преко потока како би им се у сну јавило име момка за кога ће се удати (Тановић: 1927: 46). Значење дуда у сновима увек се јавља као знамен среће: 1. Ако се сања дуд, значи да ће особа која га сања променити место боравка (што може бити добро); 2. Кад се сања да се дуд једе, то представља знак за успешан период у животу и ту ће особу пратити благостање у свему; 3. Сањати да се дуд бере значи да ће сневач бити у стању да за драгу особу све уради (www.sanovnik.org/snovi).

У 19. столећу забележена су у Херцеговини и два гатања везана уз ову биљку: 1. „Кад гојиш свилену бубу, не дај их никоме виђети, јер ће ти у запредању помријети“; 2. „Ако испалиш под мурвом пушку, помријеће бубе ако им дајеш лишће са оне мурве“ (Семиз 1901: 97). Постојало је и веровање како особа „са злим очима“ може урећи плод дуда и листове свилена буба; те урокљиве очи биле су најчешће везане за странце који су посећивали војвођанска места, а никако за локалне мештане, али како су казивачи овог предања – које је првобитно било везано за друге послове, па се пренео и на узгој свилене бубе – у старости од 35 и 85 година нису знали да је постојала и заштита од овог урока (Марјановић 1985: 33). Слично предање о урокљивим („завидљивим“) очима забележено је и у Лесковачкој Морави, али је именован и лек против угинућа свилене бубе од таквог злог погледа: „Да свилене бубе не буду урочене, код њих се ставља кокошије некувано јаје“ (Ђорђевић 1958: 34). Да особа која је била непосредно уз тело умрлог има способност да смрт пренесе и на плод у кући, види се и на примеру гајења свилене бубе у сеоском домаћинству: „По народном веровању, свилена буба „тражи“ поштовање. Неће неправду. Свилена буба се не гаји где није навршена година од смрти неког укућанина. Свилену бубу не гаји жена која је додиривала мртвог и око њега ‘боравила’ (дворила га и чувала), јер се не могу завити него умру, пошто испусте неку течност“ (Ђорђевић 1958: 34).¹²

Дуд може да буде станиште и вила и вештица: 1. „Једном је, причало се – говорила је тихо мајка – неки мој давни предак устао пре зоре и отада већ времешном дуду угледао јарку светлост и чуо смех [...] Старији су од тада бринули за његов живот, јер је, кажу, преплашио виле“; 2. „Тако је једном у крошњи дрвета освојала метла сирковача. То нису била чиста посла. Метлу су стресли и спалили, а онда се говорило да је дотична [...] без метле остала“ (Рацков Минчић 2004: 54–55). Дуд као станиште вештица познат је и у 19. столећу; вештице се најпре скупе по раскрсницама,

12 Ово умногом подсећа на обичај који је и данас жив у селима по Србији, у селу Ореовици код Пожаревца свакако. Кад сам се, наиме, са сахране свог деде Милутина вратила у његову кућу, комшијске жене су ми опрљиле руке врелим угљевљем, како не бих у домаћинство унела смрт са гробља.

„налијећу као слијепи миши на орахе, на црне мурве и на друге билине, гдје се понамјесте на рачвасте гране“ (Вулетић-Вукасовић 1901: 188). Можда зато, какво је веровање постојало, и не сме се на дуд окачити сватовски барјак (Ђорђевић 1913: 154). Сваки разгранати корен дрвета непосредно поред куће свакако ће деловати уништитељски према грађевини, па је јасна основа таквих веровања и предања; једнако би било разумљиво зашто је стабло дуда станиште злих сила, јер се људској машти у тамнилу богате крошње привиђају увек појаве које су из домена нечасног.

Понато је и неколико народних изрека уз ову биљку. Пренос значења с једне биљке на другу видљив је у изреци из Ђурђева: „кад на дуду роди грожђе“ (Јовановић 2004: 117). За пијанца се каже „к’о пијана гуска“, што је асоцијација на птице које се наједу опалих дудиња, па се гегају омамљене плодом алкохолисаним на топлоти (Алексић Радовић 2004: 271). А сиромаси су створили изреку „шака дуда, парче леба и ево доручка“ (Матић 2004: 286). Пијан човек каже: „Све ми је мургасто“ (Зарић 2004: 95). Сачувана је и варијанта иначе познате народне загонетке: „Трчи, трчи трчуљак, виси, виси висуљак. Моли Бога трчуљак да отпадне висуљак. Шта је то? Одгонетка: патка и дудиње“ (Зарић 2004: 95).

Биће, дакле, да је више разлога да се дуд посматра као срећно дрво, што би могло бити у складу с далекоисточним изразом за дуд за који се каже да је „Сунчева мајка“, који је кинески прабог створио како би људима понудио разна добра и срећна занимања (Joos 1992: 37). Тако веровања у негативне осовине дуда надвисују веровања и пракса о свестраности добробити овог дрвета, такве биљке која и данас омамљујуће привлачи управо због практичне користи у људском животу.

ЛИТЕРАТУРА

- Алексић Радовић 2004: С. Алексић Радовић, Било је кадгод дудова, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 270–272.
- Балинт 2004 : И. Балинт, Дуд – дрво сиромаша, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 132–133.
- Борош 2004: Н. Борош, Каталонци и дудови у Великом Бечкереку, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 130–131.
- Бошњак 2004: Н. Бошњак, Само један дуд од стотинак..., *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 109.
- Васиљевић 2010: Б. Васиљевић, Шам-дуд чува Пећку патријаршију 750 година, *Политика*, CVI:13.
- Вукелић 1900: С. П. Вукелић, Бадњи дан и Божић у Зети, *Караџић*, II, св. 8–9 (август – септембар): 151–153.
- Вукмановић 2004: Љ. Вукмановић, О дуду, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 248–249.
- Вулетић-Вукасовић 1901: В. Вулетић-Вукасовић, Вјештице у јужнијех Словена, *Караџић*, III, св. 10 (октобар): 185–196.

- Гавриловић 2014: С. Гавриловић, *Збег. Роман о времену око Другог српског војевања у седам слика*, Београд: Службени гласник.
- Дејвис 2008: К. Дејвис, *Црни дуд*, Београд: Моно и Мањана.
- Димитријевић 1903: К. Димитријевић, Животиње и биље у народном предању, *Караџић*, IV, св. 2: 126–127.
- Ђорђевић 1958: Д. М. Ђорђевић, Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, *Српски етнографски зборник LXX*, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Ђорђевић 1913: Т. Ђорђевић, Грађа за српске народне обичаје, *Српски етнографски зборник*, XIX Београд: Српска краљевска академија.
- Зарић 2004: Б. К. Зарић, Дуд наш насушни, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 93–95.
- Јовановић 2004: К. Јовановић, Дудови мог детињства, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 115–117.
- Караџић 1852: В. Ст. Караџић, *Српски рјечник*, Беч 1818. Друго издање: 1852.
- Кљајић 2004: Ј. Кљајић, Сећање на дудовац, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 56.
- Кмећ 2004: М. Кмећ, Словачке народне песме у вези [с] дудом, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 305–311.
- Марјановић 1985: В. Марјановић, Свиларство у Војводини (дуд као свила), *Пчеса* 85, Нови Сад: Месна заједница Ченеј – Војвођанско друштво за пољопривредну технику: 27–37.
- Матић 2004: С. С. Матић, Царско пиће, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 285–286.
- Минчић 2004, Н. Минчић, Наиђе дудовац, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 140–141.
- Мићовић 1952: Љ. Мићовић, Живот и обичаји Поповаца, *Српски етнографски зборник* књ. LXV, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Николић 1910: В. М. Николић, Етнолошка грађа и расправе. Из Лужнице и Нишаве. *Српски етнографски зборник XVI*, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Попов 1985: Р. Попов, Дуд, оличење мушког начела, *Пролеће на ченејским салашима. Пчеса 85. Књига 1*, Нови Сад Нови Сад: Месна заједница Ченеј – Војвођанско друштво за пољопривредну технику: 37–41.
- Рајић 1985: Ј. Рајић, *Dud – mogus 1. Drvo Vojvodine, Pčesa 85*, Нови Сад: Месна заједница Ченеј – Војвођанско друштво за пољопривредну технику: 9–12.
- Рацков Минчић 2004: С. Рацков Минчић, Живот једног дуда, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 54–55.
- Семиз 1901: С. Н. Семиз, Неколико народних гатања, *Босанска вила*, XVI, бр. 5 (15. март): 93–115.
- Семиз 1905: С. Н. Семиз, *Из народне хигијене*, Босанска вила, XVI, бр. 15–16 (15. и 30. август): 280–281.
- Срејовић 1979: Д. Срејовић – А. Цермановић: *Речник грчке и римске митологије*, Београд: Српска књижевна задруга.
- Станојевић 1928: С. Станојевић, *Народна енциклопедија српско-хрватско-словеначка, том први*, Загреб: Библиографски завод.
- Стоканов 2004: Р. Стоканов, Свиларство у Бачкој у XVIII и првој половини XIX века, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 210–212.
- Тановић 1927: С. Тановић, Српски народни обичаји у Бевђелијској кази, *Српски етнографски зборник*, књига XL, Београд: Српска краљевска академија.
- Тешић 1991: М. Тешић, *Кључ од куће*, Нови Сад: Матица српска.
- Ћирковић 1999: С. Ћирковић – Р. Михаљчић, *Лексикон српског средњег века*,

Београд: Knowledge.

Чајкановић 1985 : В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: Српска академија наука и уметности – Српска књижевна задруга.

Чолић 2004: Б. Чолић, Свиларство и свилара у Новом Саду, *Дуд мурга*, Нови Сад: КИД „Пчеса“: 218–223.

Шајиновић 1985: Б. Шајиновић, Заштита дудова у Војводини, *Пчеса 85*, Нови Сад: Месна заједница Ченеј – Војвођанско друштво за пољопривредну технику: 13–19.

*

Dragičević 1907: Т. Dragičević, Svijet i priroda, *Glasnik Zemaljskog muzeja*, XIX, sv. 1: 311–333.

Hovorka pl. Zderas 1900: О. Hovorka pl. Zderas, Narodna medicina na poluotoku Pelješcu u Dalmaciji, *Glasnik Zemaljskog muzeja*, XII, sv. januar – mart: 119–154.

Joos 1992: К. Joos, *Texte zur Dorfgeschichte von Gemeinde Untervaz*, Untervaz: Gemeinde.

Reisinger 1997: R. Reisinger, *Historische Horoskopie. Das iudicium des Johannes Carion für Albrecht Dürers Patenkind*, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.

Skok 1971: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika. Knjiga prva: A–J*, Zagreb:

JAZU.

<http://www.ruralna.hr/?page=client&id=241>

www.sanovnik.org/snovi

www.svetbiljaka.com/Forum/viewtopic//printertopic=1/t-8845

Mirjana D. Stefanović

DER MAULBEERBAUM ZWISCHEN EINEM UNGLÜCKLICHEN BAUM UND EINER SÜßEN FRUCHT

Resümee

Der Maulbeerbaum, ein von jeher bekannter Baum, ist Anfang des 5. Jahrhunderts aus China in die anderen fernöstlichen Gebiete gekommen (wo mehr als 700 Arten des weißen Maulbeerbaums gezüchtet wurden), und zwar vor allem wegen dem Züchten der Seidenraupe und der Herstellung von Seide. In der serbischen Kultur ist er noch seit dem Mittelalter bekannt, aber merkwürdigerweise ist er in der serbischen Volksliteratur unbekannt geblieben. Viele Erzählungen und der völkische Glaube über ihn sind neueren Datums, jedenfalls ab dem 18. Jahrhundert, und sie wurden zuerst mit Gebieten in der Vojvodina verbunden, wo man vom Maulbeerbaum sagt, dass er der Baum mit dem stärksten „Vojvodina-Charakter“ ist, denn er wurde in fast jeder Ortschaft gezüchtet, jedenfalls auch dank der Anordnung von Kaiserin Maria Theresia. Auch die Überlieferung über diese Pflanze – von der jeder von ihren Teilen genutzt wird: der Baumstamm in der Stellmacherei, Kuferei und Möbelherstellung, zur Herstellung von Trommeln, die Blätter für die Seidenraupe und verschiedene Teemischungen, die Frucht für Marmelade und Schnaps – ist zweigestaltig; nach den einen ist er ein unglücklicher Baum, sogar die Wohnstätte von Hexen, und für die anderen bringt er in vielerlei Hinsicht Glück und Zufriedenheit.

Aufzeichnungen über die Zubereitung von Medikamenten auf der Basis von Maulbeeren enthalten auch bestimmte Rituale, denn das Medikament konnte nur mit Wasser zubereitet werden, das an einem bestimmten Feiertag genommen wurde. Die Maulbeere wird auch in der Gruppe von „abergläubischen Mitteln der Volksmedizin“ auf Pelješac erwähnt, und zwar als Mittel gegen Fieber.

Es besteht auch der Glaube, dass der Maulbeerbaum zu jenen gehört, vor denen man sich hüten sollte. In Gebieten in Slawonien haben Menschen Maulbeerbäume in den Haushalten gefällt, wo Männer gestorben sind. So ist der Maulbeerbaum zum Symbol für etwas Schlechtes geworden: „Es wird gesagt, dass es nicht gut ist, einen Maulbeerbaum in der Nähe des Hauses zu haben, denn wenn die Wurzel des Maulbeerbaums unter das Haus gelangt, wird das ganze Haus aussterben“. Darauf ist auch die Überzeugung begründet, dass das Bestehen eines Maulbeerbaums neben dem Haus auf einem Besitztum als Folge des Bösen erachtet wird, d. h. dass das Haus devastiert ist, und zwar wegen dem schlechten Omen des Maulbeerbaums.

Es besteht auch der entgegengesetzte Glaube zu jenem, dass der Maulbeerbaum negative Eigenschaften hat: am Samstag Abend vor der Hochzeit wird der Hochzeitskuchen mit Zweigen des Maulbeerbaums geschmückt, „damit das Brautpaar Kinder hat“. Der Volksglaube über den weißen Maulbeerbaum, unter dessen Krone zwischen den Blättern das Flüstern der Namen von jungen Männern zu hören ist, wurde unter Mädchen am Todor-Samstag (der erste Samstag während der Osternfastenzeit) praktiziert, damit sie den Namen ihres Erwählten hören, den das Lebensschicksal für sie bestimmt hat. In Gevgelija haben Mädchen vor dem sogenannten Mladenci-Tag (Brautpaartag), der auf

den 22. März fällt, aus Zweigen eine Brücke über einen Bach gebaut, damit ihnen im Traum der Name des jungen Mannes erscheint, den sie heiraten werden. Die Bedeutung des Maulbeerbaumes in Träumen erscheint immer als Glückssymbol.

Somit bestehen mehrere Gründe, warum man den Maulbeerbaum als einen glücklichen Baum betrachten kann, was im Einklang mit dem fernöstlichen Ausdruck für den Maulbeerbaum als „Mutter der Sonne“ sein könnte, welchen der chinesische Urgott geschaffen hat, damit er den Menschen verschiedene gute und glückliche Berufe bietet. Jede stark verzweigte Wurzel des Maulbeerbaums neben einem Haus wird jedenfalls zerstörerisch auf das Gebäude wirken, so dass die Grundlage für diesen Glauben und die Volksüberlieferung verständlich ist; gleichermaßen verständlich wäre der Grund, warum der Maulbeerbaum die Wohnstätte von bösen Mächten ist, denn die menschliche Phantasie glaubt in der dunklen breiten Baumkrone Erscheinungen zu sehen, die in der Domäne des Unheilvollen liegen. All das wird jedoch übertroffen von dem Glauben und der Anwendungspraxis bezüglich des Nutzens dieses Baumes und einer solchen Pflanze, die auch heute noch eine berauschende Anziehungskraft ausstrahlt, gerade wegen ihrem praktischen Nutzen im menschlichen Leben.

Übersetzung in die deutsche Sprache: Robert Kovač

Gordana R. Štasni
University of Novi Sad
Faculty of Philosophy
gordanastasni@ff.uns.ac.rs

УДК: 316.7:58(497.11)

THE PROTOTYPICAL PLANTS IN SERBIAN CULTURE*

In this paper the theory of prototype by E. Rosch is applied on the category of plants which have a fuzzy structure. Therefore, the category of plants contains certain subcategories with members that have the same archisemem 'a living organism, typically growing in a permanent site, absorbing water and inorganic substances through its roots, and synthesizing nutrients in its leaves by photosynthesis using the green pigment chlorophyll'. On the bases of common differential semantic components, certain entities are included in the same subcategory (e.g. cereals, fruits, vegetables, etc.), with their main representative and units that constitute its periphery. In this research the establishment of prototypical plant subcategory is based on the responses of 72 participants in the survey of different ages, education and origin. The frequency of the same answers is the main criterion by which certain subcategories are organized. The result of this research shows that cereals are the prototypical subcategory of wheat as the main representative. Since the prototype is not reduced to the specific entity, rather the speaker's experience which is the synthesis of non-linguistic factors, particularly cultural and social. The aim of this paper is to establish possible reasons for this identification of prototypes in the context of Serbian national culture.

Key words: theory of prorotype, plant category, Serbian culture.

1. The reality categorisation and the prototype theory

1.1. It is well known that the human is a being that categorises and classifies. "It eternally and continually (in language and otherwise) systematises the world of overall variation observed (and at least in the sphere of the alive, variation is, as far as it is known, the first rate law)", says M. Radovanović in his *Introduction to linguistic phases* (2009: 11). A definition and comprehension of the concept of a category in a spirit of Aristotelian logic is based on models such as *is / is not, correct / incorrect, true / false, belongs to / does not belong to, all / no one*. However, along with the development of the cognitive linguistics and other theories in the second half of XX century, the approach to the categorisation and to the members who are to be included into certain categories has changed significantly.

Namely, it is found out that beyond-linguistic reality reflects the human understanding of complex entity sets that make one semantic unity – category, and it also reflects the conformation of the elements within it. "As a part of cognitive linguistics, the prototypical semantic theory with cognitive psychology shares the basic principle that the human interaction with the world is mediated by his mind structures. The categorisation and the classification of the concepts are the basic mechanisms for shaping such a structure (Galetić-Jelaska 2011: 40).

Along with the remarkably important linguists and semanticists of cognitive orientation, whose research contributed to the knowledge of the human universe language categorisation principles (George Lakoff, Ludwig Wittgenstein, John Osteen, Roger Brown, Brent Berlin), a huge, maybe even crucial contribution to the establishment and development of the theory which is based and created on different parameters in the cognition of the category and the categorisation in relation to the traditional concepts, was given by Eleanor Rosch.

1.2. In the contemporary lexical theory, classic understanding of the category concept as a class of a homogeneous things and phenomena is opposed to the understanding of the category in the spirit of the prototype.¹

The key concept in the categorisation theory is a prototype. Eleanor Rosch's psychological research (1973, 1976, 1977, 1978) was of the extreme importance to defining and understanding the prototype. The concepts resulted from the experimental research, in the beginning related to the colour reception, later on to be extended to the idea of prototype as the basic principle in the human categorisation and in other spheres of the "perception of the world's structure", but within the idea of the "cognitive economy" by levels. And it is always about the continuums (grading, scales, ranking, and "granulating") of a certain species and its segmentation, partly on the natural – partly on the culturally conditioned level of the world conceptualisation (traditional taxonomy, academic knowledge) (Radovanović 2009: 76-77). Categories, therefore, are not non-structured, i.e. made of equal members. They have very complex structure which is made by the prototype, good and bad representatives of the given category, or said differently, the affiliation to one category is not determined only according to the definition *is a member or is not a member of the category*, but how much a certain entity is a good or bad member of the category (Cruse 2006).

A prototype is the best, most representative, middle exponent of its category or it is a set of characteristics typical for the best exponents of a certain category, which are established in such a way that the identification of other category members does not need a cognitive effort (Tabakowska 2005). This way, based on the prototype, new similar units are introduced into the scheme.

1.3 The structure of the category and the relation between the prototype and the members of a specific category. According to the prototype theory, categories consist of the "meaning core" whose parts are "the clearest cases" (the best exemplars) of categories, "surrounded" by other members whose similarity

1 ¹In the *Dictionary of cognitive linguistics* V. Evans (2007) under the entry of classical *category* cites: *classical category* A category, so called because it is possible to provide necessary and jointly sufficient conditions for determining that an entity belongs to a particular category. Examples of such categories include the categories bachelor and odd number. Nevertheless, since the advent of Eleanor Rosch's work on *Prototype Theory* it has become clear that even classical categories exhibit typicality effects. For instance, some members of the odd number category such as 1, 3, 5 and 9 are typically judged as being better examples of the category than high odd numbers such as 1001.

with that meaning core gradually decreases.”² The level of similarity of one unit with the prototype is measurable with the number of characteristics that they have in common. However, not all characteristic are equally important, some are more significant than the others (Cruse 2006).³

The exemplar or more of them that are the most similar to the best exponent, i.e. that have in common most characteristics with the prototype, are good exemplars of the category and they make its core, whereas the exemplars that have much less resemblance with the prototype are not good exemplars of the given category and are on its’ periphery. On the margins of the specific category, there are the exemplars whose belonging to the category is questionable, considering their distinction-typical features, i.e. a small number of common attributes with the prototype. At the same time, the most typical members of one category have the least number of common features with the members of the adjacent categories, while the peripheral or marginal members will have even several attributes in common with the members of the adjacent categories, which is the reason why the prototype theory postulates the impossibility of setting the precise boundaries between these categories (Ungerer and Schmid 1996: 29).

In addition, E. Rosch demonstrated that the categories are organised around perceptively, i.e. experientially most featured member – prototype which is surrounded by other, more or less similar and close members. Category members are not hierarchically defined; they establish the relationship based on the phase or graduation principle. Namely, the possibility of categorisation is not limited by human ignorance about the exact boundaries among categories nor is it always necessary to define them precisely. For example, someone does not have to know that tomato is fruit and watermelon is vegetable in order not to consider either of them a prototype member, i.e. an apple or an orange would be better exemplars of the category *fruit* than a watermelon to them, and a cabbage would be a better exemplar of the category *vegetable* than tomato. This means that, for example, the orange is a prototypical member of fruit or closer to the prototype, whereas fig or mango are further (Rosch 1975: 575).

2. Methods for a prototype determination

2.1. The implementation of a certain method for determining a unit with a prototype status in the adequate category emphasises relevant criteria, which are the basis for prototype establishment. The query that E. Rosch created and used in her research consisted of ten pages. On each page, there was a name of a category: *furniture, bird, vegetable, clothes, carpentry tools...* Under each

2 The basic idea is that a concept is centred round a representation of an ideal exemplar, or prototype. On this view, whether something belongs to a category and, if so, how central it is, are determined by its degree of resemblance to the prototype (Cruse 2006).

3 Some prototype theorists interpret ‘degree of resemblance to prototype’ as ‘degree of membership in the category’. On this interpretation, an ostrich would not be a full member of the category bird because it cannot fly (Cruse 2006).

category, there is a list of about fifty examples. Under the category *fruit* there was, for example: *peach, apple, pear, plum, banana, lemon, orange*, etc. The examples were arranged in a different order so the examiner would be certain that the order of examples does not affect the result. Beside the examples, there is a scale with seven notches, and the examinees evaluated the level of representativeness of each exemplar in the given category with marks from 1 to 7. Mark 1 should be assigned to the excellent exemplar of the given category, mark 4 to a moderately good exemplar, and mark 7 to a bad exemplar which maybe should not be in that category at all (Dragićević 2007: 81).

This kind of research shows that, although some prototypical members of certain categories are at the same time most frequent, the frequency of their appearance is not directly connected to the prototype determination. According to R. Dragicević (2007: 83), the creation of the prototype is an unconscious, partly irrational, but also inductively motivated process, which helps in cognitive organisation of reality.

2.2. A different type of research is based on the use of the survey where the examinees are asked to name the exemplar of prototypical representative of a certain category based on their own experience. In this case, the appearance frequency of specific exemplars on the level of the entire specimen is the indicator of entities that are considered prototypical in a certain culture. Prototypical exemplars of a certain category can be the ones first remembered by the examinees, as well as those who can be put in a category more easily and quickly. When within all the mentioned exemplars a prototypical one is identified based on the appearance frequency in the examinees' answers, all the rest are mutually intertwined according to the category similarities, i.e. common differential semantic components. The frequency will also have an important role in determining the members of the closest, as well as of the further prototypes.

3. The use of the survey for determining prototypes in the plant category

In semantic research, a narrower set of terms, which belongs to a specific larger semantic set, is usually chosen as a category. For example, a set of vegetables, fruit etc. is used as a category. A different type of research, which requires partly modified approach to the prototype theory is possible, however.

Thus, within the category of *plants*, as a superior term, subcategories are determined based on the examinees' estimation, with members which have the same archisemem 'live organism, a growing unit with its roots attached to the ground, from where it draws food, grows and develops'. Based on the mutual highly ranked differential component of meanings, certain entities are put into the same subcategory i.e. into narrower semantic sets. A category is, therefore, complex and is made of subcategories with the members of the same kind, which are connected by the category similarity.

From this point of view, we can differentiate prototypical subcategory, and each subcategory has its own representative exemplar, which is determined based on the appearance frequency in the examinees' answers.

Thus in the category of *plants*, subcategories can appear (e.g. *fruit*, *vegetable*, *herbs* etc.), with their central member and units which make their periphery. These will be the examinees' answers with single or very low frequency.

3.1. Sample description

Pilot survey included 72 examinees, Serbian language native speakers, 56 females and 16 males, of different provenance, age, education, social status. The group of examinees born in the 1990s is most present (39 [6 males + 33 females]). They are the students at bachelor and master studies at different faculties of the University of Novi Sad (Serbian language and linguistics, physics, mathematics, IT), then those born in 1980s (16 [2 males + 14 females]), then those born in 1970s (5 [3 males + 2 females]) and those born in 1960s (5 [1 male + 4 females]). The least number in the sample was of those born in the first half of the XX century (3 [1 male + 2 females]). Four examinees did not give their identification data. According to the birthplace criterion, most examinees are of Vojvodina provenance (35), then of the Central Serbia (17). Less examinees are of the Republic of Srpska (4), of Bosnia and Herzegovina Federation (3), Croatia (2) and one examinee was born in Germany and grown up and lives in Novi Sad. In the sample, most examinees have university degree (31), then students (25), high school degree (5) and one examinee has a primary school degree. Ten examinees did not say their provenance or a degree.

4. Survey results

The examinees were expected to say what the typical plant in Serbian culture is in their opinion, which they did. Subcategories were created according to the answers, and the prototype is the one with the highest frequency. The structure of the category *plants* is shown in the table, based on the survey results.

Prototypical subcategories within the category <i>plants</i> in Serbian culture		Frequency
Crops	Wheat (12), corn (6)	18
Fruit	Plum (8), apple (3), sour cherry (1), grapes (1), raspberry (1)	14
Herbs, spices and meadow plants	Chamomile (3), mint (3), basil (3), rosemary (1); clover (1), dandelion (1)	12

Prototypical subcategories within the category <i>plants</i> in Serbian culture		Frequency
Trees	Oak (8), acacia (1), beech (1), fir (1), poplar (1)	12
Flowering plants (angiosperms)	Rose (5), lily (1), violet (1), marigold (1), snowdrop (1), lily of the valley (1)	10
Vegetables	Cabbage (1), onion (1), bell pepper (1), beans (1)	4
Oilseeds	Sunflower (2)	2
Total		72

A prototypical ‘plant’ subcategory consists of *crops*, with *wheat* as the best exemplar. This answer was given by 12 examinees (2 male and 10 females), mostly students and middle-aged examinees, with university degree and of different provenance (Novi Sad, Knjaževac, Valjevo, Niš, Pirot, Leskovac, Blace). *Corn* was chosen by 6 examinees (1 male and 5 females), students from Novi Sad and Ruma and one examinee with a university degree from Pula.

The closest subcategory to the prototype is *fruit*, with *plum* as the exemplar. Three males from Belgrade, Vrbas and Tuzla with university degree, and four females from Indija, Sremska Mitrovica, Valjevo and Zaječar, also with university degree, chose *plum* as a typical plant of our climate. The periphery in this subcategory consists of *apple* (1 male from Novi Sad with high school degree and 2 females from Novi Sad and Subotica with university degree); *sour cherry* (1 female from Senta with university degree); *grapes* (1 male student from Novi Sad); *raspberry* (1 female – student from Valjevo).

According to the frequency, fruit is followed by a subcategory of *herbs, spices, and meadow plants* (12) – *basil* (3), *chamomile* (3) and *mint* (3) represent competitive exemplars of this subcategory with equal frequency. *Rosemary*, *clover*, and *dandelion* are at the periphery.

A subcategory very close to the previous one is the subcategory of *trees* (11), where the exemplar is *oak* (4 females + 3 males). This answer was given by five examinees from Vojvodina: Novi Sad (1 female + 2 males), Vršac (female), and Sombor (female). They are students and the examinees with a university degree. All other exemplars belong to the periphery and appear in single examinees’ answers: *acacia* (female, university degree from Novi Sad), *beech* (female with university degree from Subotica), *fir* (female with university degree from Novi Sad), and *poplar* (male with university degree from Apatin).

Then follows a subcategory of flowering plants (10), with the *rose* as the best exemplar. One male student from Novi Sad, three female students from Orešac,

Vrbas and Loznica and one female from Valjevo with university degree named the *rose* as a prototypical plant. The other exemplars belong to the periphery: *lily* (one male from Slavenska Požega with high school degree); *violet* (female student from Novi Sad); *marigold* (female student from Šabac), *snowdrop* (female student from Novi Sad), *lily of the valley* (female student from Novi Sad).

Vegetable is a peripheral 'plant' subcategory that stays without the exemplar – the set is heterogeneous and all the exemplars are with the single frequency: *cabbage* (female student from Bijeljina), *onion* (female student from Novi Sad), *bell pepper* (female professor from Kruševac), *beans* (female with university degree from Novi Sad).

The most peripheral is the subcategory of *industrial plants* (2), with *sunflower* as an excellent exemplar (two females from Novi Sad with university degree).

5. Conclusion

With the appearance of cognitive linguistics, the understanding of the beyond-linguistic reality categorization is becoming significantly distant from the traditional Aristotelian cognition of this phenomenon. In this respect, in the field of linguistics and lexicology Eleanor Rosch's prototype theory brings a great transition. In accordance with this theory, the entities of beyond-linguistic reality is a subject to putting into specific categories, whose limits are not strict, and the category itself is a multilayer phase structure that consists of the central prototypic member (the best category exemplar) and of the units which are further from the prototype by their characteristics, but are still in the same category and belong to its periphery. Categories are organized around perceptively, i.e. experientially most prominent exemplar – prototype, which is surrounded by other more or less similar and close members.

However, categories also have layered structure, with their central and peripheral subcategories, which is in this paper shown on the *plants* example. The organization of a category i.e. subcategory is conditioned by the human experience, knowledge or ignorance about certain entities, but also by culture and tradition.

Research of this kind is mainly based on different types of surveys – with offered examples for a specific category and the examples' rating scale or by spontaneously giving examples for the specific category, whereby the frequency of the same kind of answers is a relevant criterion for the categorization. Another type of survey is applied in a pilot research, which covered 72 examinees of different age, education, and provenance.

Besides personal experience and a subjective evaluation, which does not exclude the esthetic criterion, and growing certain plants typical for one area on the territory of Serbia, the answers of the examinees can be provoked by the tradition, and the importance, which is given to certain plants as the cultural code holders in the traditional beliefs.

The results of the survey indicate that *crops* are a prototypical '*plant*' subcategory with *wheat* as the best exemplar. This may be because wheat is one of the most important field plants that have been mostly grown since ancient times continuously to this day. This is quite understandable, because from its grain a man gains basic and most important food for his survival – bread' (Đorđević et al 1965).⁴ Bandić (1991: 59-61) also cites that 'people paid special attention to those plants which had a unique importance in their nutrition anyway. In the first place, those were the crops. First among them was wheat. 'Wheat was often, to a certain extent, considered magical, with especially apotropaic power. People believed that demons flee from it. Čajkanović points out that 'in religion, wheat is the main sacrificing object. It is main and unavoidable sacrifice in the death cult and the ancestors 'cult, and it can be a sacrifice in every cult. Considering almost divine value of wheat and its great importance for people, it is not surprising that it is kept and secured by magic, especially during sowing and harvest' (Čajkanović 1985:195-202).

The set of *fruit*, with the *plum* as the main representative, is a subcategory closest to the prototypical one. Such an answer from the examinees could have been encouraged by the fact that the plum is the most widespread fruit in Serbia and at the forefront in the production (Blagojević – Božić).⁵

Besides, plum has been grown in our region since the early Middle age, and more intensively by late XVIII and the beginning of XIX century (Savić 2016: 195). In the traditional culture, some fruitful trees (fruit) have the most favorable evaluation, which are considered to be the closest to humans. These usually grow in the backyards, i.e. in the village area and are almost exclusively used for nutrition. Apple is in the first place, then follows quince (Radenković 1996: 198). However, 'in a domestic religion plum has a prominent place. It is planted on graves, and deceased children are buried in the plum orchard even to this day. All this indicates that plum can be a shady tree, a residence of a soul, and in further growth, of some demon or a deity' (Čajkanović 1985: 252).

A subcategory of meadow plants – herbs and spices, is also close to the prototype. In the human experience, this set of herbs has an important role, first in healing, then in nutrition. Therefore, 'often in our religion some marginal grass or some inconspicuous flower would become the object of different beliefs and tradition, also an important prerequisite in the cult and magic (Bandić 1991: 57). Of all the listed plants with the same frequency – *chamomile*, *mint* and *basil*, only *basil* 'has an extremely important role in the magic, religion and cult, in medicine, in the poetry of Serbian people' (Čajkanović 1985: 41). Our peasants considered basil 'their own', i.e. Serbian sanctity and a god's flower (Bandić 1991: 57). In the Christian world, basil is used as a ceremonial prop in combination with water, which makes it an utilitarian object that is a mediator between human

4 <http://www.tehnologijahrane.com/knjiga/psenica>

5 <http://agronomija.rs/2014/sljiva/>

and transcendental by making connection between a human, God/saint and the ancestors (Renkas 2016: 52).

A subcategory of *trees* is also with the same frequency, with the *oak* as the best exemplar. "Sessile oak, after beech, is one of the most important tree species in Serbia. Its biological properties, natural diffusion, and economic value make it one of the important "national" species of trees in Serbia" (Stojanović 2007).⁶ Serbian people have a great respect for the oak, and lots of ancient specimen were considered deities and were part of cult (Čajkanović 1985: 240). Our people also believe in curative and healing power of the oak and yule log (Čajkanović 1985: 241). As Lj. Radenković (1996: 205) cites "in the tradition of many Indo-European people oak has an important cult role and is considered a sacred tree. It is a symbol of stability and duration."

According to the frequency of the examinees' answers, flowering plants are the closest subcategory to the trees. Among them is a prototypical *rose*, probably because of its beauty, scent, but also because it is grown in the gardens. "Rose is, for our people as well as for others, a flower of love" (Čajkanović 1985: 208). In Serbian tradition, a rose is a scented flower which appears in the ceremonies of transition, for example when marrying, and it has a part "in the ritual, in the magic, and in the song" and it "signifies different marital initiations, and in relation to this, love relations" (Karanović 2010: 274). Rose is also Virgin Mary's flower, a symbol of soul (red heaven rose, Mary's or divine from *The Novel About The Rose*), the place of the soul or the soul itself (in the Serbian tradition), cites D. Mršević Radović (2016: 229).

Peripheral subcategories are sets of *vegetable*, without a prototype or industrial plants, with *sunflower* as an excellent representative. Still, among the examinees' answers, there are plants connected to tradition. Čajkanović cites that it is quite natural for *cabbage* to be related to many beliefs because it is one of the main foods of our people (1985: 155). We can see that in some customs bell pepper is apotropaic. It has its part in love sorcery, and in traditional medicine, it has a wide usage (Čajkanović 1985: 187-188). *Beans* have a very important part in the death cult. The connection can also be noticed because of the fact that our people mostly use it for sorcery and divination during Christmas day and Christmas. It is unavoidable meal for Christmas Eve. It is beneficial for fertility and abundance (Čajkanović 1985: 307-308). *Sunflower* also appears in certain witchcrafts during collecting crops, it is famous in love witchcraft, incantation and in the traditional medicine, too (Čajkanović 1985: 223-224).

Although the sample is very limited, still a more common conclusion can be reached: a category of *plants* is organized in subcategories, of which the dominant one is the one with the existential conceptual value (*crops* – *wheat*). There is also a *plum* – a *blue brand from Serbia*, a plant that made Serbia recognizable in the world as an area with the best sorts and yield, and also as the fourth in the world in

6 http://www.srpskosumarskoudruzenje.org.rs/pdf/hrast_kitnjak_u_srbiji.pdf

its production.⁷In the conscience of the examinees, meadow plants with healing properties as well as forest trees have a status of prototypical plants because of their prevalence, but also because of their importance in the nature and in the tradition of Serbs. The set of flowering plants is closer to the periphery. In this subcategory, the individual taste of the examinees is very distinct, although *rose* stands out by the frequency. These are possible reasons for such identification of prototypes in the context of Serbian tradition.

The frequency of appearing the same answers can be considered the organizational principle of subcategories. In other words, the more homogenous the set of units (with less elements with high frequency), the more stable a subcategory. As the number of members multiplies and the frequency of the same answers decreases, the gravity towards the periphery is more conspicuous. On the very periphery, there is a set with a significant number of different entities and a single frequency (*vegetable*). The status of a subcategory of oilseeds is specific. Two examinees of Novi Sad provenance said that *sunflower* is a typical plant, and it can certainly be – for the residents of Vojvodina, because Southern Banat, Negotinska Krajina and Northern Bačka are main regions for sunflower production.

The conducted pilot research cannot be the base for claiming that *wheat* is a prototypical plant in Serbian culture. This claim would have to be confirmed on the representative sample, because the prototype is not a specific object but the conveyor's experience, which is a synthesis of non-language factors, primarily cultural and social.

Translated by Dušan Lisica

REFERENCES

- Bandić 1991: D. Bandić, *Narodna religija Srba u 100 pojmova*, Beograd: Nolit.
- Cruse 2006: A. Cruse, *A Glossary of Semantics and Pragmatics*, Edinburgh University Press.
- Čajkanović 1985: V. Čajkanović, *Rečnik srpskih narodnih verovanja o biljkama*, Beograd: Srpska akademija nauka i umetnosti – Srpska književna zadruga.
- Dragičević 2007: R. Dragičević, *Leksikologija srpskog jezika*, Beograd: Zavod za udžbenike.
- Đorđević 1965: V. Đorđević i dr., *Pšenica*, Beograd: Združena knjiga.
- Evans 2007: V. Evans, *A Glossary of Cognitive Linguistics*, Edinburgh University Press.
- Galetić–Jelaska 2011: V. Galetić, Z. Jelaska, Tipizacija i formalna kvantifikacija prototipnosti u ovladavanju jezikom, *Lahor*, 11: 39–64.
- Karanović 2010: Z. Karanović, *Nebeska nevesta*, Biblioteka „Književnost i jezik“, knj. 35, Beograd: Društvo za srpski jezik i književnost Srbije.
- Mršević-Radović 2016: D. Mršević-Radović, Miriše kao ruža, *Teme jezikoslovne u srbistici kroz dijahroniju i sinhroniju. Zbornik u čast Ljiljani Subotić* (Ur. J. Dražić, I. Bjelaković i D. Sredojević), Novi Sad: Filozofski fakultet: 223–230.

⁷ http://www.kombeg.org.rs/aktivnosti/zadruzni_savez/Detaljnije.aspx?veza=3047

- Radenković 1996: Lj. Radenković, *Simbolika sveta u narodnoj magiji južnih Slovena*, Niš – Beograd: Prosveta – Balkanološki institut SANU.
- Radovanović 2009: M. Radovanović, *Uvod u fazi lingvistiku*, Sremski Karlovci – Novi Sad: Izdavačka knjižarnica Zorana Stojanovića.
- Renkas 2016: J. Renkas, Hrišćanska simbolika bosiljka u kontekstu teorije kulturne memorije religijskih grupa, *Gora ljiljanova (Biljni svet u tradicionalnoj kulturi Srba)*, (Ed. Z. Karanović i J. Dražić), Beograd: Udruženje folklorista Srbije – Univerzitetska biblioteka „Svetožar Marković“: 41–56.
- Rosch 1973: E. H. Rosch, Natural categories, *Cognitive Psychology*, 4: 328–350.
- Rosch 1975: E. Rosch, Cognitive representation of semantic categories, *Journal of Experimental Psychology* 104: 573–605.
- Rosch 1976: E. H. Rosch at all, Basic objects in natural categories, *Cognitive Psychology*, 8: 382–439.
- Rosch 1977: E. Rosch, *Human Categorization*, N. Warren (Ed.), *Advances in Cross-Cultural Psychology*. 1, Academic Press: 1–72
- Rosch–Lloyd 1978: E. Rosch, B. Lloyd, *Cognition and Categorization*, Hillsdale NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Savić 2016: A. Savić, Autohtone sorte voća Srbije: značaj, raznovrsnost, nasleđe, *Gora ljiljanova (Biljni svet u tradicionalnoj kulturi Srba)*, (Ed. Z. Karanović i J. Dražić), Beograd: Udruženje folklorista Srbije – Univerzitetska biblioteka „Svetožar Marković“: 185–197.
- Tabakowska 2005: E. Tabakowska, *Gramatika i predočavanje: Uvod u kognitivnu lingvistiku*, Zagreb: FF Press.
- Ungerer – Schmid 1996: F. Ungerer – HJ. Schmid, *An Introduction to Cognitive Linguistics*, London and New York: Longman.

*

<http://www.tehnologijahrane.com/knjiga/psenica>

Blagojević, Radisav i Vladimir Božić. *Tehnologija proizvodnje šljive*.

<http://agronomija.rs/2014/sljiva/>

Hrast kitnjak (Quercus petraea agg. Ehrendorfer 1967) u *Srbiji* (2007). Beograd: Šumarski fakultet Univerziteta u Beogradu – Udruženje šumarskih inženjera i tehničara Srbije (Ur. Ljubivoje Stojanović)

http://www.srpskosumarskoudruzenje.org.rs/pdf/hrast_kitnjak_u_srbiji.pdf

Гордана Р. Штасни

ПРОТОТИПИЧНЕ БИЉКЕ У СРПСКОЈ КУЛТУРИ

Резиме

У раду су примењени основни постулати теорије прототипа. У њој је централни појам категорија, која се схвата као сложена структура коју чине прототип и њени добри и лоши представници. Прототип је најрепрезентативнији члан своје категорије и на основу његових обележја нове јединице се уводе у шему по принципу сличности. Међу члановима категорије успоставља се однос заснован на фазичности или градуелности. За утврђивање прототипа користе се анкете различитог типа. У овом истраживању примењена је анкета у којој се од испитаника захтева да наведу пример прототипичног представника из категорије биљака. Фреквенција појављивања одређених примера на нивоу целокупног узорка показатељ је ентитета који се сматра прототипичним у српској култури. Пилот-истраживањем је обухваћено 72 испитаника различитог узраста, образовања и места рођења. Поред личног искуства и субјективне процене, која не искључује и естетски критеријум, те гајења одређених биљних култура типичних за одређено подручје на територији Србије, одговори испитаника могу бити подстакнути традицијом, али и значајем који се у народним веровањима придаје одређеним биљкама као носиоцима културних кодова.

Иако је узорак веома ограничен, ипак се као општији закључак може извести следеће: категорија биљака организована је у поткатеорије, од којих се као доминантна издваја она са егзистенцијалном концептуалном вредношћу (житарице – пшеница). Ту је и шљива – биљка по којој је Србија препознатљива у свету као подручје с најбољим врстама и родом, али и по производњи као четврта земља у свету. У свести испитаника ливадске биљке с лековитим својством и шумско дрвеће имају статус прототипичне биљке због распрострањености, али и њиховог значаја како у природи тако и у народној култури Срба. Скуп цветница ближи је периферији. У овој поткатеорији индивидуални укус испитаника је веома изражен, иако се по фреквенцији издваја ружа. То су могући разлози за овакву идентификацију прототипа у контексту српске националне културе.

Фреквенција појављивања истоврсних одговора представља организациони принцип поткатеорија. Наиме, што је скуп јединица хомогенији (са мање елемената који имају високу фреквенцију), то је поткатеорија стабилнија. Како се умножава број чланова и смањује фреквенција истоврсних одговора, тежња ка периферији је израженија. На самој периферији налази се скуп с већим бројем различитих ентитета и јединачном фреквенцијом (поврће).

На основу спроведеног пилот-истраживања не може се тврдити да је у српској култури прототипична биљка пшеница. Овај налаз би морао бити потврђен на репрезентативном узорку. Наиме, прототип се не своди на конкретан предмет него на говорничково искуство, које је синтеза нејезичких фактора, у првом реду културолошких и социјалних.

Радивој Ђ. Радић
 Универзитет у Београду
 Филозофски факултет
 rradic@f.bg.ac.rs

УДК: 635.32:030(495.02)

КАКО УЗГАЈАТИ АРТИЧОКУ (Из византијске пољопривредне енциклопедије X века)*

Сматра се да је басен Средоземља прапостојбина артичоке (*Cynara scolimus*), вишегодишње биљке из породице главочика. У исхрани су је користили стари Грци и Римљани. О начину на који је треба узгајати саветује анонимни састављач *Геопонике*, византијске пољопривредне енциклопедије X века. Најподесније је артичоку засадити у новембру како би у пролеће доспели њени плодови. Непознати аутор доноси и употребљиве савете како да ово поврће буде што укусније, али и начин како да буде заштићено од штеточина, пре свега мишева.

Кључне речи: Артичока, поврће, Византија, семе, *Геопоника*, цвет, узгајање, плод, мишеви.

Једна византијска загонетка гласи:

„Носим главу – ал’, без главе, зелена сам,
 на дугоме врату из земље се дижем:
 као лопта наврх фруле седим. Паз’ и ово
 оца мајке своје у утроби имам.“
 (Византијске загонетке 1986: 19, бр. 6)

Решење загонетке је артишока, односно артичока.¹ Овде је *отац* артичоке семе, а *мајка* биљка која носи изданак (Византијске загонетке 1986: 126).

У најопштијим енциклопедијама о артичоки (*Cynara scolimus*) може се прочитати да је вишегодишња биљка из породице главочика (*Compositae*), а то су биљке с цветовима смештеним у главицама. Њена стабљика је висока до два метра, а има крупне перасто–расечене листове и цевасте цветове. Листови су сребрнозелене боје, на наличју длакави, могу бити и бодљикави. Будући да су млади цветови груписани у крупне корпе (до 12 см у пречнику), а као омотач имају меснате љуске и цветиште, једу се и

* Овај рад је настао на пројекту бр. 177015 под насловом „Хришћанска култура на Балкану у средњем веку: Византијско царство, Срби и Бугари од 9. до 15. века“ који финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 У српском језику користе се речи *артичок*, *артичока*, *артишок* и *артишока* (Речник МС 1967: 100), али и *гардун* (Речник МС 1967: 468), а такође *драгушица*, *кардун*, *питома боца*, *питоми осет*, *талијански осат* (Речник САН 1959: 176), као и *артишока*, *артишок*, *артишочина*, *артишок*, *антричок*, *антришок*, *вртишок*, *ратишока*, *артичоха* (Skok 1971: 64; Лома 2003: 217).

пре него што процветају. Понекад се и дебели корен артичоке, у бареном и конзервираном облику, као укусно поврће употребљава за храну. Сушени листови и делови стабљике користе се за израду чаја који се користи у медицини за поспешивање излучивања жучи. У њеним цветовима налази се 86,5% воде, 2,5% азотних материја, 1% шећера, 2% декстрина, 1,3% целулозе и 1,3% пепела. Сматра се да је прапостојбина артичоке простор Средоземља и да су Римљани од Грка преузели традицију њеног узгајања (Вавилов 1950²: 147; Kostrenčić–Krlježa 1955: 243; Safra–Goulka 1997¹⁵: 604; Stevanović–Janković 2001: 109, 247, 306, 385, 412, 416, 418, 423, 438).

Артичока (грчки *kinara*, *agkinara*) среће се у делима античких грчких писаца као што су, на пример, Диоскорид или Гален (Sophocles 1914: 664; Bailly 1950: 1092; Kriaras 1969: 43–44), а у свој вокабулар преузимају је и византијски људи од пера. На нарочит начин ова биљка се помиње у једном занимљивом писаном споменику X столећа. У питању је раздобље једне од византијских ренесанси, тзв. „Македонске ренесансе“, која је везана за истоимену владарску династију, пре свега за чувеног цара-писца Константина VII Порфирогенита (913–959) и његове сараднике. Хронолошки посматрано, она је обухватала другу половину IX, X и почетак XI столећа. Међутим, временом је термин „Македонска ренесанса“ у византологији замењен подеснијим термином – „енциклопедизам“ (Lemerle 1971: 288–292). Неки истраживачи иду и корак даље, па истичу да би за ову епоху византијске повеснице уместо „доба енциклопедизма“ прикладнији био „доба компилације“ (Mango 2004: 239).

Константин VII Порфирогенит је предузео низ библиографских подухвата којима се може приписати помањкање оригиналности, али не и племенито старање да се енциклопедијски уобличи знања из појединих наука. Осим историјских списа (*Књига о церемонијама*, *Спис о народима* и *Спис о темама*), који су по садржају углавном антикварни, ту су и списи мешовитог карактера: *Геопоника*, збирка касноантичких текстова о пољопривреди, *Хипиатрика*, компилација ветеринарских знања (McCabe 2007: 1–301), а изгледа да је цар-писац наручио једну медицинску и још једну зоолошку енциклопедију (Mango 2004: 239–240). Штавише, Константинова учењачка страст за систематизацијом прелила се и у подручје хришћанске религије, а исход таквог прегнућа је опширан хагиографски календар, познат као *Синаксарион*, састављен од биографија светаца који се славе сваки дан (Synaxarium 1902: Mango 2004: 240).

Јединствен извор који садржи подробна и систематски сређена знања о процесима пољопривредне производње у Византијском царству је спис *Геопоника* (Peri georgias eklogai) /Geoponica 1895: 1 sq./.² У овом спису, који се састоји из двадесет поглавља, сакупљени су савети практичног

2 Корекције и додаци овом издању налазе се у Fehrle 1920: 1 sq.; Fehrle 1920a; Wilson 1939: 10–11. Такође в. Hunger 1978: 273–275.

карактера неопходни за вођење сеоског домаћинства као што су, на пример, подаци о усевама, поврћу, воћу, виноградима, а такође и о живини, псима, коњима, камилама, магарцима, пчелама, ситној и крупној рогатој стоци, дивљачи, рибама, опасним и отровним инсектима и гмизавцима (Култура Византии 1989: 571). Дакле, реч је о колекцији исписа о пољопривреди која је, нимало случајно, посвећена византијском василевсу Константину VII Порфирогениту, истинском покретачу енциклопедијске делатности тзв. „Македонске ренесансе“ (Липшиц 1960: 37 сл.). Штавише, цар-писац, за кога се у уводу *Геопонике*, не без претеривања, хвалоспевно (па и удворички!) каже да је многим својим подвизима, подухватима, победама и осталим достигнућима превазишао имењака Константина I Великог (324–337) / *Geoponica* 1895: 1/, имао је удела у припремању и овог енциклопедијског дела (Koutava–Delivoria 2002: 365–380). Сматра се да је *Геопоника* састављена између 944. и 959. године (Kazhdan 1991: 834).

У рукописним фондовима сачувано је више од педесет хирографа које садрже текст пољопривредне енциклопедије што убедљиво казује о њеној популарности у Византији (Липшиц 1960: 37 сл.). Најстарији од сачуваних рукописа су из XI века. Ту су два фирентинска рукописа (Laug., IX, 32, 28), један венецијански (Marc., 524) и један који је 1939. године набављен у Британском музеју у Лондону (Egerton, 3154) /Липшиц 1960: 5; Kazhdan 1991: 834/. Да је ова пољопривредна хрестоматија прешла границе Византијског царства доказује и постојање сиријске и арапске верзије било саме енциклопедије или зборника који су ушли у њен састав (Липшиц 1960: 5–6; Kazhdan 1991 : 834). Бургундио из Пизе, учени правник и дипломата XII stoleћа (Strayer 1982 : 423–424; Buhvald– Holveg–Princ 2003: 59), са грчког на латински 1157. године делимично је превео пољопривредну енциклопедију, заправо њен део који се односи на виноградарство (Липшиц 1960: 7; Kazhdan 1991 : 834).

Све ове верзије, састављене на неколико језика, привукле су велику пажњу истраживача који су их у више наврата издавали. Сам грчки текст енциклопедије први пут је публикован 1539. године, а у XVI веку појавили су се и преводи на француски и италијански језик. Касније је било три издања грчког текста енциклопедије, у Кембриџу 1704, у Лајпцигу 1781. и, најзад, поново у Лајпцигу 1895. године (Липшиц 1960: 8), при чему се последње највише и користи у византологији (*Geoponica* 1895: 1–529).

Као и сва енциклопедијска дела, настала у кругу интелектуалаца и сарадника цара Константина VII Порфирогенита, и *Геопоника* је спис компилативног карактера, па је стога и изазвала доста научне полемике у византологији.³ Изречена научна мишљења се крећу у широком луку од оцене да спис има извесне оригиналне елементе, до потпуног негирања његове самосвојности и свођења на просту компилацију која у

3 Још у XIX веку је о изворима и ауторству овога списка расправљао Gemoll 1884.

себи садржи делове ранијих сличних зборника (Kazhdan 1991: 834). Како било, пољопривредна енциклопедија из X века на особен начин сабира и региструје све оно што се тада знало о тој дисциплини и као таква јединствен је извор за оновремену агрокултуру Византијског царства.

У 39. одељку XII поглавља *Геопоники* сакупљени су савети о узгајању артичоке. На самом почетку се каже да ову биљку (*kinaras*) треба садити у новембру, а уколико се тада посади она ће плодове дати у пролеће (Geoponica 1895: 382, 13–14). Уколико се, пак, артичоке посаде у пролеће, наставља своје казивање састављач *Геопоники*, оне ће једва дати плод следеће године, док ће саме биљке бити кржљаве, а плодови ситни (Geoponica 1895: 382, 14–17).

У даљем тексту саветује се да се узму изданци којима су обрасле крупне стабљике артичоке, да се затим оштрим ножем изваде из земље, пошто је та земља претходно раскопана у облику круга. Заједно са изданицима требало би узети и неки део корена биљке (Geoponica 1895: 382, 17–20).

Аутор енциклопедије потом саветује да се тако извађени изданци посаде на обрађеној земљи и поспу старим стајским ђубривом. У току лета, додаје он, потребно их је непрекидно заливати. Како би артичоке биле што миришљавије, препоручује се да се њихово семе три дана држи потопљено у сок руже или љиљана, ловора или неке друге миомирисне биљке и тек онда посади. Ова биљка ће израсти без бодљика ако се оштри врхови њеног семена иступе о камен (Geoponica 1895: 382, 20 – 383, 7).

Састављач *Геопоники* наглашава како неки тврде да у зависности од тога у које доба се посади артичока такве ће она плодове и донети. Истовремено, то значи да је плодове ове биљке могуће имати током целе године. Потом следи још један савет о томе како се може утицати на укус артичоке. Плодовима ове биљке може се придодати укус ловора, уколико се најпре узме ловоров плод, односно бобица ловора, онда се она пробуши и у ту рупицу стави семе артичоке и тако посади (Geoponica 1895: 383, 7–13).

Осим већ наведеног савета о томе како избећи да артичока израсте без бодљика, који подразумева да се пре засађивања оштри врхови њеног семена иступе о камен (Geoponica 1895: 383, 6–7), постоји још једно упутство. Артичоке ће такође израсти без бодљика ако се узме корен лоџике, једне врсте салате (*Lactuca sativa*), са њега ољушти кожица и она ситно исече. Потом се семе артичоке стави, односно сакрије у исецкану масу лоџике и тек тако га треба посадити (Geoponica 1895: 383, 13–17).

У спису *Геопоника* сачувани су и драгоцени савети како би артичоку требало сачувати од штеточина. Јер, добро је познато, мишеви радо једу ову биљку и чак су спремни да за такву прилику дођу издалека. Приступ им се може спречити, саветује аутор пољопривредне енциклопедије, тако што се корен биљке претходно обмота вуном или се око њега стави свињско ђубре или пепео смокве. За мишеве су то толико одбојни мириси да их једноставно приморавају да одустану (Geoponica 1895: 383, 17–21).

И, на самом крају, анонимни аутор пољопривредне енциклопедије X столећа доноси још један употребљив савет намењен узгајивачима артичоке. Да би плодови биљке били слађи, потребно је да се њено семе претходно намочи у млеко са медом и тек онда, пошто се просуши, посади у земљу (Geoponica 1895: стр. 383, 21–23).

Пољопривредна енциклопедија *Геопоника* имала је велики утицај не само на своје савременике из X века, него и на потоње нараштаје житеља Византијског царства. Њени подаци јасно и недвосмислено сведоче о томе да су Византинци добро познавали античку агрикултуру и умели да њена достигнућа примене у пракси (Weiss 1977: 559). Шире гледано, и на примеру пољопривреде очигледна је једна важна одлика византијске цивилизације: она је преузела и усвојила постојећа знања, али није учинила много да унапреди теоретску мисао. Византинци су били вешти у изналажењу начина да се дотадашња знања продубе и усаврши практична страна, односно у овом случају, побољша систем вођења сеоског газдинства (Култура Византии 1989: 321). Отуда су у пољопривредној енциклопедији *Геопоника* нашле своје место и поједине новине које је у међувремену донела пракса (Радић 2015: 203–204).

Иначе, реч артичока је арапског порекла, а у Приморје је продрла преко венецијанизма *artichioco*, што објашњава и велики број варијанти тамошњих облика и значења. Као назив биљке код јужних Словена потврђена је тек од 17. века у Белостенчевом речнику (1740). Велимир Михајловић (1972–1974) у својој Грађи за речник страних речи у предвуковском периоду потврђује две варијанте тек крајем 18. и почетком 19. века: *артишок* – 1794. и *артичоха* – 1814. године. Ове две предвуковске потврде (са *-и-*) у српски језик дошле су преко немачког *Artischoke* (Лома 2003: 217). Ово је потврда о гајењу артичоке на нашим просторима у поменуто време, мада нема података о њеним значењима функцијама у традиционалној култури Срба. Будући да је артичока превасходно медитеранска биљка, она у континенталним просторима Балкана до данас није постала омиљено поврће. Ретко се налази по нашим тржницама, мада се све више популаризује због промовисања здравље исхране, а позната су и њена лековита својства.

А како артичоке спадају у веома лаку здраву храну, у једном рецепту за припремање артичоке из српског народног куvara може се прочитати и следеће: „Прво их треба очистити и опрати, а затим скувати. То се врши на тај начин што се артишокама одсеку врхови листића, а доњи део мало засече, попрскају лимуном и затим скувају у сланој води. Артишока је скувана када листићи могу лако да се одвоје од главице. Од куване артишоке могу да се направе разна јела: артишока преливена маслом и лимуном, артишока преливена киселом павлаком, артишока надевена белим луком и туцаном земичком, као и салата од артишока“ (Марковић 1964: 59).

ЛИТЕРАТУРА

- Вавилов 1950²: *Большая советская энциклопедия*, главный редактор С. И. Вавилов, т. III: Москва.
- Византијске загонетке 1986: Ч. Миловановић, *BYZANTINA AINIGMATA, Византијске загонетке*, Балканске народне умотворине књ. 6, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Култура Византии 1989. *Култура Византии*, II (Вторая половина VII–XII в.), Москва: Наука. Академия Наук СССР.
- Липшиц 1960: Е. Е. Липшиц, *Геопоники: византийская сельскохозяйственная энциклопедия*, введение, перевод с греческого и комментарий Е. Е. Липшиц, Москва – Ленинград: Академия Наук СССР.
- Лома 2003: А. Лома, *Етимолошки речник српског језика*, св. 1: А, уред. А. Лома, Београд: Институт за српски језик Српске академије наука и уметности, Етимолошки одсек.
- Марковић 1964: С. П. Марковић, *Велики народни кувар*: Београд: Народна књига.
- Михаловић 1972–1974: В. Михајловић, *Грађа за српски речник страних речи у предвуковском периоду I–II*, Нови Сад: Институт за лингвистику.
- Радић 2015: Р. Радић, *Друго лице Византије. Неколико споредних тема*, Београд: Еволута.
- Речник МС 1967. *Речник српскохрватског књижевног језика*, књ. I (А – Е), Нови Сад – Загреб (фототипско издање 1982): Матица српска – Матица хрватска,
- Речник САН 1959. Српска академија наука, *Речник српскохрватског књижевног и народног језика*, књ. 1 (А – Богољуб), Београд: Институт за српскохрватски језик.
- *
- Bailly 1950: A. Bailly, *Dictionnaire grec français*, rédigé avec le concours de E. Egger, éd. L. Séchan et P. Chantraine, Paris: Librairie Hachette.
- Buhvald–Holveg–Princ 2003: V. Buhvald, A. Holveg, O. Princ, *Leksikon pisaca, filozofa, teologa antike (grčki, latinski i vizantijski autori): Tuskulum leksikon*, Beograd: Dereta.
- Fehrle 1920: E. Fehrle, *Richtlinien zur Textgestaltung der griechischen Geoponica*, von E. Fehrle, Sb. Heidelb. Ak. Wiss., phil.-hist. Kl., Heidelberg.
- Fehrle 1920a: E. Fehrle, *Studien zu den griechischen Geoponiken*, Leipzig – Berlin.
- Gemoll 1884: W. Gemoll, *Untersuchungen über die Quellen, der Verfasser und die Abfassungszeit der Geoponica*: Berlin.
- Geoponica 1895: *Geoponica sive Cassiani Bassi De Re Rustica Eclogae*, rec. H. Beckh, Leipzig: In aedibus B. G. Teubneri.
- Hunger 1978: H. Hunger, *Die hochsprachliche profane Literatur der Byzantiner*, II, München.
- Kazhdan 1991. *The Oxford Dictionary of Byzantium*, ed. A. P. Kazhdan, II, New York – Oxford: Oxford University Press.
- Kostrenčić–Krlježa 1955. *Enciklopedija Leksikografskog zavoda*, I, red. M. Kostrenčić – M. Krlježa, Zagreb: Leksikografski zavod FNRJ.
- Koutava-Delivoria 2002: B. Koutava-Delivoria, *La contribution de Constantin Porphyrogénète à la composition des Geoponica*, Byzantion, 72: 365–380.
- Kriaras 1969: Em. Kriaras, *Lexiko tis mesaionikis ellenikis dimodous grammateias, 1100–1669*, tom. I, Thessaloniki.

- Lemerle 1971: P. Lemerle, *Le premier humanisme byzantin*, Paris.
- Mango 2004: *Oksfordska istorija Vizantije*, prir. S. Mango, prev. M. Miloradović i P. J. Marković, Beograd: Dereta.
- McCabe 2007: A. McCabe, *A Byzantine Encyclopaedia of Horse Medicine. The Sources, Compilation, and Transmission of the "Hippiatrica"*, Oxford: Oxford University Press.
- Safra–Goulka 1997¹⁵: *The New Encyclopaedia Britannica*, vol. 1, Micropaedia. Ready Reference, ed. J. E. Safra, J. E. Goulka, Chicago/ Auckland/ London/ Madrid/ Manila/ Paris/ Rome/ Seoul/ Sydney/ Tokyo/ Toronto.
- Skok 1971: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskog jezika*, knj. I (A – J), Zagreb: Jugoslavenska akademija znanosti i umjetnosti.
- Sophocles 1914: E. A. Sophocles, *Greek Lexicon of the Roman and Byzantine Periods (From B. C. 146 to A. D. 1100)*, Cambridge Mass. – London – Oxford: Harvard University Press.
- Stevanović–Janković 2001: B. M. Stevanović, M. M. Janković, *Ekologija biljaka sa Osnovama fiziološke ekologije biljaka*, Beograd: NNK International.
- Strayer 1982: *Dictionary of the Middle Ages*, ed. J. R. Strayer, I, New York.
- Synaxarium 1902: *Synaxarium ecclesiae Constantinopolitanae. Propylaeum ad AASS Novembris*, ed. Delehaye, Bruxelles.
- Weiss 1977: G. Weiss, *Antike und Byzanz. Die Kontinuität der Gesellschaftsstruktur*, *Historische Zeitschrift* 224, 1977: 529–560.
- Wilson 1939: A. D. Wilson, *A Greek Treatise on agriculture*, *The British Museum Quarterly*, 13: 10–11.

Radivoj Đ. Radić

HOW TO GROW ARTICHOKE (from the Byzantine Agricultural Encyclopedia from the 10th century)

Summary

It is considered that the artichoke (*Cynara scolimus*), several-year plant from the Composite family (*Compositae*) originated from the Mediterranean basin. Its stem usually grows to the height of up to two meters, and it features deeply toothed woolly leaves and tube-like flowers. The leaves are silver-green in colour, and pilose at the back, can be even thorny. Since the young flowers are grouped in large baskets (up to 12cm in diameter), and have succulent shells and receptacle as their layers, they are consumed even before they bloom. The artichoke was part of the regular diet of the Ancient Greeks and Romans.

Artichoke (Greek *kinara*, *agkinara*) was mentioned in the works of the Ancient Greek authors such as, for example, Dioscorides or Galen, and it also became part of the vocabulary of the prominent Byzantine men of letters. This plant was particularly mentioned in a rather interesting written document from the 10th century. It is *Geoponica* (*Peri georgias eklogai*), the Byzantine agricultural encyclopedia from the 10th century. This text, consisting of twenty chapters, contains practical advice necessary for running a farmer household such as, for example, information about the crops, vegetables, fruits, vineyards, as well as poultry, dogs, horses, camels, donkeys, bees, small and big horny cattle, game, fish, dangerous and poisonous insects and reptiles. It is believed that *Geoponica* was created between 944 and 959.

Article 39 of the 12th Chapter of *Geoponica* contains advice on growing the artichoke. At the very beginning it is said that this plant (*kinaras*) should be planted in November, and if planted then, it will bring fruit in the spring. Further on, it provides advice as how to prepare the seed for planting, the ways how to make the artichoke fruits taste sweeter, how to avoid thorns in the artichoke stem, when to water it, what type of fertilizer to use to stimulate its growth, and, at the very end, how to protect it from vermin, mice first and foremost.

The Agricultural Encyclopedia *Geoponica* had a huge impact not only on its contemporaries from the 10th century, but also on the ascendant generations of the Byzantine Empire. The information contained in it clearly and unequivocally testifies that the Byzantines were rather familiar with the ancient agriculture and knew how to apply its achievements in practice. Generally speaking, the example of agriculture shows one obvious and important feature of the Byzantine civilisation: it adopted the existing knowledge, but did very little to further develop the theoretical thought. The Byzantines were very skillful in finding ways to deepen the existing knowledge and perfect its practical application, that is, in this case, improve the system of running a farmer household. Therefore the Agricultural Encyclopedia *Geoponica* contained some novelties that the practical application had brought about.

Снежана М. Божанић
 Унивезитет у Новом Саду
 Филозофски факултет
 snezana.bozanic@uns.ff.ac.rs

УДК: 633.171(497.11)“13/14”

О ГАЈЕЊУ ПРОСА У СРБИЈИ XIV–XV ВЕКА

Јелисије, просо сије,
 Иде Виде да обиде,
 Што је никло, да је дикло,
 А што није, нек не ниче

У овом раду говори се о просу које је према писаним сведочанствима из средњег века било основна храна у Србији и међу јужним Словенима тога времена. Од њега се месио хлеб или кувала каша, а било је важно и ритуално јело. О просу као главној храни Јужних Словена сведоче византијски писци. А и из манастирских даровница дознаје се да се просо гајило на поседима манастира Светог Стефана у Бањској, влателинству манастира Дечани и селима цркве Светог Николе у Врању, у XIV веку. За тему рада, од велике важности су турски дефтери, из времена непосредно након заузимања српских земаља. Они бележе затечено стање у српским земљама по њиховом освајању, те представљају индиректно сведочанство о привредним приликама из времена Деспотовине и гајењу проса.

Кључне речи: просо, средњи век, Србија, дефтери, повеље.

Реч просо је прасловенска (Лома 1998: 65–66)¹, што значи да је ова култура била позната још у словенској постојбини. Вук Ст. Карацић назив просо објашњава уз помоћ израза – *проја*, *проа*, *проха* (Карацић 1898³: 620, 630). А и Александар Лома сматра да је реч проја „изворно гласила проха“, односно да у је вези „са речју просо“ (Лома 1996: 63). Исти аутор именицу проја повезује с глаголом *про–сејати*, те констатује да је њено изворно значење „усев“ (Лома 1990: 93–94), што такође указује на прастару употребу проса. О томе да су га Словени гајили одавно сведочи и древни начин његовог млађења – босим ногамама, који је дуго практикован у Белорусији (према Карановић 2010: 134).

Просо и јесте једна од најстаријих гајених житарица, „старија је можда и од пшенице“ (Наумовић–Наумовић 1942: 3). Сматра се да је „претеча свих жита“ Још од неолита употребљавало се за прехрану људи (Жежель–Демин 2008: 8). Гајено је на простору Кине и Средње Азије пре 5 000 година. Будући да је просо имало важну улогу у исхрани Словена, ова житарица је пре пшенице била симбол ситости и придавала јој се

1 На латинском језику то је – *millium* (–ii, n.), француски – *le millet*; немачки – *Hirse*, грчки – *μελίνη* (Skok 1973: 51–52; Divković 1980³: 650; Будимир–Црепајац 1991: 373).

плодоносна способност, па је као култно јело цењена просена каша.² На некадашњу високу ритуалну функцију ове културе упућује и просо које нађено у темељима српских средњовековних градова³, које је представљало жртву у храни за подизање грађевина. А сматрало се и да је јак апотропајон⁴, што такође упућује на његову употребу од давнина. Просо се користило и за добијање врсте алкохолног пића сличног пиву.

Просо припада породици – *Poaceae* (*Gramineae*), род – *Panicum*. Најпознатији су обично просо (*Panicum miliaceum*) и италијанско просо (*Panicum miliaceum*) (Jevtić 1986: 274; Dražić-Milivojevi-Jelinčić 2000: 121).

*

Антички писци (римски и грчки), у својим текстовима, доносе податке о распрострањености и употреби проса, у старом веку.

Квин Хорације Флак (65–8. ст. е.) у „Satire II 8” пева о гозби коју је приредио богаташ Насидијан (Хорације, према Pakiž 2002: 117–118). Римска трпеза била је препуна најразличитијих специјалитета. Између осталог, служени су и батаци од ждрала, посути „просом“:

Za tobom sluge

Doneše ogromni oval i ždralovske batake, krasno

Sečene na njem i obilno posute solju i prosom.

(Хорације, према Pakiž 2002: 122)

Марко Теренције Варон (Marcus Terentius Varro Reatinus, 116 – 27. ст. е.) у делу „О пољопривреди“ пише о исхрани паунова, фазана, нумидијских птица, јаребица и тетреба (према Симоновић 2016: 1433). За њих се правила посебна врста хлеба „од скуваног самлевеног пасуља, јечма, проса, ланеног семена и брашна од јечменог семена“ (према Симоновић 2016: 1433–1434).⁵

Из Херодотове *Историје* дознаје се да су Скити, народ који је живео у јужним пределима источне Европе, између Дунава, Каспијског језера, Црног мора, око Јаксатра и Окса, сејали и јели „пшеницу, црни лук, бели лук, сочиво и ситну проју (просо)“ (Херодот 1966: књ. IV, 17, стр. 258). Становници Индије, према истом аутору, хранили су се искључиво биљкама. Код њих је

2 У вези је са свадбеним и божићним ритуалима, односно с култом мртвих и култом плодности, просом су посипали положајника, хранили кокошке на Божић. А о новогодишњем обреду *млаћења*, деца и отац би водили дијалог, у којем су она на питање оца: „Шта млатите?“, одговарала, ређајући културе: „Просо“, „Кукуруз“ и т.д., што је требало да обезбеди висок принос и упућује на некадашњу ритуалну позицију проса (према Карановић 2010: 134).

3 Нађено је у Сврљигу, Соколу, код старог града Козника, на Копаонику; на брду више Прилепа у остацима двора Краљевића Марка (Чајкановић 4, 1994: 167 и према Карановић 2010: 135).

4 Просом се штитило од вештица и вампира, на Бадњи дан и Божић се посипало просом и говорило: *Кад чинилице ово просо покупили, онда да нам узму к'смет* (Чајкановић 4, 1994: 167; такође Карановић 2010: 134).

5 Овај одељак из Вароновог дела је уврштен у Византијску енциклопедију о пољопривреди – Геопоника. (Cato–Varro 1934: књ. 14, глава 19).

расла „нека махунаста биљка, по величини слична просу, која сама расте из земље и њу скупљају, па је заједно са махуном кувају и једу“ (Херодот 1966: књ. III, 100, 227). Према писцу из Халикарнаса, „рибе селице“ на територији Египта, за време размножавања избацивале су икру „која је велика као зрно од проса“ (Херодот 1966: књ. II, 93, стр. 139), што поменом назива сведочи да је просо било у употреби и на простору Египта.

Плиније Старији и Полибије такође пишу о просу (Pliny 1938–1963: XVIII, 24, 100; Polybii 1889–1905: II, 15, 120). Тако се може закључити да је просо, у античко доба било распрострањено на територији од Црног мора до Атлантика.

*

О просу, као главној храни Јужних Словена, сведоче византијски писци. Филозоф и ретор, Приск (415–472), који је 448. године као члан посланства које је образовао византијски цар Теодосије II (408–450) путовао од Цариграда до престонице Хуна, извештава да су им Словени по селима спремали храну, „место жита просо, место вина медос (медовину), како се тамо зове“ (Приск 1955: вест бр. 6, стр. 15). А слуге у њиховој пратњи носиле су „са собом просо и пиће које се добија од јечма“ (Приск 1955: вест бр. 6, стр. 15).

Након смрти цара Маврикија (582–602), почетком VII века, Псеудо–Маврикије је саставио приручник „Стратегикон“. Обавештен је да код Словена и Анта има у обиљу „свакојакних животиња и у камаре спремљених пољских производа, нарочито проса и хељде“ (Псеудо–Маврикије 1955: 131). На основу податка Псеудо–Маврикија, Фрањо Баришић и Бариша Крекић индиректно закључују да је крајем VI века производња „пшенице, јечма и ражи“ знатно слабије била развијена у односу на просо (Псеудо–Маврикије 1955: 131–132, нап. 7).

У делу „Тактика“, византијски цар и писац Лав VI (866–912), доноси вести о животу Словена. Они су за јело „најчешће употребљавали просо, лако живећи о мало хране“ (Лав VI 1955: вест бр. 4, стр. 261).

Арапски географ, Ибрахим Ибн Јакуб пише средином десетог века да Словени највише сеју просо (према Вестбергъ 1903: 50; Rapoport 1929: 339).

Изнети подаци, упућују на континуитет у гајењу и употреби проса као животне намирнице код Словена, током раног средњег века.

*

Благодарећи подацима из Архива у Дубровнику и Котору може се стећи и слика о гајењу проса (сетви, жетви, вршидби и употреби проса у исхрани средњовековног човека) на простору Балкана у средњем веку.

Просо је, како је познато, јари усев. Поред обичног и италијанског проса, у пролеће су се, како ти подаци говоре, сејали овас, јара пшеница, јари јечам и сирак. На Приморју – Дубровник, Пељешац, Сланско

приморје, Требиње, Жупа и Конавли, сетва проса је, како казују поменути извори, трајала од краја фебруара до почетка априла (Благојевић 2004б²: 94). Забележени су случајеви сетве у мају и током јуна – италијанско просо (Благојевић 2004б²: 94, нап. 141, нап. 142). У унутрашњости Балканског полуострва, због оштрије зиме, сетва ове културе обављала се нешто касније, од почетка марта до краја маја (Благојевић 2004б²: 94). А у народу постоје изрази који се везују за време погодно за сејање проса нешто касније, мада не после светог Јелисија (Алисије, Лиса, 14/27 јуна). Тада се говорило: „Алисеј, просо сеје, а у вези с тим се о Видовдану певало: Јелисије, просо сије,/ Иде Виде да обиде:/ Што је никло, да је дикло/ А што није, нек не ниче“ (Чајкановић 4, 1994: 168), што упућује на могућност сејања проса у континенталним деловима јужнословенских простора нешто касније од времена које се помиње у дубровачким изворима.

Просо је на простору Приморја за жетву доспевало од друге половине јула и у августу (Благојевић 2004б²: 99). Због касне сетве, регистрован је и случај жетве проса у септембру, на Мљету (Благојевић 2004б²: 99, нап. 161). А и у континенталним деловима, жетва је била касније десетак дана у односу на крајеве са медитеранском климом (Благојевић 2004б²: 99, нап. 162), о чему такође сведоче дубровачки извори који потврђују употребу ове културе у средњем веку.

За жетву проса (и уопште житарица) некада је коришћен срп; на гумну се, затим, семе истресало из класја, односно обављала се вршидба. А извори упућују и на то да се, у средњем веку, велика пажња придавала чистоћи житарица (Благојевић 2004б²: 101–102).

О коришћењу проса у исхрани сведочи запис „при дну“ *Тројеванђеља* из XIII века „на пергаменту у 4-ни српске редакције“: „О колика ми је тужица! Проса немамо а за пшеницу не говору“ (Дучић 1889: 123). Није познат аутор „тужице“ гладног средњовековног човека из Србије (Радојичић 1955: 97). Ђорђе Сп. Радојичић констатује да се не може одредити „приближно време кад је тужица писана и крај у коме је њен писац живео“ (Радојичић 1955: 97).

На основу свега наведеног, може се рећи да је просо било основна храна средњовековног човека (Благојевић 2004б²: 101–102; Мишић 1999: 591; Medović 2008: 158), важно обредно јело, а сматрало се да је јак апотропајон, вероватно од давнина, без обзира на то што етнографски записи о овоме нису старији од 19. века (Чајкановић 4, 1994 167–168), пошто се они обично тичу прастарих обичаја.

*

Сачуване манастирске даровнице из XIV века најбоље сведоче о простору на којем се гајило просо у средњовековној Србији. Поред детаљног навођења међа и међника дарованих прилога, оне често садрже и два закона – закон људима црквеним и закон Власима. Из њих се види које категорије

становништва су биле ангажоване у послу око гајења проса и на који начин су те обавезе биле одмерене.

Када је обновио манастир Светог Стефана у Бањској, краљ Стефан Урош II Милутин приступио је формирању једног од највећих властелинстава у средњовековној Србији. Том приликом, како исраживања показују, даровао му је преко седамдесет села и заселака и девет влашких катуна, који су се налазили у Расу, Ситници, Хвосну, Плаву, Будимљи, Зети и на реци Сави (Шкриванић 1956: 177–199). Светостефанска хрисовуља, која је издата после 8. фебруара 1314. године, а пре 12. марта 1316. године, даље говори о томе да су на властелинству Бањске меропси⁶ морали да ору „озиме ралије⁷, а јаре два мати, а проса три мати“⁸ (Новаковић 1912: № XVI, 625 (XLIII); Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 125, 45b, стр. 464). Дакле, меропси су имали обавезу да обраде површину под просом чија величина је износила 2 817, 54 m² (Божанић 2006: 145).⁹ На истом властелинству, сокалници¹⁰ су орали „озиме ралије два мата, а јаре мат, а проса – два мата“ (Новаковић 1912: № XVI, 625 (XLIII); Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: № 125, 45b, стр. 464). Деоница земљишта коју су они морали да обраде била је за три мата мања од меропашке (Благојевић 2004а: 211), што говори о њиховом бољем социјалном положају. Сокалници су, на властелинству Бањске, обрађивали површину под просом од 1 878, 38 m² (Божанић 2006: 148). То је подразумевало све радове, од орања земљишта до складиштења проса.

Милутинов син, краљ Стефан Урош III Дечански, подигао је манастир Дечане и формирао велико властелинство.¹¹ Дечански поседи су се налазили у Затрнавској жупи, Хвосну, Реци, Алтину, Подрими, Паткову, Плаву, Дреници, Зети и код Злоречице, притоке Лима (Ивановић 1952–1953: 173–226; Божанић 2013: 124). На овом властелинству зависно становништво је сејало просо, као и пшеницу и овас, те обрађивало винограде. Према Дечанским хрисовуљама, меропси су били дужни да обраде „шест мати пшенице, две овса, две проса, две винограда“ (Ивић–Грковић 1976: ДХ I (300), ДХ I (300), ДХ III (2795–2796)). Сокалничка обавеза била је мања и износила је „мат пшенице, мат проса, мат овса и мат винограда“ (Ивић–Грковић 1976: ДХ I (303), ДХ II (61), ДХ III (2800–2801)). На овом властелинству меропси су били дужни да обраде површину под просом од 1 878, 38 m² а сокалници од 939, 18 m² (Божанић 2006: 145, 148).

6 Меропси су најбројнија категорија зависног становништва у средњовековној Србији (Благојевић 1999: 396–397). Били су оптерећени највећим бројем обавеза – према владару, цркви и феудалном господару. Бавили су се земљорадњом и живели на селу.

7 „Ралије“ представљају „посао или рад који се обавља ралом“ (Благојевић 2004²б: 44).

8 Један „мат“ је површина у износу од 939, 18 m² (Ћирковић 1974: 62).

9 На поменутој деоници земљишта, били су у обавези да обаве све неопходне послове, од орања, преко сетве, жетве до испоруке проса (Благојевић 2004а: 205).

10 Ова категорија феудалних подложника била је у бољем положају од меропаша (Бубало 1999: 680–682).

11 Узори су му били црква Св. Богородице Студеничке и црква Св. Стефана у Бањској.

Српски краљ Стефан Урош IV Душан даровао је Хиландару, у периоду између 1343. и 1345. године, цркву Св. Николе у Врању (Марјановић–Душанић 2005: 69–85). Приложена су села Доње Врање, Горње Врање, Собина и влашки катун Псодерци. Територијално, налазили су се у долини Собинске реке и Јужне Мораве (Томовић 1993–1994: 45–58). Према „закону црквеним људима“ меропси су имали обавезу да у јесен посеју „сто кабла пшенице“¹² а у „пролећној сетви – сто кабала овса и проса“ (Новаковић 1912: 414 (VI)). Дакле, у пролећној сетви сејали су 50 кабала овса и 50 кабала проса (Благојевић 2004²⁶: 159).

Све ово указује на распрострањено гајење и коришћење проса у средњовековној Србији пре турске експанзије.

*

Турски дефтери, из времена непосредно након освајања српских земаља, такође дају значајане податке за проучавање привреде, демографије и историјске географије. Нова власт је вршила детаљне пописе становништва, насељених места и фискалних обавеза становништва према држави. У њима је забележено затечено стање у српским земљама по њиховом освајању, те директно сведоче о привредним приликама из времена Деспотовине.

За анализу, хронолошки, најпре се намеће „Детаљни попис области Бранковића из 1455. године“, односно „Дефтер за Вукову област / Defter-i Vilayet-i Vlk“ (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: XI, XIV). Попис је извршен непосредно после заузимања и успостављања власти Турака у некадашњој области Бранковића.¹³ Њиме је руководио Алија, син Хаци Јакуба. А попис је завршен 17–26. јуна 1455. године (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: XIII).

Дефтером је обухваћено 646 села. Некадашња територија Вука Бранковића, према попису из 1455. године, обухватала је седам нахија (Трговиште, Клопотник, Долци, Морава, Вучитрн, Тополница, Лаб) и један вилајет – Приштина. „Дефтер за Вукову област“ садржи прецизне натуралне и новчане износе пореза које су становници, на основу законских прописа, били обавезни да плаћају спахијама. Порез је узиман и од проса, што директно сведочи да се оно гајило на овој територији и пре турског освајања.

Свеликом вероватноћом може се говорити о континуираној производњи проса на овој територији. Као што је већ истакнуто у тексту, на простору властелинства Св. Стефана у Бањској, зависно становништво је имало

12 Кабао је шупља мера за житарице (Благојевић 2001: 26). Било их је више врста. Најзаступљенији, на простору средњовековне Србије је „царски кабао“ који је преузет из Византије и износи 17, 08 литара тј. 12, 8 кг (Благојевић 2001: 27–33).

13 Турци су 1. јуна 1455. године заузели Ново Брдо, а убрзо и читав југозападни део Србије (Призрен, Призренац, Липљан, Бихор, Запланину, Плану, Брвеник).

обавезу да гаји просо. Нека од села која су регистрована у Светостефанској хрисовуљи обухваћена су пописом из 1455. године и у њима је забележено давање од проса. Бањско село С(в)ибовац се помиње у међама села Стрелац (Јагић 1890: 9–10; Божанић 2006: 102–105). Према дефтеру, то је С(в)ибовац, село које давало порез од проса „20 лукна“ (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 222; Божанић 2006: 248–249). Југозападно од С(в)ибовца, налази се Чикаготово/Чикатово (Јагић 1890: 10; Божанић 2006: 103–104). Ово село, у нахији Вучитрн, плаћало је порез од проса – „4 лукна“ (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 78–79; Божанић 2006: 249–250, 261). У њиховој непосредној близини је и Храсник (Јагић 1890: 10; Божанић 2006: 104). Према попису Области Бранковића, село Храсник даје порез од „грахорице и проса“ у висини од „5 лукана“ (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 105, нап. 84; Божанић 2006: 251–252). Бањски катун Барљевски/Бариљево налази се на десној обали Лаба, источно од села Бабин Мост (Јагић 1890: 32–33; Божанић 2006: 164–165). Обухваћен је пописом из 1455. године, као насеље које „даје“ од проса „30 лукна“ (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 83–84; Божанић 2006: 201, 253–254). Цар Душан је властелинству Бањске приложио „село Кичић“ (Новаковић 1891: 6). Ово село је према попису из 1455. године плаћало порез од проса – „10 лукна“ (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 191; Божанић 2006: 201, 255–256).

Порез од проса, према дефтеру из 1455. године, евидентиран је у натури, и изражаван мером која се звала лукно.¹⁴ Давање од проса најчешће се бележи самостално или у комбинацији – раж и просо¹⁵, каплуца и просо¹⁶, просо и грахорице.¹⁷ Просо је, дакле, на просторима Србије и након турских освајања било распрострањена култура.

Ова култура била је најзаступљенија у нахији Морава. Порез од проса су давала следећа села: Обица, Грабовац/Грбовци, Гребно, Долња Гакња/Доња Гатња, Иштрпце/Штрпце, Сливово, Штимље, Долње Неродимље, Горње Неродимље, Садрина, Заскок, Манастирце, Стуба, Рибник, Сивојева/Сојево, Миращ, Миросали, Рашинце, Бела Стена, Равјани, Грнчар/Грнчаре, Горња Пудриг/Горња Будрига, Слатина, Тулановце/Талиновац, Витина, Карим, Грбовци/Грабовац и Петрушница/Петрашница (Hadžibegić–Handžić–

14 Није позната тачна запремина ове мере у области Бранковића, за разлику од Браничевске области, где се зна колика је била (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 357).

15 Из пописа Области Бранковића види се да је порез од ражи и проса, заједно, евидентиран у следећим местима: Иштрпце/Штрпце, Врбница, Сивојева, Рибник, Миросали, Горња Пудриг, Горња Гуштерица, Овчарево, Скуланово, Брајаци и Мајан (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 41–42, 107–108, 132, 135, 140, 164, 188, 193, 210–211, 218–219, 242).

16 Две културе, каплуца и просо, заједно, евидентирани су, према попису из 1455, у следећим насељима. године: Ресник, Грбовци, Долња Обрница, Лебина, Батусе, Бокродол и Пирово. (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 27, 175, 212–213, 215–216, 223–234, 280, 285).

17 Давање од проса и грахорица забележено је у следећим селима: Чиравик, Граница, Кућица, Долње Добрашево/Доњи Добрашеви, Мало Обриње, Храсник (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 22–23, 27–28, 51, 70–71, 105, 117).

Kovačević 1972: 32–33, 34, 41–42, 119, 120, 121, 123, 125, 127, 128, 131, 132, 135, 136, 140, 142, 143, 147, 155, 164, 167, 172, 173, 175, 225).

На простору Вучитрнске нахије, давање од проса забележено је у следећим местима: Горњи Копилић/Обилић, Средња Тушимља, Горње Љупче, Кладородница, Трстеник, Чикотово, Горња Дубница, Бариљево, Врани Дол, тимар Дурсуна – име села није убележено¹⁸, Ивдошевци/Видошевци, Прудна/Бродна, Врба, Бело Поље, Онамир/Онемир, Ловиша, Кућица, Долње Добрашевце/Доњи Добрашевци, Храсник, Мало Обриње, Врбница и Сибовац (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 46, 47–48, 51, 54, 64, 70–71, 73, 78, 81–82, 83–84, 93, 95–96, 103–104, 105, 107–108, 109–110, 110–111, 114, 116, 117, 222).

И у десет села вилајета Приштина: Скуланово, Долња Обрница/Доња Брњица, Лепина, Брајаци (Преоце), Батус, Уљари/Угљаре, Горње Рушинце и Јасеновик (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 210–211, 212–213, 215–216, 223–224, 226–227, 233, 235–236) сејало се просо. А ова житарица бележи се и у насељима нахије Тополница: Бусавата, Прилепница, Горња Гуштерица, Окраштица, Долња Пантина, Долњи Кичићи, Овчарево, Копривница и Перивојце (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 184–185, 186, 188, 188–190, 191, 193, 198–199, 207–208).

Из „Пописа Области Бранковића“ дознаје се да је просо било заступљено у селима нахије Долци: Долче/Долци, Долња Јошаница, Влчитрн/Вучитрн, Чиравик, Ресник и Граница (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 18–19, 22–23, 26, 27–28, 29–31). Регистровано је шест села у нахији Лаб која су давала порез од проса: Светље, Подујево, Мајан, Брајина, Бокродол и Пирово (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 53, 241–242, 253, 279–280, 285). Просо је, међутим, знатно слабије било заступљено у нахији Трговиште (Шавче/Шавци и Врбуча) и нахији Клопотник (Аковац и Зубин Дол). (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 3–5, 8–9, 12–13). А пописивачи су приликом бележења оружја и хране, нашли један амбар проса у Новом Брду (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 208).¹⁹

На основу овог прегледа за ову прилику сачињен је табеларни приказ, у којем је уписан укупан број села по нахијама у Области Бранковића, у којима је регистровано давање од проса:

18 Према приређивачима дефтера, највероватније је реч о селу Горње Дреновце (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 93).

19 Од осталих житарица, пописана су још два амбара зоби и шест амбара пшенице „који нису пуни“ (Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: 208).

	НАХИЈЕ	БРОЈ НАСЕЉА КОЈА СУ ГАЈИЛА ПРОСО
1.	Морава	29
2.	Вучитрн	22
3.	Приштина	8
4.	Тополница	9
5.	Лаб	6
6.	Долци	6
7.	Трговиште	2
8.	Клопотник	2

*

„Поименични попис покрајине Браничево“ или „Браничевски дефтер“ из 1467. године је први сачувани попис „једног северног дела земље српских деспота од њеног дефинитивног пада под турску власт“ (Stojaković 1987: 1). Овај детаљни попис пружа податке о насељима, положају и обавезама становништва под влашћу Османлија.

Браничевски субашлук је обухватао седам нахија: Лучицу, Ждрело, Пек, Хомоље (Омољ), Звижд, Ресаву и Раваницу.²⁰ Географски, простирао се између Велике Мораве, Дунава на северу, горњег, средњег и доњег тока Пека, горњег тока реке Млаве, до ушћа Ресаве. Његова најсевернија тачка био је Храм на Дунаву, односно Жировница на југу.²¹ Становништво овог краја се бавило земљорадњом. Народ је давао „десетину“ – натуралну дажбину на житарице, воће, поврће, вино као и на „производе других специјалних култура (пчеларство, узгој свилене бубе и сл.)“ (Stojaković 1987: 291). Од житарица, гајили су пшеницу, јечам, просо и зоб. На простору поменутих нахија, порез „десетина“ плаћан је у натури.

Производња проса је тамо такође била развијена. О томе сведочи бележење „десетине“, као обавезне натуралне дажбине од ове житарице, чија је мера изражавана у лукну (Благојевић 1969: 41–50), иако на самом почетку пописа стоји да у „поменутој покрајини важи једренска мерица“ (Stojaković 1987: 35). Али у наставку се пише: за „4 једренске мерице каже [се] лукно“, и да се „једно лукно пшенице процењује на 12 аспри, једно лукно јечма, зоби или проса на 10 аспри“ (Ђурђев 1951: 95–96; Stojaković 1987: 35).

²⁰ Организован је као турска војна и територијална једница, са крајишким статусом.

²¹ Храм (Hram) је био лоциран западно од Великог Градишта. Остаци османске тврђаве очувани су у селу Рам на Дунаву (Крстић 2010: 312–314); Жировница се налазила јужно од данаше Ћуприје (Stojaković 1987: 114, нап. 191а).

У највећој нахији – Лучици, забележено је 1467. године укупно 95 насељених места (Stojaković 1987: 9).²² Међу њима, дестину од проса давало је 67 села, при чему треба додати да је код још два села уписано да дају ову житарицу, али на месту где треба да стоји износ, пише „празно“. Највећа давања од проса, забележена су у следећим местима: Лучица (десетина од проса – 40 лукна), Кленчика (десетина од проса – 30 лукна), Петка (десетина од проса – 30 лукна), Долње Црниће (десетина од проса – 30 лукна), Летниковци (десетина од проса – 26 лукна), Пожаревац (десетина од проса – 25 лукна), Костолац (десетина од проса – 25 лукна) и Црни Братинац (десетина од проса – 25 лукна) (Stojaković 1987: 59–60, 70–71, 72, 74–76, 77–78, 81–82, 98, 132–133).

Од укупно 57 места, давање од проса је регистровано и у 33 насеља нахије Пек. Највећи произвођачи проса, на простору доњег тока реке Пек су: Трибород (десетина од проса – 20 лукна), Смркове (десетина од проса – 15 лукна), Крушевица (десетина од проса – 12 лукна), Храбровац (десетина од проса – 12 лукна) и Клење (десетина од проса – 11 лукна) (Stojaković 1987: 39–40, 41, 57–58, 59, 185–186).

Нахија Ждрело је, према подацима турске администрације, имала 72 насеља (Stojaković 1987: 9–10). Порез на просо у натури давало је 49 села. По величини давања и производњи, у односу на остала места ове области, издвајају се: Крушевица²³ (десетина од проса – 30 лукна), Калиште (десетина од проса – 25 лукна), Здравна (десетина од проса – 17 лукна), Каменово (десетина од проса – 16 лукна) (Stojaković 1987: 96, 113, 124–125, 241–242).

Подручје нахије Раваница било је слабо насељено. У њему је девет, од укупно 13 забележених села, давало десетину од проса. У односу на остала села, по величини давања проса, треба издвојити: Јелховице (десетина од проса – 30 лукна), Равни (десетина од проса – 19 лукна), Долња Сена (десетина од проса – 16 лукна) и Долња Субска (десетина од проса – 15 лукна) (Stojaković 1987: 42, 95, 167–168, 175–176).

Нахија Хомоље, на горњем току Млаве, била је војничка област (Stojaković 1987: 10). И само у једном селу – Лабљан, забележено је гајење проса (Stojaković 1987: 224–225).

А на простору Ресаве, од 46 пописаних села са земљорадничким, војничким и влашким становништвом, десетину од проса је давало 21 место. Највећи произвођачи проса, према попису, у овој нахији су: Храстић (десетина од проса – 27 лукна), Свилајнац (десетина од проса – 25 лукна), и Војска (десетина од проса – 22 лукна) (Stojaković 1987: 103–104, 217–218, 219).

22 У овој нахији је живело 2.114 породица (Stojaković 1987: 9).

23 Према попису из 1467. године, забележене су: Крушевица у Пеку, Крушевица у Звижду и Крушевица у Ждрелу (Stojaković 1987: 87, 113 185).

Као резултат овог прегледа сачињена је такође табела у којој је, према „Браничевском дефтеру“, приказан број села која су давала порез од проса, затим укупна сума пореза (у лукнима) и просек давања ове житарице (у лукнима), по свакој нахији:

Нахија	Десетина од проса у лукнима	Број села	Просек
Лучица	843	67	12, 58
Ждрело	395	49	8, 06
Пек	187	33	5, 66
Ресава	293	21	13, 95
Раваница	130	9	14, 44
Хомоље	4	1	4
Звижд	/	/	/

*

„Попис видинског санцака из 1478–1481. године“, сведочи да је и у областима Сврљига и Бање гајено просо (Бојанић 1973: 79–192). Становништво се у њима бавило земљорадњом. А Турци су, „приликом успостављања власти“, затекли „земљопосед зависних сељака“ и „укључили га добрим делом у свој систем“ (Бојанић 1973: 81). Они су у дефтерима увек бележили затечено стање у новоосвојеним областима те се, на основу тога, може претпоставити да је у Сврљигу и Бањи, у периоду Деспотовине, гајено просо. За просо и остале житарице, основна мера, према попису из 1478–1481. године, била је „мерица“ (Бојанић 1973: 84).²⁴

У свим пописаним селима, која су припадала Бањи, становништво је гајило просо и давало порез од проса. То су: Борузница/Порузница (50 мерица), Мужинце (30 мерица), Диверац (20 мерица), Трбушница (10 мерица), Гујбуце (20 мерица), Крушево (80 мерица), Средња Врмза (15 мерица), Ресник (20 мерица), Прест/Брест (70 мерица), Горња Чачуна (15 мерица), Ораховиц (20 мерица) и Горњи Владан (10 мерица) (Бојанић 1973: 165–167).

На подручју Свљига следећа насеља су давала порез од проса, изражен у „мерицама“: Кали Баба (180 мерица), Периш (135 мерица), Боравица (45 мерица), Грбавче (32 мерице), Аланинце (100 мерица), Болузина (49 мерица), Нишевце (110 мерица), Копаж Кошара (45 мерица), Позвизда (155

²⁴ На овој територији коришћена је „једренска мерица“, чија тежина је износила „23 kg“. Надаље, једно браничевско лукно из 1467–68. године имало је „4 једренске мерице“ (Бојанић 1973: 84–85).

мерица), Подград (30 мерица), Ђурци (35 мерица), Гулихан (70 мерица), Давидовце (30 мерица), Лозана (20 мерица), Хрсовац (36 мерица), Брекуново (21 мерица), Рашаница (15 мерица), Околиште (127 мерица), Округлица (120 мерица), Бели Поток (160 мерица), Глогоцве (15 мерица), Радмировце (20 мерица), Драјинце (100 мерица), Раденковце (20 мерица), Извор (130 мерица), Штитар (46 мерица), Сливик (140 мерица), Зидна (60 мерица), Козница (17 мерица), Лалинце (100 мерица), Бурдин (60 мерица), Гујсавце (40 мерица), Стрезиште (150 мерица), Дудевлад (200 мерица), Сениче (40 мерица) и Јаременинце (20 мерица) (Бојанић 1973: 123–125, 127–129, 131, 133, 136, 138–139, 140–142, 145–147, 149, 150, 152, 154, 156–157, 160, 162, 164–165).

*

На основу свега, може се рећи да је просо од давнина било важно у исхрани Словена и на јужнословенским просторима. У средњовековној Србији било је важна култура (важнија од пшенице). Сачуване манастирске даровнице из XIV века сведоче да се оно гајило на властелинству Светог Стефана у Бањској, чији поседи су се налазили у Расу, Ситници, Хвосну, Плаву, Будимљи, Зети и на реци Сави. И на Дечанском властелинству је, поред развијеног виноградарства, пшенице и овса, сејано просо. Села и заселци поменутог властелинства, у којима је просо посведочено, налазила су се у Затрнавској жупи, Хвосну, Реци, Алтину, Подрими, Паткову, Плаву, Дреници, Зети и код Злоречице, притоке Лима. Просо је сејано и у широј околини Врања, за време краља и цара Стефана Уроша IV Душана. И турски дефтери, из времена непосредно након освајања српских земаља – који бележе затечено стање у српским земљама по њиховом освајању: „Детаљни попис области Бранковића из 1455. године“, „Поименични попис покрајине Браничево“ из 1467. године, те „Попис видинског санџака из 1478–1481. године“ – индиректно пружају податке о привредним приликама из времена Деспотовине, и сведоче да је просо била важна култура у земљама Вука Бранковића, северним и источним крајевима српске Деспотовине. Просо је, значи, на поменутим просторима било једна од најважнијих култура тога доба. Није зато необично што је, према каснијим етнографским записима (који се уобичајено говоре о много ранијим времена од времена бележења), посведочено обилато коришћење проса у обредима и магијској пракси код Срба.

ЛИТЕРАТУРА

- Благојевић 1999: М. Благојевић, Меропак, у: *Лексикон српског средњег века*, С. Ћирковић, Р. Михаљчић (прир.), Београд: Knowledge: 396–397.
- Благојевић 1969: М. Благојевић, Лукно по стонској мери, *Историјски гласник*, 1: 41–50.
- Благојевић 2001: М. Благојевић, Соће – основни порез средњовековне Србије, *Глас САНУ*, CCCXC: 1–44.
- Благојевић 2004^а: М. Благојевић, Закон светог Симеона и светог Саве, у: *Немањини и Лазаревићи, српска средњовековна државност*, Београд: Завод за уџбенике и наставна средства: 191–246.
- Благојевић 2004^б: М. Благојевић, *Земљорадња у средњовековној Србији*, Београд: Службени лист.
- Божанић 2006: С. Божанић, *Ибарско језгро Светостефанског властелинства*, Нови Сад – Сремска Митровица: Филозофски факултет у Новом Саду – Историјски архив “Срем”.
- Божанић 2013: С. Божанић, *Чување простора: међе, границе и разграничења у српској држави од 13. до 15. века*, Нови Сад: Филозофски факултет у Новом Саду.
- Бојанић 1973: Д. Бојанић, Фрагменти опширног пописа видинског санцака из 1478–81, *Мешовита грађа*, 2: 79–192.
- Бубало 1999: Ђ. Бубало, Сокалник, у: С. Ћирковић, Р. Михаљчић (прир.), *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge: 680–681.
- Будимир–Црепајац 1991: М. Будимир, Љ. Црепајац, *ΣΤΟΙΧΕΙΑ ΕΛΛΗΝΙΚΑ. Основи грчке глтологије*, Београд: Научна књига.
- Вестберг 1903: Ф. Вестберг, *Комментарий на Записку Ибрагима Ибн–Якуба о Славянахъ*, Санктпетербургъ: ИАН
- Дучић 1889: Н. Дучић, Словенски рукописи у Народној библиотеци у Паризу, *Starine JAZU*, XXI: 116–126.
- Ђурђевић 1951: Б. Ђурђевић, Исписи из дефтера за Браничево из XV века, *Историјски гласник*, 3–4: 95–96.
- Жежел–Демин 2008: М. Жежел, М. Демин, Просо, *Млинек, часопис за млинарство, пекарство, тестеничарство и кондиторство*, год. XIV, број 152: 8–10.
- Ивановић 1952–1953: Дечанско властелинство, историјско-географска обрада, *Историјски часопис*, IV: 173–226.
- Ивић–Грковић 1976: П. Ивић, М. Грковић, *Дечанске хрисовуље*, Нови Сад: Институт за лингвистику.
- Јагић 1890: В. Јагић, *Светостефански хрисовуљ краља Стефана Уроша II Милутина*, Беч: Из Старога Сараја, изнесла на свијет Земаљска влада за БиХ са 4 снимка.
- Карановић 2010: З. Карановић, О значењима и функцијама једне заборављене *побожне песме* у српској и словенским културама (могућа интерпретација), *Научни састанак слависта у Вукове дане*, св. 39/2: 127–139.
- Карацић 1898³: В. С. Карацић, *Српски рјечник и тумачен њемачкијем и латинскијем ријечима*. Биоград: Штампарија Краљевине Србије.
- Крстић 2010: А. Крстић, Храм, у: *Лексикон градова и тргова средњовековних српских земаља*, С. Мишић (редактор), Београд: Завод за уџбенике: 312–314.
- Лома 1990: А. Лома, Позајмљенице из непознатог језика у прасловенском, осврт на књигу: Georg Holzer, Entlehnungen aus einer bisher unbekannten

- indogermanischen Sprache im Urslavischen und Urbaltischen, *Јужнословенски филолог*, XLVI: 87–122.
- Лома 1996: А. Лома, Просо, *Расковник*, 85–86: 63–66.
- Лома 1998: А. Лома, Просо, Огледна свеска, М. Ивић (уред.). Београд: Институт за српски језик САНУ: 65–66.
- Марјановић–Душанић 2005: С. Марјановић–Душанић, Повеља краља Стефана Душана о поклањању цркве Светог Николе у Врању манастиру Хиландару, *Стари српски архив*, 4: 69–85.
- Мишић 1999: С. Мишић, Просо, у: С. Ћирковић, Р. Михаљчић (прир.), *Лексикон српског средњег века*. Београд: Knowledge: 591.
- Мошин–Ћирковић–Синдик 2011: В. Мошин, С. Ћирковић, Д. Синдик, *Зборник средњовековних ћириличких повеља и писама Србије, Босне и Дубровника*, књ. 1, 1186–1321, Београд: Историјски институт.
- Наумовић–Наумовић 1942: Н. Наумовић, Б. Наумовић, *Просо*, Београд: Издавачко просветна задруга „ИПРОЗ“.
- Новаковић 1891: С. Новаковић, Хрисовуља цара Стефана Душана гробу мајке му краљице Теодоре, *Споменик СКА*, IX: 1–7.
- Новаковић 1912: С. Новаковић, *Законски споменици српских држава средњег века*, Београд: Српска краљевска академија.
- Приск 1955: Приск, у *Византијски извори за историју народа Југославије* I, превео и обрадио Ф. Баришић, уредник Георгије Острогорски, Београд: Византолошки институт САНУ: 7–16.
- Псеудо-Маврикије 1955: Псеудо-Маврикије, у *Византијски извори за историју народа Југославије* I, превели и обрадили Ф. Баришић и Б. Крекић, уредник Г. Острогорски, Београд: Византолошки институт САНУ: 127–142.
- Радојичић 1955: Ђ. Сп. Радојичић, Тужица гладног средњовековног човека, *Дело*, I: 97.
- Симоновић 2016: З. Симоновић, Варонови текстови из Пољопривреде у византијској енциклопедији Геопоници, *Теме*, XL: 1421–1440.
- Лав VI 1955: Лав VI, Тактика VI, у *Византијски извори за историју народа Југославије* I, превео и обрадио Б. Крекић, уредник Г. Острогорски, Београд: Византолошки институт САНУ: 257–262.
- Томовић 1993–1994: Г. Томовић, Врање и околина у средњем веку, *Врањски гласник*, 26–27: 45–58.
- Ћирковић 1974: С. Ћирковић, Мере у средњовековној српској држави, у: *Мере на тлу Србије кроз векове*, Београд: САНУ: 41–64.
- Херодот 1966: Херодот, *Историја*, превео М. Арсенић, Нови Сад: Матица српска.
- Чажкановић 4, 1994: В. Чажкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, прир. В. Ђурић, Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партенон.
- Шкриванић 1956: Г. Шкриванић, Властелинство Св. Стефана у Бањској, *Историјски часопис*, VI: 177–199.

*

- Cato–Varro 1934: M. Porcius Cato, M. Terentius Varro *On Agriculture*. Translated by W. D. , Harrison Boyd Ash. Loeb Classical Library 283. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Divković 1980³: M. Divković, *Latinsko-hrvatski rječnik*, Zagreb: ITRO „NAPRIJED“.
- Dražić–Milivojevi–Jelinčić 2000: D. Dražić, M. Milivojevi, K. Jelinčić, Proso (*Panicum miliaceum* L.) gajena biljka kao korov u ratarskim uslovima, *Biljni lekar*, god XXVIII, br 2–3: 121–124.

- Hadžibegić–Handžić–Kovačević 1972: H. Hadžibegić, A. Handžić, E. Kovačević, *Oblast Brankovića. Opširni katastarski popis iz 1455. godine*, Sarajevo: Orijentalni institut.
- Jevtić 1986: S. Jevtić, Proso, u: *Posebno ratarstvo I*, S. Jevtić (redaktor), Beograd: Naučna knjiga.
- Medović 2008: A. Medović, Gamzigradski ratari – dva koraka napred, jedan korak nazad, *Rad Muzeja Vojvodine*, 50: 151–173.
- Pakiž 2002: Recepti, zortovi i pehovi: Horacije, Satire II, 8, *Lucida intervalla*, 25/1: 117–123.
- Pliny 1938–1963: Pliny, *Natural History*, with an English translation by H. Rackham London: W. Heinemann.
- Polybii 1889–1905: Polybii, *Historiae I–V*, ed. L. Dindorfio curatam retractavit T. Büttner-Wobst: Lipsiae.
- Rapoport 1929: S. Rapoport, The Narrative of Ibrahim-Ibn-Yakub, *The Slavonic and East European Review*, Vol. 8, No. 23: 331–341.
- Skok 1973: P. Skok, *Etimologijski rječnik hrvatskoga ili srpskoga jezika III*, uredili M. Deanović i Lj. Jonke, Zagreb: JAZU.
- Stojaković 1987: M. Stojaković, *Braničevski tefter*, Beograd: Istorijski institut.

Snežana M. Božanić

ON GROWING MILLET IN SERBIA IN THE 14TH AND 15TH CENTURIES

Summary

Millet is important food ingredient for the Slavs and in the South Slavic region. In medieval Serbia millet used to be more important than wheat. Fourteenth century monastery deeds of gift testify that millet was grown on the feudal estates of St Stefan in Banjska, which also possessed lands in Ras, Sitnica, Hvosna, Plav, Budimlja, Zeta and on the river Sava. Millet was also sown on the feudal lands of the monastery Dečani, which had a well-developed viticulture, and also grew wheat and oats. There is evidence confirming that millet was grown in the villages of varying sizes that belonged to this monastery, and were located in Zatrnavska župa, Hvosna, Reka, Altin, Podrima, Patkovo, Plav, Drenica, Zeta and near Zlorečica, a tributary to the river Lim. Millet was grown in the region surrounding the town of Vranje at the time of the King and Tsar Stefan Uroš IV Dušan. Immediately following the occupation of Serbian lands, Turkish tax collectors, *defterdars*, wrote documents which are also indirect testimonies about the economic situation at the time of Despotovina; these documents, *defterler*, show that millet was an important crop in the lands of Vuk Branković and the northern and eastern regions of Serbian Despotovina. These documents are titled, *Детаљни попис области Бранковића из 1455. године* (*Detailed record of the lands governed by the Branković family from 1455*), *Поименични попис покрајине Браничево* (*The Census of the region of Braničevo*) from 1467 and *Попис видинског санџака из 1478–1481. године* (*The Census of Vidinski Sandžak 1478-1481*). Millet was therefore one of the most important crops in the region at the time. It is therefore not unusual that, according to later ethnographic records (which usually speak of times significantly earlier than the time of recording), millet was abundantly used in rituals and magical practice.

Александра Б. Ипполитова
Государственный центр русского фольклора
Москва
alhip@ya.ru

УДК: 003.292.3:091(=161.1)"16"
58:398 (470)"16"

ЧИСЛА В РУССКИХ РУКОПИСНЫХ ТРАВНИКАХ XVII ВЕКА*

Статья посвящена особенностям использования числового кода в русских рукописных травниках XVII века. Числа применяются в травниках в нумерации статей в фитонимах, в описаниях внешнего вида растений (количество органов/частей растения, размер растения или его частей), в описаниях функций растений, в описаниях ритуалов сбора растений и других ритуальных действий, в указаниях на количество собранных растений. При этом функция чисел в травниках могла быть как символической, так и чисто описательной.

Ключевые слова: травники, этноботаника, числовой код, фитонимы, низовая рукописная традиция.

Русские „народные“ травники представляют собой рукописные сборники непостоянного состава, содержащие статьи-описания растений и их полезных для человека свойств. Традиция русских „народных“ травников открывается во второй четверти XVII в. списком ГИМ. Щук. 293 (Ипполитова 2015) и статьей о растении молчан в Олонецком сборнике заговоров (БАН. 21.9.10; Топорков 2010: 146-153). Обе рукописи происходят с Русского Севера. В 1674 г. служилый человек Сенка Елишев по указу царя Алексея Михайловича искал лекарственные травы близ Якутского острога, о чем отчитался царю в челобитной, в которую включил и „Роспись травам“ – своего рода авторский травник, созданный, вероятно, по образцу других списков (Роспись травам 1857). К концу XVII в. относятся и первые из известных нам травников вахрамеевского типа, тяготеющего к „ученой“ традиции (РГБ. Ф. 722. № 521).

Описания растений в разных типах травников строятся в соответствии с достаточно единообразной структурой, которая в наиболее полном виде включает в себя название растения, локусы и время произрастания, признаки внешнего вида растения и его частей (цветка, корня, стебля, листьев, плодов и т.п.), время и ритуал сбора, функции и способы применения (Ипполитова 2008). Немаловажную роль в этих описаниях играет числовой код. В связи с тем, что традиция русских „народных“ травников была неоднородна, списки разных

* Статья подготовлена при финансовой поддержке гранта РФФИ „Фитонимия русского языка в диахроническом аспекте (XI—XVII вв.)“ (проект № 17-06-00376А).

типов включали статьи о разных растениях, а составители списков обращали внимание на разные детали облика растений и их дальнейшего использования. Поэтому интерес к числам неодинаков для травников разных типов, и числовой код имеет смысл рассматривать по разным типам травников в отдельности.

Числа встречаются в травниках XVII в. в следующих позициях:

- 1) Нумерация статей¹ (в большей части списков).
- 2) Фитонимы, образованные от числительных.
- 3) В описаниях растений: количество тех или иных органов/частей растения (стебли, ягоды и др.), „измерения“ (высота и ширина растения или его частей).
- 4) В описаниях функций растений.
- 5) В описаниях ритуалов сбора растений и других ритуальных действий.
- 6) В указаниях на количество собранных растений („Роспись травам Сенки Епишева“).

Числа появляются уже в самых ранних текстах. Так, в статье о траве молчан из Олонецкого сборника заговоров, рекомендовалось, вырвав траву из земли, „обнести около себя 3 жс круг голого тела по запазуш(ь)ю“. Если же траву предполагал использовать кто-то другой, то ему нужно было сделать то же самое трижды, при этом три раза произнести заговор (Топорков 2010: 91).

В травниках щукинского типа числовых контекстов немного, что отчасти объяснимо небольшим объемом списков (в списке ГИМ. Щук. 293 описано лишь 13 растений). Это, в первую очередь, формулы противопоставления один/другой, единичный/множественный. Так, в списке ГИМ. Щук. 293 о траве воронец говорится, что на ней бывают ягоды двух видов: „Есть трава воронец [...] ягоды на ней двои: одне красны, а другие черны. Которые ягоды черны, у тое травы коренье добро на грыжу и на серъдешню болеть мущинам, а у красных ягодь добро коренье женъщинам парити в молоке или в ухе свежее рыбы“ (Щук. 293, л. 37 об., № 3). Использование формулы один/другой, обозначающей не столько счет и количество, сколько различие двух схожих объектов, будет встречаться и в более поздних списках в XVIII в. В той же рукописи о растении бронец (вероятно, плаун годичный *Lycopodium annotinum*) сказано, что он, в отличие от деряжки (вероятно, плаун булавовидный *Lycopodium clavatum* L.), растет „одиночками“: „Есть тра[в]а, растет по перелогом, а зовут ее бронец, кабы деряжка одиночками зилена“ (Щук. 293, № 8).

В другом списке щукинского типа (конец XVII в.) в описании безымянного растения упоминается число тридевять: „Есть трава растет по наволокам кустиком возле землю, от кореня отростелеи тридевять, цвет

¹ В статье этот пункт специально не рассматривается, т.к. характерен для большинства списков. Отметим лишь, что, очевидно, нумерация статей имела не только практическую цель (для более быстрого нахождения того или иного текста в рукописи), но и являлась реализацией общей функции счета как средства упорядочивания мира (Толстая 2012: 544).

бел, на волотках шишечки, что зернята“ (ГИМ. Барс. 2219, л. 6). Буквальное значение слова тридевять – три раза по девять, то есть двадцать семь. Но в данном случае речь идет, скорее, не о конкретном числе, а о множественности стеблей у растения.

Использование чисел в „Росписи травам“ Сенки Епишева² (1674 г.) достаточно специфично на фоне традиции в целом. Поскольку травник Сенки Епишева был составлен для отчета, то в нем основное внимание обращено на количество собранных растений, в частности, на их вес: „Трава имя ей колун [...] а сыскано той травы только 34 золотника измятой, а семени тоей травы 2 золотника“ (Роспись травам 1857: 361); „Есть около Якуцкого в полях, не во всяких местах, в земле растут орешки, имя им грущицы земляные [...] а сыскано тех грущиц только 30“ (Роспись травам 1857: 361); „Корень имя ему ир [...] а сыскано не много, 12 *корешков*“ (Роспись травам 1857: 362).

Кроме этого, числа здесь встречаются при описании способа изготовления из растений лекарственных составов: „Трава имя ей елкий [...] будет у мужескаго полу или у женскаго бывает внутри порча, грыжа или иная какая нутряная болезнь, и то семя положить в скляницу, и налить доброго горячего вина или ренскаго, и дать стоять дней 11 или 13, а что стоит то семя под тем питьем доле то и лутче, и после тех урочных дней велеть тому больному человеку принимать не едчи, не по одно время, чарки по две“ (Роспись травам 1857: 361); „Корень имя ему просwirки [...] и те просwirки есть сухие и варя в сыте, и положить в патоку и держать в сосуде ден семь и после уреченных ден велеть тому больному человеку принимать, не едчи, просwirки по три“; „Корень имя ему изгод белой [...] и того корени тертаго давать больному человеку в горячем вине весом ползолотника, и смотря по мочи больнаго и золотник“ (Роспись травам 1857: 362).

К XVII в. относятся и самые ранние травники вахрамеевского типа. В качестве примера рассмотрим список РГБ. Ф. 722. № 521 (последняя четверть XVII в.). В отличие от шукинских списков и „Росписи травам“ Сенки Епишева, он уже довольно объемный, соответственно и упоминания чисел здесь более разнообразны. Список содержит 47 статей, из них 21 статья (44,7%) содержит числа. Всего числовых контекстов³ в списке 41. При этом 19 контекстов (46,3%, 12 статей) встречаются в рецептах, 10 (24,4%, 5 статей) – в ритуалах сбора либо использования растений, 10 (24,4%, 7 статей) – в описаниях внешнего вида растений, 2 (4,9%, 2 статьи) – в фитонимах.

2 Роспись травам, найденным служилым человеком Якутского острога Сенкой Епишевым в 1674 г. // Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею. Т. VI. СПб., 1857. С. 361-364.

3 Мы подсчитываем не общее количество упоминаний чисел, а количество контекстов с их упоминанием, так как нередко несколько чисел употребляются в одном контексте, например: „листьев 16 и 19“, „волотей 10 и 2“, „хлеба 2 или 3 ложки“ и т.п.

В фитонимах встречаются два числа – „один“ и „девять“: одиночник холостой⁴ (№ 30) и дикая рябина, а девятибрат она же словес⁵ (№ 26)⁶.

В описаниях внешнего вида растений числа здесь использовались при указании на количество листьев, стеблей, ягод, на единичность растения, при описании формы стебля, высоты или ширины растения или его части. При этом упоминаются три целых числа („один“, „два“ и „четыре“) и одно дробное („полтора“). Так, трава сонливая „ростет одинака“ (№ 27), у травы грыжевницы „стебелки тоненки, а на стебелках по одному листку“ (№ 38). У растений безимянница и крапива дикая одинаково описывается стебель: „на четыре грани“ (№ 25 и 39). Статья о растении одиночник холостой выделяется на общем фоне, так как здесь пять контекстов, связанных с числами, причем три из них относятся к описанию внешнего вида растения: „Трава есть одиночник именем холостой [...] растет она в лугах, стебель одинак, а сверху у неи 4 листа, а на листах тех ягодка одна жь черненька“ (№ 30). В трех статьях указаны высота растения и ширина листа: „Трава есть горячка [...] растет высотою в полторы пяди“ (№ 41), „Трава есть грыжевница [...] а вышина пяди в 2“ (№ 38); „Трава есть репейник [...] лист велми широк пяди в 2 и болши“ (№ 48).

В описаниях ритуальных действий числа использовались, во-первых, при указании на календарную дату времени сбора: „...канун Рожества Иоанна Предтечи июня в 23 день“ (№ 21, татарин); „...помощь то травы, кто выкопает ея июня в 23 день“ (№ 26, дикая рябина); „...выкопай корень тое травы июня в 20 день“ (№ 30, одиночник холостой). Во-вторых, при описании ритуальных действий, совершавшихся при сборе: „А как ея копати, ино положи на земли с четырех сторон серебра, сколько изволишь, и вынимаи сквозь серебра то“ (№ 20, папороть безсердечна).

В тексте о траве верба числа упоминаются пять раз, из них три раза – при описании повтора ритуального действия: трижды прочесть молитвы „Отче наш“, „Господи, помилуй“, трижды перекреститься. Человеку, предполагавшему идти на сбор этого растения, нужно было быть чистым за три дня до сбора. Также здесь упоминается номер псалма 50 „Помилуй мя, Боже“, который необходимо было читать при сборе (№ 19, верба).

Для растения татарин приводится описание ритуала отгона нечистого духа, именуемого шатун – следовало водить скотину задом наперед (опако) три раза по девять кругов, а лошадь запрячь в сани и столько же кругов ехать на ней в санях задом наперед: „А будет поимает шатун лошадь, и та

4 Судя по описанию („А знати ея по тому, растет она в лугах, стебель одинак, а сверху у неи 4 листа, а на листах тех ягодка одна жь черненька“), вероятнее всего имеется в виду вороний глаз четырехлистный *Paris quadrifolia* L.

5 Этот фитоним известен по русским говорам Вологодской и Пермской губ. - девятибрат, девятибратная ‘пижма обыкновенная *Thapsacetum vulgare* L.’ (СРНГ. Л., 1972. Вып. 7. С. 323).

6 Подробнее о числовых фитонимах у славян см.: Колосова 2012.

ж трава татарин ввязати на гриву и в санях ездити на нем опако в круг три девятъя. А будет иная животи́на, ино ея водити тако ж три девятъя кругов опако ж, а с травы вложить в ноздри и в уши той животине, и от того тое животину всякую Бог милует, покинет нечистой дух“ (№ 21, татарин).

Большая же часть числовых контекстов в списке РГБ. Ф. 722. № 521 относится к рецептам применения растений. Здесь идет речь о количестве принимаемых снадобий („и как поспеет, ино хлебать болным людем на дще сердце по 5 ложек или по 7“ (№ 22, молодило); „положи в суденко чистое соку орешного 2 меры“ (№ 54, пестик); „Аще ли кто учнет водки пити по 9 золотников по прежнему указу, ино всякую болезнь нутреную вычистит“ (№ 45, душица), о временных отрезках приготовления лечебных средств и самого лечения, о повторении тех или иных действий („и то положи в сусло густое да укваси дня 3 или 4“ (№ 48, репейник); „Или кто болит скорбью свербежем, ино натолки крапивы с солью да з белком яичным да с салом курячьим, да все мазаться в бане по 3 дни, и свербеж минет и короста“ (№ 14, крапива жеговица); „и то хлебати на тще сердце по 3 ж и по 4 ж“ (№ 33, синоворот, а хоборец то ж).

Таким образом, проанализированный материал показывает, что числовой код в каждом из типов травников функционирует по-своему. Так, в списках щукинского типа числа упоминаются только в описаниях внешнего вида растений, причем в большей мере для указания на противопоставления: один/другой, один/множество. В тексте о траве молчан число „три“ относится к описанию ритуала сбора растения. Для „Росписи трав“ Сенки Епишева актуальны количество заготовленных растений и рецептура их приготовления; символическая роль чисел здесь, по-видимому, не существенна. В списке РГБ. Ф. 722. № 521, значительно превосходящем остальные по объему, сфера использования числового кода более обширна, это и ритуальные действия, и календарные даты, и рецепты, и описания внешнего вида растений, и числовые фитонимы. Символическая роль чисел наиболее отчетлива здесь в описаниях ритуальных действий („три“, „четыре“, „тридевяť“) и в фитонимах („один“ и „девять“).

Традиция использования числового кода в травниках продолжается и позднее – в XVIII – начале XX века. В этот период количество разнообразных типов травников значительно возрастает, соответственно, увеличивается и количество употреблений чисел в различных контекстах, но это уже тема отдельного исследования.

РУКОПИСНЫЕ ИСТОЧНИКИ И ЛИТЕРАТУРА

- ГИМ. Барс. 2219: Сборник-лечебник последней четверти XVII в. 54 л. 8° (в составе – отдельные статьи о травах и травник, л. 5 об.-10). ГИМ. Собр. Е.В. Барсова. № 2219.
- ГИМ. Щук. 293: Сборник-лечебник второй четверти XVII в. I+121 л. 8° (в составе – травник, л. 37-41). ГИМ. Собр. П.И. Щукина. № 293.
- Ипполитова 2008: А.Б. Ипполитова, *Русские рукописные травники XVII-XVIII вв.: Исследование фольклора и этноботаники*, Москва: Индрик.
- Ипполитова 2015: А.Б. Ипполитова, Севернорусский травник XVII в., *Живая старина*, № 4: 6-9.
- Колосова 2012: В.Б. Колосова, Числовые мотивы в этноботанике, *Числа в системе культуры*, Москва: РГГУ: 220-247.
- РГБ. Ф. 722. № 521: Сборник-лечебник посл. четв. XVII в. 91 л. 4° (в составе – травник, л. 1-21 об.)
- Роспись травам 1857: Роспись травам, найденным служилым человеком Якутского острога Сенкой Епишевым в 1674 г., *Дополнения к Актам историческим, собранные и изданные Археографическою комиссиею*, т. VI. Санкт-Петербург: 361-364.
- СРНГ: *Словарь русских народных говоров*, гл. ред. Ф.П. Филин, Ф.П. Сороколетов. Москва - Ленинград - Санкт-Петербург, 1965-, Вып. 1-.
- Толстая 2012: С.М. Толстая, Число, *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в 5 т.*, под ред. Н. И. Толстого, т. 5, Москва: Международные отношения: 544-547.
- Топорков 2010: *Русские заговоры из рукописных источников XVII — первой половины XIX в.*, Сост. А.Л. Топорков, Москва: Индрик, 146-153.

Сокращения

БАН – Библиотека Российской Академии наук. Санкт-Петербург

ГИМ – Государственный Исторический музей. Москва

РГБ – Российская государственная библиотека. Москва

Александра Б. Ипполитова

БРОЈЕВИ У РУСКИМ РУКОПИСНИМ ТРАВНИЦИМА XVII ВЕКА

Резиме

У раду се говори о манифестацијама, особинама и начинима коришћења бројчаног кода у руским рукописним травницима XVII века. Показује се да се бројеви у травницима користе различито: за нумерацију појединих чланака, односно спискова, затим у бројчаном опису самих фитонима, у опису спољњег изгледа биљке (број њених делова, висина биљке...), у указивању на количину сакупљених биљака те у описима функција биљке, као и у описима различитих обредних радњи везаних за биље. При свему томе, показало се да је функција броја у травницима могла бити симболична, али и само описна.

Недељко В. Радосављевић
Историјски институт, Београд
nedeljko_radosavljevic@yahoo.com

УДК: 615.89:091(=163.41)"1841"

РУДНИЧКА ЛЕКАРУША*

У раду је указано на Рудничку лекарушу/лекарушу (1841), писани зборник у коме су сакупљена знања из домена народне медицине, пре свега начини справљања лекова и упутства за њихову примену. Лекаруша је повезана са још три дела богослужбене провенијенције у један повез, и у раду је палеографски описана. На основу њеног садржаја, указано је на то да је, за разлику од других лекаруша, насталих у 18. и у првој половини 19 века, на њеног састављача, јеромонаха Мануила Витковића, важан утицај имала и медицинска традиција која је преузета из Хабзбуршке монархије. Наведени су подаци о заступљености превентиве, рецепата и поступака из области ветеринарске и хумане медицине. Посебна пажња усмерена је на лекове који садрже биље, затим ратарске, повртарске и воћарске културе, као и друге врсте биљака, али и на биљне производе који су саставни део записаних лекова.

Кључне речи: Манастир Благовештење рудничко, лекаруша, болести, рецепти, лекови, биље, примена.

У хришћанској Европи новог века медицинска знања су се временом све више увећавала и ширила. У средњој и западној Европи, као и у Русији у 18. и 19. веку, постојала је јасна подела на хирурге и лекаре, они су посматрани одвојено и различито су били рангирани у сложеној друштвеној структури. Хирурзи су често били посматрани као припадници једног од еснафа, попут бербера, док су лекари били више цењени (Живојиновић 1995: 362). Међутим, на Балканском полуострву под османском влашћу, ситуација је била другачија: медицинска знања била су заснована на више традиција, и тако обједињена су давала слику помешаних искустава: народне медицине, средњовековне словенске медицинске баштине и османске медицине. Османска медицина је баштинила традицију старијих муслиманских школа, попут андалузијске, која је преносила и античка медицинска знања. Осим тога, и Грци, поданици Османског царства, школовани на факултетима по Европи, доносили су у ту државу нова медицинска знања. Та знања су у њене периферне области допирала и преко Хабзбуршке монархије.

У Османском царству у целини, постојали су добри лекари, школовани у посебним медицинским училиштима (Tib). Али, они су били реткост на европској периферији државе, па су и њихова знања у те области стизала споро. Ипак, постојали су османски апотекари, познати као атари, који су имали значајну улогу у доношењу нових лекова на просторе широм Балканског полуострва (Катић 2016: 164–169).

* Рад настао као резултат истраживања на пројекту Министарства просвете, науке и технолошког развоја „Европа и Срби: подстицаји и искушења европске Модерне“ (ев. бр. 177031), који се реализује у Историјском институту.

Најприсутнији облик сакупљања и примене медицинских знања, заснован на изворима са више страна (народна, османска, европска медицина) на Балкану биле су љекаруше, зборници којих је највише било у словенским областима Османског царства.¹ Они су садржали рецепте за справљање лекова и упутства за њихову примену. Међу Словенима, на простору Балкана, ти зборници су настајали у манастирима и понекад парохијским црквама, местима у којима се неговала писменост (Радосављевић 2007: 317–319).

У српским земљама осамнаестог и прве половине деветнаестог века издваја се љекаруша из Годовичког зборника, из истоименог манастира у код Пожеге, који је данас похрањен у Збирци старе и ретке књиге Народног музеја у Ужицу (Радосављевић 2016: 174). Овом зборнику је слична Горажданска љекаруша, коју је објавио М. С. Поповић-Родољуб (1892: 574–579). И љекаруша свештеника Никодима Поповића, настала у Бјелуши код Ариља, такође је сличног садржаја, с тим што је знатно опширнија (Арнаутовић 2015: 73–97). Богата подацима о лековима и начинима њихове примене је и љекаруша која се чува у Бугарском историјском архиву Народне библиотеке „Иван Вазов“ у Пловдиву.²

Такође драгоцен, до сада непозната научној јавности, је Рудничка љекаруша, која се чува у Народној библиотеци у Пожеги.³ Она се прво налазила у манастиру Благовештење рудничко, што указује да су у њему и раније негована медицинска знања, као што је то било и у неким другим манастирима (Радосављевић 2007: 138). Рудничка љекаруша, за разлику од других примера таквог сакупљања медицинских знања која припадају добу непосредне османске власти, настала је у времену када је већ постојала Кнежевина Србија.

Рукопис, у којем се налази љекаруша, састоји се из четири дела и сви су заједно увезани у кожни повез. Йекаруша је његов последњи део, у који су увезане и укоричене још три књиге. У првом делу је Слово о почитању цркве, сочиненное и говоренное Викентиѣмъ Ракичемъ у Венецији 1807 (Ракић 1807). Следи рукописни зборник молитви, који садржи тридесет осам страна, писан ћирилским уставом, на црквенословенском језику, са примесама српског народног говора. Трећи део је такође рукопис, преписан из једног минеја, и има четрдесет четири стране. По рукопису којим су

1 Традиција постојања таквих зборника датира од средњовековног доба државности балканских народа. Такав пример је Ходошки зборник с краја 14. века, који је временом постао узор за бројне рукописе те врсте. Касније, настали су зборници попут Григоријевог кодекса, Врачебног типика, Босанских кодекса из 1749, Пиротског кодекса, Сопотске љекаруше из 1854 (Марковић-Стојановић 2012: 60–61; Радосављевић 2016: 175).

2 Сборник на лекарства, Български исторически архив, НБ „Иван Вазов“ Пловдив, Специални фондове, 108.

3 Народна библиотека Пожега, Збирка старе и ретке књиге, инв. бр. 37.458. Драга колегиница Јасминка Лаловић, руководилац Завичајног одељења НБП, ми је указала на овај изузетно драгоцен рукопис и омогућила увид у њега, на чему сам јој веома захвалан.

писана та два дела, може се закључити их је писао исти аутор. У оба та дела урађене су графитне илуминације, као и вињете које одвајају поједине целине. Четврти део у повезу је Лекаруша, писана ћирилким курзивом. Рукопис лекаруше је формата 21 x 17 cm.

За разлику од другог дела, који нема записа о ауторству, на почетку трећег дела увезаног тома, преписаног из једног минеја, наводи се да је он настао из пера јереја Михаила Витковића, родом из Босне, при благоверном господару и књазу сербском Милошу, и при епископу шабачком Герасиму, у манастиру Петковици, при игумену Серавиму Поповићу, *от рождества Христова 1837. љето*. Исто тако, на првој страни Лекаруше, на горњој маргини, сачуван је запис који гласи: „Возљубљенаја моја в Христе братијо, 1841. г. месеца септем[в]ра“, што је *terminus post quem* по њеног настанка Доња маргина такође садржи запис, који указује на аутора тог дела рукописа: „сочињено в јеромонаком Мануилом Витковићем у м[онастиру] Благовештенију у Рудничкој планини у Сербии[и]“ (Рудничка лекаруша: 1).

Када је реч о ауторству трећег (преписи из минеја) и четвртог дела повеза (лекаруша), потписани аутори имају исто презиме, али не и исто име. Док је трећи део потписао јереј, дакле мирски свештеник, Михаило Витковић, запис у Лекаруши указује да је она дело јеромонаха Мануила Витковића. Разлика у писању ова два дела такође је видљива (ћирилска капитета и ћирилска курзивна минускула). Међутим, у одређивању ауторства ових делова повеза то само делимично може да збуни. Јер, ијекавско наречје, на којем су поменути рукописи настали, као и презиме аутора, указују на то да је у питању иста личност, свештеник који је у међувремену примио монашки чин и узео име Мануил (Емануил). То објашњава и зашто су три рукописа спојена у једну књигу: други и трећи рукописни део су пренети из манастира Петковице у манастир Благовештење рудничко, у коме је потом настала Рудничка лекаруша. Разлика у стилу писања (капитала, курзивна минускула) може се потражити у њиховом садржају. Јер, други и трећи део су богослужбени, и писани су по угледу на штампане богослужбене књиге, са успелим илуминацијама и вињетама. Лекаруша је, пак, дело профане садржине, и могла је бити писана једноставније.

Сама лекаруша има укупно тридесет осам страница. Првих осам страница садрже поучан текст којим се верници позивају да поштују световну и духовну власт, да буду спремни да се одазову на позив за одбрану отаџбине, да се моле за кнеза Србије, јер их он штити и брани, као и да слушају савете духовника. Писац овог рукописа је показао за то време добро теолошко образовање. Посебна пажња посвећена је другој заповести (Љуби ближњег свог као самога себе). Народ се ту позива да на добро одговори добрим, али да добрим делима одговори и на учињену неправду или зло, јер уколико буде одговарао на исти начин, оба починиоца биће једнако крива. У позивању верника да се држе Божјих закона, писац указује и на Пету

Божју заповест (Поштуј оца својега и матер своју, да ти добро буде и да дуго поживиш на земљи), а затим и на Посланицу апостола Павла у Галати.⁴

Поред моралних поука, овај део текста занимљив је и по томе што се у њему препознају династичка уверења аутора. И у претходном, трећем рукопису у повезу, Витковић је навео да је написан у време „благоверног господара и књаза српског Милоша“. У уводном делу Љекаруше, Витковић помиње не само кнеза Михаила Обреновића, тада на српском престолу, већ поново и кнеза Милоша. Штавише, поред позивања на верност младом кнезу Михаилу, много више пажње посвећено је делу кнеза Милоша, кога је посматрао као Божјег изабраника и ослободиоца Србије. Јеромонах Мануил Витковић је, у то време, свакако био присталица династије Обреновић и велики поштовалац Милоша Обреновића, којег је сматрао творцем слободне српске државе. С обзиром на то да је, у каснијем периоду династичких смена на престолу Кнежевине Србије, постојала и пракса цепања првих страница књига на којима је писало у време ког кнеза је настала, може се закључити да је ова књига пажљиво чувана, и да је њена медицинска намена одвратила пажњу од помињања кнеза Милоша и кнеза Михаила у делу текста који има апологетску садржину.

Медицински садржај Рудничке љекаруше заснован је на традиционалним рецептима народне медицине, али је, кроз поједине рецепте и њихове састојке, видљив и утицај савремене европске медицине. Како у Србији, осим османских атара, апотекарска делатност није била развијена, европски утицај је долазио из области у Хабзбуршкој монархији у којима су живели Срби, као што су градови, Земун, Сремске Митровица, Панчево, Нови Сад. На то указују помени апотека и препарата који су у њима могли да се купе. А такође су у рукопису присутне речи као „пилуле“ или „фластери“. Љекаруша садржи и јединице мере које у рукописима сличне садржине нису присутне. Поред тада уобичајених мера (исе, грумен, драм), лекови су у њој справљани и дозирани и у другим мерама, попут „лота“ (12,50 грама), примењиваног у Хабзбуршкој монархији. Мерење састојака лекова вршено је и тежином зрна пшенице, количином „на врх ножа“ и слично.

Биљке које су коришћене за справљање лекова као прпа, морско грождје и жеста, су у локалном окружењу ретко коришћене, или се називају другачије, што указује на утицај лекарских зборника из других средина, при настанку Рудничке љекаруше. Исто тако, има биљака, попут српца или разгона, за које се користи латинско име, вероника (Veronica). Потврда утицаја неког другог рукописа на аутора види се и у заступљености састојака који нису били локалног порекла, већ су потицали из медитеранског басена. Међу њима је било и веома скупих зачина, попут шафрана. За разлику од

4 Галатима Посланица Св. апостола Павла, Нови завјет Господа нашега Исуса Христа: Библија или Свето писмо старог и Новог завјета, превели Ћ. Даничић и В. С. Караџић, Београд 1993: 194–203.

тога, у Рудничкој лекаруши нема ни помена неких широко заступљених производа са подручја западне Србије, попут белог (препраног) катрана.

После уводног дела, на тридесет страна рукописа су рецепти за справљање појединих лекова и за њихову примену. Странице овог дела нису пагиниране, али су рецепти означавани редним бројевима, од 1 до 85, али то није њихов укупан број. И по томе се ова лекаруша разликује од других. Наиме, док у Годовичкој или Горажданској лекаруши под једним бројем, или у једном одељку, стоји само један рецепт, у Рудничкој лекаруши је под истим бројем некада наведено више рецепата за једну болест, често са различитим састојцима и начином справљања лека. Због тога број уписаних рецепата превазилази нумерацију. Рецепти нису у потпуности сврстани по деловима који се односе на поједине болести, али је тај принцип делимично примењен. Приметно је и то да се у неким случајевима више болести наводи заједно по основном састојку лека. То је, на пример, био случај са цветом руже, осушеним, самлевеним или свежим, помешаним са другим састојцима (Рудничка лекаруша, бр. 67–71; 71–77). На крају Лекаруше, налази се „Молитва од змија“.

У Рудничкој лекаруши превасходно су заступљени лекови и процедуре лечења у хуманој медицини, затим у ветеринарској медицини, као и у здравственој превентиви. Ветеринарској медицини припадају укупно четири лека, а шест се односи на превентиву против појаве куге, као и на сузбијање инсеката и глодара. Сви остали лекови односе се на хуману медицину.

Када је реч о структури лекова по састојцима, Рудничка лекаруша садржи највише рецепата који су засновани на онима биљног порекла. Чак 82 рецепта садрже искључиво састојке биљног порекла (лековито биље, ратарске, повртарске и воћарске културе, друге биљке, биљни производи), 22 рецепта садрже биљне и животињске састојке, 20 само животињске, 12 су комбинација биљних и минералних, а шест биљних, минералних и животињских састојака. Осам рецепата је од састојака само минералног порекла, четири имају минералне и животињске састојке, а један биљне и животињске, уз један људски продукт (млеко дојиље). Укупно је реч о 155 различитих рецепата, који не само да указују на то како су се у време њеног настанка људи у Србији лечили, и од којих су састојака лекови справљани, већ посредно говоре и о томе каква је била структура српске агрикултуре и трговине тог времена. Исто тако, док се у Годовичкој, Горажданској и Бјелушкој лекаруши највише помињу аутохтоне, чак и ендемске биљке и њихови продукти, у Рудничкој су присутне биљке и састојци који су узгајани или су настали ван локалног географског подручја.

Од биља су у рецептима Рудничке лекаруше заступљени боквица, трава „мица“, пелен, вења, аста, љутица, жалфија, жеста, јеленски језик, слез, ралица, бегонија, детелина, црвени лук, куница, лобода, коприва, крин, репушина, рутица. Од ратарских и повртарских култура присутни су дуван,

конопља, лан, зоб, паприка, црна ротква, сочиво, црни лук, цвекла, першун, рен, купус, шаргарепа, краставац. Осим њих, помињу се орах, кора, цвет и лист зове, ружа, храстова кора, врбов лист, дивљи кестен, јасен, буква. Од биљних прерађевина, у рецептима се помињу ракија, некад јасније наглашена као љута комовица, вино, у неким случајевима наглашено бело или црно, зејтин, расо, шећер, шпиритус, брашно (пшенично, јечмено, пројино), мекиње.

Посебно су занимљиви састојци лекова који нису били заступљени на локалном, климатски континенталном подручју. Од биљака и њихових прерађевина који су потицали изван тадашње Србије издвајају се смоква, поморанџа, бадем, шафран, орашац, цимет, памук. Од производа биљног порекла заступљени су камфор, терпентин и тамјан.

Међу лековима који садрже биљне продукте, највише су употребљавани следећи:

Лекови за животиње

Када је реч о лековима за животиње, први лек који се помиње је лек против беснила, и потпуно је исти као и када је реч о хуманом беснилу, с тим што је наведено да се количина лека за животиње увећа (Рудничка лекаруша: бр. 13). Лек се састојао од осушеног семена конопље⁵ у праху, који је даван оболелој животињи у белом вину или у води. Други лек се односи на извлачење паразита (црв) из рана на животињи (Рудничка лекаруша: бр. 58). И он је биљног порекла. Уситњена лобода⁶, биљка са јаком аромом, била би посипана на оболело место, што би уништило паразите, или их „натерало да изађу“. Тај рецепт је различит у односу на оне из других лекаруша, у којима су за ту намену коришћени углавном животињски састојци.⁷

Један рецепт говори и о томе како да се побољша носивост код кокошака у зимском периоду (Рудничка лекаруша: бр. 64). За то је било намењено конопљино семе, семе коприве или семе паприке, помешано са мекињама и водом. Тако спремљена храна за живину требала је да побољша носивост у месецима кад она готово потпуно престаје. Занимљив је био и рецепт за заштиту коња и друге крупне стоке од напада инсеката, који су у летњим месецима били веома изражени (Рудничка лекаруша: бр. 59.) Коњи би једноставно били истрљани с конопљом, која је имала јак мирис, и њиме одбијала инсекте.

⁵ Конопља (*Cannabis sativa*), биљка вишеструке и широке примене, како у народној радиности, тако и у лековима народне медицине (Чајкановић 1985: 131–136).

⁶ Лобода (*Atriplex patula*), једногодишња биљка, заступљена у континенталном подручју. Карактерише је јака арома. Расте међу ратарским и повртарским културама, у модерно време сматра се коровском биљком (Šarić 1991: 68).

⁷ Годовичка лекаруша, на пример, садржи рецепт у коме се наводи да пиле треба расећи на два дела и привезати на рану, како би паразити из ране на животињи прешли у свеже пилеће месо, и то понављати до коначног излечења (Годовички зборник – лекаруша: 29–30).

Метил⁸, као паразит, био је присутан код преживара (овце, козе, говеда), и за ту болест је у Рудничкој лекаруши био записан поступак лечења у више фаза (Рудничка лекаруша: бр. 83). Оболела животиња би остајала затворена три дана без паше, „на сувој храни“, чак и без воде. Потом би јој се дала кашика љуте ракије комовице. Затим би била поново једну ноћ остављена на сувој храни (сено), и поново би јој била дата кашика ракије. Сматрало се да би на тај начин метил био отрован и животиња оздравила. Уколико би се то показало као исправно, поступак би био примењен и на остала грла из стада. Судећи по садржају лека, али и ускраћивању воде, поступак лечења је животињу доводио до границе физичке издржљивости, али нема података о његовој делотворности.

Лекови из домена превентиве

Друга група рецепата и препорука у Рудничкој лекаруши спада у превентиву, како за животиње тако и за људе и њихово окружење.

За уништавање глодара (мишеви, пацови), који су у тадашњим хигијенским приликама били честа појава, препоручивано је да се заједно иситне сумпор и „галица“ (плави камен), који би се, помешани са брашном, остављали тамо где се они појављују. Ова смеша деловала је као отров (Рудничка лекаруша: бр. 61). Рецепт за истребљење стеница⁹ предвиђао је кување листова дувана и парење ствари у којима се налазе, над том водом, а затим и њихово испирање њоме (Рудничка лекаруша: бр. 65). Један од рецепата односио се и на заштиту хране од жижка¹⁰, пре свега махунарки (грашак, пасуљ) и житарица, и био је животињског порекла. Заштита од тог инсекта подразумевала је да се у намирницама остави жив рак, да би по његовој смрти храна била заштићена (Рудничка лекаруша: бр. 66).

Болест од које се на Балканском полуострву још увек стрепело, јер се спорадично појављивала, да би поново букнула по слому Првог српског устанка и тињала све до почетка двадесетих година 19. века, била је куга.¹¹ Куга се ширила као пандемија и десетковала становништво у свом последњем великом налету, по слому Првог српског устанка. Кађење и парење етеричним уљима и смолама тада је било једна од уобичајених

8 Метил (*Fasciola hepatica*), пласмодијум, паразитира у жучној кеси, крвним судовима, проузрокује зачепљење жучних одвода, што може да доведе до смртог исхода. http://www.bionet-skola.com/w/Veliki_metilj. Приступљено 28. 07. 2017.

9 Стеница (*Cimex lectularius*), инсект који паразитира, хранећи се крвљу човека или животиња, тиме постајући и преносилац заразних болести. <http://www.ekozastita.com/stenice.html>. Приступљено 28. 07. 2017.

10 Житни жижак (*Sitophilus granarius*), инсект који има велику отпорност на различите услове, попут температуре и влаге. Наносио је штету житарицама, махунаркама и кромпиру. http://www.ekozastita.com/zitni_zizak.html. Приступљено 28. 07. 2017.

11 Куга, црна смрт, изазва је бактерија *Yersinia pestis*. Најсмртоноснија болест у Европи од прве појаве 1348, до њеног искорењивања (Радосављевић 2013: 67–68).

мера, коришћених и кад је Кнежевина Србија увела карантинске мере на својим границама (Радосављевић 2013: 61–73). У Рудничкој лекаруши препоручује се ложење јаке ватре од буковог и јасеновог дрвета, у коју би се убацивала вења, сув пелен и жалфија, којима би се просторије кадиле (Рудничка лекаруша: бр. 81). И заштита од бува, такође присутних, нашла је место у Рудничкој лекаруши, али је рецепт имао животињски састојак.¹²

Лекови за људске болести

Међу болестима или проблемима који се у Рудничкој лекаруши помињу, и рецептима или начинима за њихово лечење, су: менструалне тегобе (4), тежак порођај (3), недостатак млека у породиље (2), грознице и фрас (10), болести очију (10), богиње (5), јектика (туберкулоза) (6), различите врсте дијареја (4), живе ране (5), зубобоље (7), главобоље и несвестице (9), костобоља (6), опекотине (3), хемороиди (3), болести ушију (3), болести грла (2), повишена температура (4), камен у бубрегу (1). Поред њих, помињу се и друге болести, попут проблема болова у грудима, болова у срцу, проблема лечења алкохолизма и несанице. Наведене и делом описане болести указују на то да су тадашњи носиоци медицинских знања могли многе од њих јасно да препознају, и из дотадашње праксе покушају да пронађу начин за њихово лечење. Међутим, тадашња скромна знања нису у потпуности омогућавала да се неке болести дефинишу до краја. Тако се међу болестима зуба, које се у Рудничкој лекаруши помињу, за једну са сигурношћу може тврдити да се ради о парадентози, док је међу описима несвестице једно од стања врло слично последицама можданог удара. Исто тако, болови у грудима који се такође помињу, могли су бити резултат и плућних и кардиоваскуларних болести, које није било увек могуће тачно одредити. И опис болести „када гризе у утроби или завија“, свакако је био симптом чира на желуцу или гастритиса. „Црвенило очију“ показује да је и тада било пуно појава различитих видова коњуктивитиса и алергијских реакција. Исто тако, ни болести срца нису могле бити јасније описане.

Занимљива особина ове лекаруше је у томе да јасно препознаје инфентивне болести попут жутице, шуге, или увећања слезине, а које су, због услова живота, биле честа појава. Међутим, у њој нема увек одговора како их лечити. Састављач лекаруше није знао да жутица није болест у правом смислу, већ симптом озбиљних обољења унутрашњих органа, попут јетре. Лекови за жутицу у основи су имали биљне састојке. Док један рецепт предвиђа кување корена коприве у белом вину, и пијење те течности ујутро

¹² Од јежа, закланог 1. марта, коришћена је крв, у коју би се умочила једна метла, или више њих, и такве би биле остављене у углове просторија у кући. Крв би привлачила буве, а метла би, после 24 часа, била потапана у врелу воду. Поступак би увек могао бити поновљен. Навођење тачног датума када јежа треба заклати, указује и на магијску димензију овог рецепта, ублажену могућношћу да, ако то не буде могуће баш тог датума, он може бити примењен и неког другог дана (Рудничка лекаруша: бр. 82)

и увече, други је још једноставнији: удубити шаргарепу и из ње пити сва пића. Ношење златног конца о врату говори да је и у овом случају лечење имало и магијску димензију. За разлику од лекова против жутице, лек против шуге¹³, очигледно присутне у том времену, могао је бити делотворан. Он је садржао један биљни продукт, црно вино, које је требало помешати са ситним сумпором, и том течности мазати кожу оболелог.

Низ рецепата у Рудничкој лекаруши посвећен је болестима под општим именом „костобоља“ (Рудничка лекаруша: бр. 43). Међу њима, само један лек је издвојен посебно, и односио се на болове у табанима („кад табани боле“) (Рудничка лекаруша: бр. 33). И оне су биле препознате од оних који су били састављачи лекова, мада разлике међу њима нису прављене, јер познавање анатомије није било довољно да се дође до тачне дијагнозе. Од шест лекова за костобољу, само један, први, не укључује биљне производе, већ је заснован на свежем млеку. Остали садрже биљке (бели слез, шафран, листови дувана), затим производе попут терпентина и ракије комовице, који су мешани са млеком или машћу, како би могли бити коришћени путем мазања.

За главобоље је изричито наведено пет лекова, и сви садрже биљне састојке или њихове производе (Рудничка лекаруша: бр. 21). Први садржи смешу руже, љутице¹⁴, устругане роткве, квасца, сирћета и соли, која се привијала на главу. Други лек је садржао заједно прокуване лист од врбе и корен купуса, који су такође привијани на главу, док су у води, насталој током његове припреме, парене ноге. Трећи лек садржао је зелену винову лозу, помешану са јечменим брашном, четврти вењу¹⁵, ражани хлеб и сирће, а пети два одсечена и посољена круга од роткве. Сви поменути лекови привијани су на главу. Записана су и два лека за несвестицу (Рудничка лекаруша: бр. 43). Један је, уз пуштање крви, препоручивао жалфију у вино, док је други био једноставан, и састојао се само од гутања зрна тамјана.

У Рудничкој лекаруши значајно место заузима и лечење живих рана, често називаних и „живине“. Радило се о ранама које нису могле да зарасту услед паразита, инфекција, или зато што у тадашњим условима нису могле бити хируршки саниране. Оне су биле стална опасност за живот

13 Паразитско обољење које изазива „шугарац“ (*Sarcoptes scabiei*) путем пенетрације у кожу и стварања система канала. Преноси се директно, дужим додиром да оболемим, али и индиректно. Манифестује се црвенилом, jakim сврабом, чак и краставошћу (крастава шуга). У модерно време лечи се скарбицидима, лековима која елиминишу узрочника болести.. С обзиром на то да је наведени лек из Рудничке лекаруше садржао сумпор, могао је деловати успешно.

<http://www.zzjzle.org.rs/index.php/2-uncategorised/130-suga-opste-informacije>. Приступљено 01. 09. 2017.

14 Љутица, љутић (*Ranunculus acer*), биљка са jakim ароматом, која може да изазове и ране. Коришћена као лек за падавицу и менструалне тегобе (Чајкановић 1985: 170).

15 Вења, клека (*Iuniperus communis*), биљка изузетно раширене примене у народној медицини, посебно у лечењу водене болести, кашља, болести грла, као и за справљање комовице и кађење просторија (Чајкановић 1985: 61–62).

оболелог, јер је претила опасност од различитих компликација, попут сепсе. Да се ради о другачијем приступу њиховом лечењу, у односу на лекове који су заступљени у Годовичкој или Горажданској љекаруши, показује њихов састав.¹⁶ Од пет лекова, четири су заснована на биљној основи, у комбинацији са животињским састојцима. Од биља су се користили суво језгро ораха и уситњена семена коприве и роткве. Коришћени су и зејтин и љуто сирће. Занимљиво је да се у три од пет поменутих лекова помиње уситњен осушен рак, чији прах се мешао са тим састојцима, а затим и беланце. Сви наведени лекови мазани су по живој рани, или су по њима посипани (Рудничка љекаруша: бр. 18). За разлику од сличних зборника, у Рудничкој љекаруши не помињу се конкретно ране од пушчаних зрна или од хладног оружја (Радосављевић 2016: 178).

Слично живим ранама, лечени су и различити чиреви и друге кожне болести. За лечење чирева на кожи наведена су два лека на биљној основи. Први од њих садржао је ланено семе и лист зове који су, скувани заједно са сапуном у млеку, привијани на оболело место све док чир не би пукао. Други лек је такође садржао ланено семе, помешано с два беланцета, који се привијао све до позитивног исхода (Рудничка љекаруша: бр. 39). Лекови сличног састава били су и за лечење болова у ушима и устима (Рудничка љекаруша: бр. 23; бр. 24).

Лечење малих богиња у Рудничкој љекаруши, односно њихових последица, има важно место. Поред Рудничке, рецепти за њихово лечење заступљени су и у старијим љекарушама, попут Годовичке, али у знатно скромнијем обиму (Радосављевић 2016: 180). Болест је тада била врло опасна, у неким случајевима и смртоносна. Богиње су могле да оставе последице на очи, што се као могућност наводи у више рецепата, како оних који се односе на превентивно деловање, тако на и лечење. Тих лекова има укупно пет, од којих су четири заснована на биљним састојцима (Рудничка љекаруша: бр. 38.) Први лек, поред биљних и животињских, укључује и један људски продукт. Он се састојао се од тога да се шафран помеша са обичним млеком, али и млеком дојиље, и да се тако створена течност привија на очи. Други лек такође укључује кашу од „траве прпе“¹⁷, шафран, који би био помешан са камфором, што би такође било привијано на очи, и оне сачуване од богиња. Овај лек препоручивао се само ако се „очи слепе“, односно ако је постојала некаква инфентивна промена на њима, која би довела до тога. Трећи лек тицао се само богиња. Уколико „нису могле да изађу“, оболелом би се давала процеђена чорба од сочива, скуваног са смоквама и „морским

16 Није, на пример, коришћена ни једна врста смоле, која би с другим састојцима мелема формирала погачу, која би се стављала на рану (Радосављевић 2016: 178–179).

17 Прпа (*Hypericum perforatum*), богородична трава, горчац, ивањчица (Симоновић 1959: 241). Коришћена у народној медицини у лечењу астме, кашља, последица тешког порођаја, посекотина (Чајкановић 1985: 35).

грожђем¹⁸. Наводи да, уколико оболело дете то не може да пије, то треба да чини његова мајка, свакако се односе на одојчад. Четврти лек био је једноставан: оболелом дати уље од семена лана.

Рецепата за болести очију, без оних које су повезане с богињама, има укупно десет, од којих су само три заснована на биљу и биљним производима. У одељку под називом „Када очи боле“ (Рудничка лекаруша, бр. 27), један лек садржи першун, који је требало помешати са печеном стипсом и беланцетом, и привијати на очи. Други лек, за прекомерно сузење очију, такође је укључивао печену стипсу, помешану са шећером и боквицом. Тако насталу течност требало је загрејати и њоме испирати очи. И за црвенило очију, коме је посвећен посебан одељак, један од три лека састојао се од „ђулсума од ружице“ (ружина вода), којим је очи требало испирати. Болести очију биле су иначе тешко препознатљиве, посебно када је реч о њиховим узрочницима, па је због тога лекове било и теже одредити. У појединим срединама, попут Вишеграда и Тузле, постојали су муслимански лекари (хећими) који су се бавили само лечењем очију, у чему су имали успеха и изашли на добар глас. И по стварању Кнежевине Србије 1830, кнез Милош Обреновић је у њих имао пуно поверење, и тражио да се они позову, како би лечили оболеле. Тако је од пуковника Јована Мићића, који је граници био најближи, будући да је живео у Ужичком окружју, године 1837. затражио да пронађе и доведе једног од вишеградских лекара који су лечили очи (Радосављевић 2013: 48–49).

Туберкулоза¹⁹, болест која је све до средине двадесетог века била значајно присутна, забележена је и у Рудничкој лекаруши, под тада уобичајеним називом „јектика“. Под једним бројем наведено је шест рецепата за њено лечење, од којих су четири заснована на биљу и биљним производима (Рудничка лекаруша: бр. 26). Сва четири лека су узимана као напитек или храна. Први се састојао од куване траве јеленски језик²⁰, чија течност се пила. Други рецепт садржао је терпентин помешан с путером, који се узимао ујутру и увече. Трећи је, као и први, настао кувањем биља (корен лана), чија се течност потом пила, док је четврти био заснован на кувању имеле израсле на крушки, што се потом процеђивало и пило, али је због трајања вегетације, то било могуће само у пролеће. Имела скувана у води била је, иначе, традиционални лек за туберкулозу (Чајкановић 1985: 105–106).

18 Морско грожђе, огрозд (*Ribes grossularia*), биљка из рода рибизли (Симоновић 1959: 400).

19 Туберкулоза, заразна болест коју изазива Кохов бацил (*Mycobacterium tuberculosis*). Манифестује се повишеном температуром, сувим и упорним кашљем, знојењем, боловима у грудима и зглобовима, отоком лимфних жлезди. <http://www.stetoskop.info/Tuberkuloza-TBC-659-s2-sickness.htm>. Приступљено 01. 09.2017. Све до савременог доба била је смртоносна због непознавања тачног узрока њеног настанка и одговарајућих лекова.

20 Јеленски језик, јеленак, слезница, рутица, (*Scolopendrium vulgare*), биљка из породице папрати распрострањена у централној и источној Европи, укључујући и Балканско полуострво, позната код већине словенских народа под истим именом, коришћена у медицинске сврхе. Највише је коришћена као лек за оболелу слезину (Šulek 1879: 129; Симоновић 1959: 578).

Поред јасно наведених лекова за јектику, постоји и одељак под насловом „Када прса боле“ (Рудничка лекаруша: бр. 44; бр. 45). Како нема никаквих описа симптома болести, разлог томе такође може бити немогућност њиховог препознавања, и несигурност да ли се уопште ради о јектици, или некој другој болести. Лекови који су у том делу наведени, њих четири, исто као и они који су изричито поменути као лекови за јектику, садрже биљне састојке. Први од њих, поред већ поменутог јеленског језика (слезнице), садржи и помен „траве веронике“²¹ и „траве бегонике“²², корена жалфије²³ и смокве, помешаних и скуваних са медом. Лек се, по једну кашику, узимао ујутру и увече. Други лек садржао је само кувани пелен²⁴, од кога се пио чај. Два лека су предвиђена за сув кашаљ, који је такође могао бити симптом јектике. Први је садржао уситњен црвени лук²⁵, помешан са гушчјом машћу, која се потом мазала по грудима. Други рецепт је подразумевао да се корен абтике²⁶ уситни („стуче“) и помеша с врелим млеком или водом, да би се пио по хлађењу.

Међу болестима које се наводе на самом почетку Рукописа су гинеколошки и постпорођајни проблеми, попут тегоба услед менструалног циклуса (обилни одливи крви, неуредност, бол), у којима се користе биљни састојци (детелина, црни и дивљи пелен, рен, бело вино, узимање праха ружиног цвета). За тешке порођаје и зарастање рана, после њих, такође су у три рецепта предлагани црни и дивљи пелен, али и цвет од зове. Њихова примена сводила се на кување у води, пијење течности и испирање ране.

У Рудничкој лекаруши најприсутнији су лекови и упутства за њихову примену за лечење различитих стања грознице, као и болести очију и богиња и последица које оне остављају. Грозница је најчешће имунолошки одговор, стање у коме организам покушава да неутралише болест, често знак инфекције, и манифестује се високом температуром, дрхтавицом, главобољом и повраћањем.²⁷ Од једанаест лекова за њу, девет садржи биљне састојке (Рудничка лекаруша, бр. 37). У њима се, као састојци, користе

21 *Veronica*, разгон, српац, заједно са пеленом коришћен пре свега за лечење главобоље (Чајкановић 1985, 203; Симоновић 1959: 494).

22 Вероватно бегонија.

23 Жалфија (*Salvia officinalis*), често коришћена биљка у народној медицини, како корен тако и њени надземни делови. Посебно је била важна у лечењу различитих облика грознице, срца, менструалних тегоба (Чајкановић 1985: 97–98; Симоновић 1959: 414).

24 Пелен (*Artemisia absinthium*), широко заступљен у народној медицини, од водене болести, срдобоље, болести груди и стомака, чак и у случају неких полно преносивих болести, попут тада неизлечивог сифилиса (врењак, френска-француска болест) (Чајкановић 1985: 189–190).

25 Црвени лук (*Allium сера*), у народној медицини користио се за побољшање млечности породиље, јектике, кашља, као противотров уједу змије (Чајкановић 1985: 244–245).

26 Реч је о бурјану, познатом и као автика (*Sambucus ebulus*), такође свестрано коришћеном, пре свега за грудне болести, срдобољу, чиреве и отоке. Биљка помаже детоксикацију организма (Чајкановић 1985: 59–60).

27 <http://www.herbalia.org/index.php?id=groznica>. Приступљено 02. 09. 2017.

коприва, пелен, врбин лист²⁸, корен репушине²⁹, али и грашак, зејтин, вино, сирће, а у једном случају поменуто је „поврће“, без тачног податка о ком се ради. Ти састојци мешани су са другима, који су били минералног или животињског порекла. Тако је, у једном случају, зејтин са вином мешан са сољу, у другом рецепту је, поред поменутих састојака, био додат и црвени восак, а чак је и паучина мешана са поврћем, које се тако узимало као лек. Посебно је наведен лек која се односи на отклањање последица грознице („када језик грозница изгори и поцрни и израђави“). Он је садржао жалфију, бели слез, шафран³⁰ и шећер. Њиме су испирала уста. Шафран је био изузетно скуп зачин, и он је тешко могао да буде приступачан становницима тадашње Србије.

Рудничка лекаруша садржи и рецепте који се тичу проблема дигестивног тракта, посебно стомачних колика, које су манифестоване спазмима, због којих је узимање хране било веома компликовано и болно. За њихово лечење наведено је шест врста лекова, од којих су пет били са биљним састојцима (Рудничка лекаруша: бр. 40; бр. 67). Први од лекова предвиђао је да се уље од бадема помеша са топлим вином, и тај напитац пије. Други лек био је потпуно различит: проју и зоб, помешане са сољу, требало је добро угрејати на ватри, и потом привијати на стомак. Трећи лек садржао је састојак који није био локалног порекла. Кора од поморанце била би кувана у вину, што би се топло узимало као напитац. Још један лек није узиман као напитац: јечмено брашно би се скувало, заједно са ланеним семеном, што би се, како се наводи, „као фластер“ лепило по стомаку (Рудничка лекаруша: бр. 40). Последњи лек за колике је издвојен, и у Лекаруши сврстан међу лекове који имају у основи састојке руже. Сушени цвет руже узимао би се у води, у мери израженој тежином шест зрна жита, све до престанка тегоба (Рудничка лекаруша: бр. 67).

На болести усне дупље и зуба односи се седам рецепата, од којих пет садрже биљне састојке (Рудничка лекаруша, бр. 19). Први лек је заснован на свежој лики (павитини) од зове, прокуваној у млеку. Топао напитац би се једноставно држао у устима. Други лек је по саставу био сложенији: камфор растопљен у ракији комовици био би малим парчетом памука (вата) стављен у болно место у зубу. Ту се очигледно радило о каријесу, израженом и насталим шупљинама у зубима, али је објашњење у рецепту било да је реч „о црву у зубу“. „Оток образа“, вероватно проузрокован проблемима са зубима, лечен је тако што би уситњен корен коприве био помешан са шафраном у свеже помуженом млеку. Таква течност би се крпом привијала на образ. Следећи лек је занимљив, јер писац ове лекаруше тврди „да се

28 Врба (*salix*), коришћена против срдоболе, кашља, грознице (Чајкановић 1985: 73–74).

29 Репушина (*Tussilago petasites*), коришћена у народној медицини најчешће против грознице, али и чирева и опекотина (Чајкановић 1985: 205).

30 Шафран, скуп зачин настао од биљке *Crocus sativus*, односно њеног цвета, која припада породици крокуса.

њиме учвршћују зуби“³¹. Он се, највероватније, односи на почетни стадијум парадентозе. Лишће жесте³¹ кувано је у вину или води, додавана је стипса, и том течношћу су испирани зуби. Један рецепт посебно је одвојен, и једноставно насловљен „кад уста боле“ (Рудничка лекаруша, бр. 25). Није сасвим јасно о којој болести или болестима се могло радити. Лек се састојао од помешаних сирћета и воде, којима су додавани стипса, цвет зове и жалфија. Терапија се састојала у томе да се уста њиме испирају.

Рудничка лекаруша један је од медицинских зборника, који су у свом времену били уобичајени. У њима су сакупљанс знања из народне медицине, ради њихове практичне примене. За разлику од сличних рукописа, настала је 1841. године у модерној српској држави, Кнежевини Србији, у којој, међутим, још увек није заживела европска медицинска пракса у здравственој заштити становништва. Њен писац био је јеромонах Мануил Витковић, на кога су утицај имале различите медицинске традиције, од српске народне, преко османске, до савремене европске. На те европске утицаје указује низ елемената из садржаја, од коришћене терминологије и јединица мере, до састојака лекова. Лекаруша садржи 155 рецепата, од којих су многи имали биљну основу. Записани рецепти потврђују значај и улогу биљка и биљног света у човековом животу, а сама Рудничка лекаруша представља извор првог реда, не само за историју народне медицине, већ и друштвену историју времена у коме је настала.

ИЗВОРИ

Необјављени извори

Рудничка Лекаруша, Збирка старе и ретке књиге, инв. бр. 37.458. Народна библиотека Пожега.

Годовички зборник, Рукописна збирка, инв. бр. 2383, Народни музеј Ужице.

Објављени извори

Арнаутовић 2015: 3. Арнаутовић, Рецепти народних лекова из бележнице свештеника Никодима Поповића, *Историјска баштина* 24, Ужице: Историјски архив Ужице.

Поповић-Родољуб: М. С. Поповић-Родољуб, Српске старине, *Босанскохерцеговачки изворник*, VI, Сарајево: АЕМ Конзисторија сарајевска: 574–579.

31 Жеста, чешљика (*Acer tataricum*), биљка коришћена и за лечење заушака, као и менструалних тегоба. У ветеринарској медицини коришћена за лечење паразита (Симоновић 1959: 6; Чајкановић 1985: 246–247).

ЛИТЕРАТУРА

- Библија или Свето писмо старога и Новог завјета*, превели Ђ. Даничић и В. С. Карадић, Београд 1993: Британско и инострано библијско друштво.
- Живојиновић 1995: Д. Р. Живојиновић, *Успон Европе*, Београд: Службени лист.
- Катић 2016: Т. М. Катић, Османски аттари и лечење биљем у балканским градовима 16. века, у *Гора љиљанова – биљни свет у традиционалној култури Срба*, ур. З. Карановић и Ј. Дражић: Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека Светозар Марковић: 163-172.
- Марковић-Стојановић 2012: Однос српске државе према особама са инвалидитетом, историјски осврт, *Социјална мисао* 3: Београд: Социјална мисао.
- Радосављевић 2007: Н. В. Радосављевић, *Православна црква у Београдском пашалуку 1766–1831: управа Васељенске патријаршије*, Београд: Историјски институт.
- Радосављевић 2013: Н. В. Радосављевић, *Ужице, град и нахија – окружење у времену страха 1788–1862*, Ужице: Историјски архив Ужице.
- Радосављевић 2016: Н. В. Радосављевић, *Годовичка Љекаруша, у Гора љиљанова – биљни свет у традиционалној култури Срба*, ур. З. Карановић и Ј. Дражић, Београд: Удружење фолклориста Србије, Универзитетска библиотека Светозар Марковић: 173-184.
- Ракић 1807: В. Ракичъ, *Слово о почитаніи цркве, сочиненное и говоренное Вікентіємъ Ракичемъ у Венеціи 1807*, Венеција: Штампарија Димитрија Теодосија.
- Симоновић 1959: Д. Симоновић, *Ботанички речник : имена биљака*, Београд: САНУ.
- Чајкановић 1985: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, прир. В. Ђурић, Београд: Српска књижевна задруга.

*

- Šarić 1991: Т. Šarić, *Atlas korova*, Sarajevo: Svjetlost: Zavod za udžbenike i nastavna sredstva.
- Šulek 1879: В. Šulek, *Jugoslavenski imenik bilja*, Zagreb: JAZU.

Nedeljko V. Radosavljević

**MEDICAL RECEPY BOOK (РУДНИЧКА ЛЕКАРУША)
FROM THE MONASTERY OF ANNUNCIATION AT
THE FOOT OF THE MOUNTAIN RUDNIK
(BLAGOVEŠTENJE RUDNIČKO)**

Summary

The topic of this paper is Рудничка лекаруша, medical manuscript originated from the monastery dedicated to the Holy Annunciation, which is situated at the foot of the mountain of Rudnik in the middle part of Serbia. The manuscript was created in the first half of 19th century (1841). And it was written by a monk whose name was Manuil Vitković. The entire manuscript has 38 pages with 155 recipes, which are based on traditional folk medicinal knowledge with some influence of modern European medicine. The prescriptions of the manuscript deal mostly with different human, but also with animal diseases and preventive medical care too. Most of the recipes are based on those of plant origin (medicinal herbs, crops, vegetable and fruit crops, plant products). Majority of plants in these recipes were used in folk traditional medicine like: plantain, wormwood, sage, nettle, ruta, buttercup, St. John's wort, butter-burr, clover, elderberry, lily, rose, juniper, willow, tatarian maple... Crops and vegetable crops are also mentioned, like tobacco, cannabis, peppers, black radishes... description and use of all of them is found. The recipes confirm the importance and role of the plant and plant world in human life in the past time.

Светлана М. Ћирковић
Балканолошки институт САНУ
scirkovic@hotmail.com

УДК: 615.89: 81'27 (497.11 Knjaževac)

ЛЕКОВИТО БИЉЕ КАО ЕЛЕМЕНТ ТРАДИЦИЈСКЕ КУЛТУРЕ У ОКОЛИНИ КЊАЖЕВЦА*

На основу теренских видео и аудио записа, насталих током 2015. и 2016. у насељима у околини Књажевца, радом се успоставља инвентар лековитог биља код саговорника који се њиме баве на традиционалан начин, за сопствену употребу. Овај инвентар упоређен је са одговарајућим терминима у референтном Ботаничком речнику Драгутина Симоновића, а посебно су издвојени фитоними којих нема у овом речнику, као ни у одговарајућим дијалекатским речницима тимочких говора Јакше Динића и Љубише Рајковића (*спуркатњача, лизбиље, тиквин цвет, маџи језик*). У разговорима добијени подаци: називи биљака, место на којем расту, кад се беру, садрже и „метаподатке“ који подразумевају упућивање на биљку, њен изглед невербалним средствима – углавном гестом. Аудио-снимањем ови остају невидљиви, а с обзиром на то да истраживачи не транскрибују разговоре одмах након снимања, могу остати изгубљени. Стога се истиче потреба за видео-бележењем, које би допринело бољем разумевању контекста теренског наратива.

Кључне речи: лековито биље, фитоними, нематеријална културна баштина, невербална комуникација, деиктички гест, тимочки говори.

Прилог је настао на основу аудио и видео материјала, забележеног током теренских истраживања у насељима околине Књажевца, којима је основни циљ био заштита тимочког говора, који је на Унескову листу уврштен као идиом коме прети нестајање. Током 2015. и 2016. године у теренском документовању тимочког говора прикупљена је грађа из 82 насеља која се састоји од аудио и видео записа, као и фотографија, укупног обима око 1ТВ. Репрезентативни теренски разговори, категоризовани као 'узорак говора' или 'усмена историја' (у случају да саговорници не користе локални говор) монтирани су, и као аудио и видео-записи доступни на интернету преко интерактивне мапе¹

* Студија је резултат рада на пројекту Језик, фолклор и миграције на Балкану (бр. 178010) Балканолошког института САНУ, који у целини финансира Министарство просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије.

1 Комплетна теренска грађа прикупљена у истраживањима тимочког говора налази се у Дигиталном архиву Балканолошког института САНУ (ДАБИ) и доступна је свим корисницима интерне мреже САНУ. Осим у ДАБИ-ју, копије оригиналних теренских снимака налазе се и на Филозофском факултету Универзитета у Нишу, као и у Народној библиотеци „Његош“ у Књажевцу. Више детаља о пројекту, фазама његовог извођења, листа истражених пунктова и ангажованих истраживача, као и интерактивна мапа налазе се на сајту: <http://balksrv2012.sanu.ac.rs/webdict/timok/index>.

1. Лековите биљке – корпус, саговорници

Систематском антрополошко-лингвистичком теренском раду у тимочким насељима претходила су тимска истраживања обављана у оквиру Летње школе српског фолклора (2013–2014)², када су вођени разговори на тему лековитих биљака с биљарима. Биљари су унапред били припремљени за разговоре, а њихова излагања имају научно-популарну форму. Како су истраживачи имали могућност да постављају питања која нису унапред била припремљена, добијени наративи имају и елементе природног спонтаног говора (Сикимић 2014а: 114–115).

У истраживањима тимочких говора (2015–2016) лечење лековитим биљем, као и ритуали у оквиру традиционалне медицине, били су укључени у теренски упитник. У разговорима су постављана питања о сакупљању и припреми лековитог биља, њиховој употреби и болестима (или тегобама) које биљке лече. Како биљке заузимају значајно место у свакодневном животу саговорника, у разговорима се помиње неколико стандардних биљака, попут кантариона, жалфије, камилице, нане и сл. Међутим, повремено су у разговорима добијени екстензивни спискови лековитог биља, опис, начин њихове припреме, навођење болести или тегоба за које се користе.

У руралним заједницама, у којима су у теренској пракси Балканолошког института САНУ обављана истраживања, издвајају се саговорници који поседују специјално знање традиционалног лечења, у које је укључено и знање о лековитим својствима биљака. Често је традиционално лечење поистовећено са магијским лечењем, па се детаљи везани за ову врсту ритуала не преносе истраживачима. Међутим, постоје и елементи лечења који се сматрају колективним знањем, за које не постоји забрана преношења истраживачу, тако се колективним знањем сматра и скупљање лековитог биља, њихова припрема и употреба (Ћирковић 2008: 166).

За потребе ове студије коришћени су фрагменти разговора са саговорницима који прикупљају лековито биље само за своје потребе, дакле не баве се биљарством на професионалан или полупрофесионалан начин, и то онима који у својој наративи наводе шири инвентар лековитог биља, описују њихов изглед, начин припреме и употребу, наводе болести или тегобе за чије лечење се користе. Корпус чини пет фрагмената издвојених разговора, вођених 2015. и 2016. године у селима у околини Књажевца, снимљених аудио-снимачима, а два разговора забележена су и видео-камером. Разговор (1) вођен је у Доњој Каменици и има само аудио-запис, транскрипт је начињен на основу аудио-записа. Разговор (2) вођен је такође у Доњој Каменици, има и аудио и видео запис, а за потребе ове студије транскрибован је видео запис. Разговор (3) вођен је у Књажевцу са саговорницом која је пореклом из Горњег Зуница, и има само аудио-запис, а само аудио-запис има и разговор (4)

² Одсек за српску књижевност, Филозофског факултета Универзитета у Новом Саду. Руководилац Летње школе била је проф. др Зоја Карановић.

вођен у Инову. Разговор (5) вођен је у Трговишту (данас – део Књажевца), са саговорницом која је пореклом из Балинца, забележен је и аудио-снимачем и видео-камером, и за потребе ове студије транскрибован је видео запис дела разговора на тему лековитог биља.

2. Инвентар лековитог биља

Инвентар лековитог биља, које се помиње у разговорима, садржи тридесет фитонима (у даљем тексту „тимочки“ фитонимски корпус). Није у питању комплетан инвентар лековитог биља у долини Тимока, већ само инвентар најфреквентнијих/ најтипичнијих лековитих биљака које спонтано помињу саговорници који нису унапред припремљени за разговор са истраживачем. Овај 'спонтани' инвентар лековитог биља, упоређен је са лековитим биљкама регистрованим у Ботаничком речнику имена биљака Драгутина Симоновића (1959) и у речнику лековитих биљака, забележених код биљара у долини Тимока Биљане Сикимић (2014).³ Показало се да се овај инвентар разликује од инвентара полупрофесионалних биљара, као да ни Симоновићев Ботанички речник не региструје све биљке које чине „тимочки“ фитонимски корпус.

У разговорима су споменуте следеће лековите биљке: *мишевина* (варијанте: *мишичина*, *мишићина*, *мишећина*, лат. *Stellaria media*); *лишајевица* (лат. *Hieracium pilosella*); *кантарион* (варијанте: *картавијор*, *катарион*, лат. *Hypericum perforatum*) и под другим називом – *смицаљке*; *подубица* (варијанте: *подубице*, *подугица*, лат. *Teucrium chamaedrys*); *нана* (лат. *Mentha piperita*); *мајчина душица* (лат. *Thymus serpyllum*); *жалфија* (лат. *Salvia officinalis*); *невен* (лат. *Calendula officinalis*); *бели слез* (лат. *Althaea officinalis*); *црни слез* (лат. *Malva silvestris*); *селин* (лат. *Levisticum officinale*); *пелин* (лат. *Artemisia absinthium*); *седеф* (лат. *Ruta graveolens*); *копитњак* (лат. *Asarum europaeum*); *ивина трава* (лат. *Teucrium montanum*); *ива врба* (лат. *Salix caprea*); *враниловка* (лат. *Origanum vulgare*); *видовка* (лат. *Anagallis arvensis*); *подбел* (варијанта: *подбелъ*, лат. *Tussilago farfara*); *хајдучка трава* (лат. *Achillea millefolium*); *камилица* (лат. *Matricaria chamomilla*); *вратика* (лат. *Tanacetum vulgare*); *страшљивка* (лат. *Asplenium ceterach*); *кичица* (варијанта: *китчица*, лат. *Centaureum umbellatum*).⁴

Инвентар лековитог биља садржи и фитониме који нису регистровани ни у једном од два поменута речника, нпр. *мачји језик* (у Симоновићевом речнику регистроване су биљке које у свом називу имају атрибут 'мачји', али ниједна од њих није мачји језик), *тиквин цвет*; *спуркатњача*; *лизбиље*;

3 Наведени речник лековитих биљака полупрофесионалних биљара сачињен је од биљака за које постоје наративи.

4 У Речнику тимочног говора Љубише Рајковића Кожељца (2014) од наведених биљака регистроване су *лишајевица*, *подубица*, *мајчина душица*, *слез*, *селин*, *копитњак*, *враниловка*, *видовка*, *хајдучка трава*, *смицаљка*, *камилица*, *вратика*, *страшљивка*.

тодовка; *добродовка*. Постоји могућност да су називи поменутих биљака уско локални, или да се одговарајуће биљке у лековите сврхе користе само у истраживаним селима.⁵

Осим назива биљака, у разговорима се најчешће помињу њихов изглед и морфолошки састав, укус припремљених чајева, начин на које се лековито биље припрема и употреба, као и болести, односно тегобе, за које се ове лековите биљке користе.

3. Изглед и морфологија лековитог биља

Неизоставни део нарације о лековитом биљу је описивање њиховог изгледа. Истраживање употребе лековитог биља, као и њихово место у традицијској култури, фитотерапија, изискује од истраживача специјална знања, тако да је логично што у комплетном корпусу изостају истраживачка питања о изгледу, димензијама и морфологији биљака, већ неке од ових детаља саговорник спонтано наводи у нарацији. Тако, нпр. у транскрипту разговора са саговорницом из Горњег Зунича (3), без обзира на велики број поменутих лековитих биљака, ни за једну није наведен изглед, нити морфолошки састав.

Лингвистичка транскрипција теренских аудио-снимака на тему лековитог биља има своја ограничења – у разговору добијени наративи осим конкретних података, као што су називи лековитих биљака, место на којем конкретне биљке расту или времена кад се оне беру, садржи и „метаподатке“ који подразумевају упућивање на биљку, или описивање њеног изгледа и морфолошког састава невербалним средствима – углавном гестом.⁶ Аудио-снимањем ови „метаподаци“ остају невидљиви, а с обзиром на то да истраживачи не транскрибују разговоре одмах након снимања, „метаподаци“ могу заувек остати изгубљени, а лековите биљке постати апстрактни појмови.⁷

5 Речник Љ. Рајковића Кожељца (2014) доноси разрешења за неке од наведених биљака, које нису регистроване у Симоновићевом Ботаничком речнику: *мишевина* је наведена као *мишјакиња* (варијанта *мишакиња*, лат. *Anagallis arvensis*) и *добродовка* (као варијанта обичнијем *добричица*, лат. *Glechoma hederacea*). Тимочки речник Јакше Динића (2008) за исти фитоним *добродовка* даје значење 'самобај' (лат. *Glechoma hederacea*); а региструје и фитоним *тодовка* 'ђурђин' (лат. *Dahlia variabilis*).

6 Видео-записи теренских разговора, посебно током разговора о старим занатима, поступцима израде предмета, ритуалима, постају стандард у савременим теренским истраживањима. За лингвистичка истраживања је од посебне важности повезивање конкретне радње и вербализације те радње. Укључивањем анализе видео-записа у научне студије ствара се платформа за дискусију и о начинима транскрипције видео-записа, за које у српској академској заједници још увек не постоји стандард (у англосаксонској академској заједници постоје различити стандарди за транскрипцију видео-записа, који се могу узети као модел који се може прилагођавати конкретним потребама истраживача и њихових научних анализа).

7 Транскрипција „метаподатака“ којима се исказују саговорникове осећања – углавном плач и смех – је нешто једноставнија с обзиром на то да су у питању гласовне манифестације осећања. Они се могу на неки начин означити у транскрипту, а у анализи транскрипта се може

3.1. Анализа теренских аудио-записа разговора на тему лековитог биља

Описивање изгледа лековитих биљака поменутих у разговорима забележених аудио-снимачима углавном се заснива на указивању на боју биљке или неког њеног дела.

У примеру 1.1. наводи се боја лековите биљке. Иако у примеру није речено претпоставља се да је реч о цвету:

1.1. Па, пане пре неколко године, ево овде између нас и Ратка до потокав, че бере ону жуту траву, што је мишевина.

На цвет као део биљке упућује глаголом цавти. Уз глагол се у примерима 1.2. и 4.1. изражава и боја:

1.2. (А кажите ми, та трава што сте рекли, то је лишајевица?) Аха. Та је трава лишајевица, она жута цавти (Аха!) и кад га прекинеш оно ко млекце има.

4.1. Па има вратика трава, жута цавти, тој да се врати.

1.3. (А подубице?) Подубица, то је за желудац (А за желудац!) Оно исто ко оној цавти, само оно ситна травичката. Овој у Тимок. А тој што то подубичката [o]на ситна, оволка.

Деиктичким упућивањем показном заменицом оној на неку биљку која се налази у непосредном окружењу, а коју истраживач може видети у тренутку разговора, истиче се сличност са цветом биљке подубица о којој саговорник говори.⁸ Чињеница је да без упућености у конкретан контекст и прилике истраживања, овакви детаљи остају непознати, а сам разговор нетранспарентан.

Осим боје цвета биљке, у примеру 1.3. истакнута је и величина биљке – само оно ситна травичката [...]. А тој што то подубичката [o]на ситна, оволка. С обзиром на то да за овај разговор не постоји видео-запис, не може се са сигурношћу рећи да ли се величина односи на целу биљку, или на њен цвет. Посебно недоумицу уноси показна заменица оволка, која недвосмислено сугерише на то да је саговорница или показала руком о којој величини се ради, или показала неку другу биљку (или неки објекат) истих димензија, као подубица о којој говори. У примеру 1.2. такође је, осим боје биљке (или њеног цвета), поменуто постојање течности унутар биљке и кад га прекинеш оно ко млекце има, а поређење са млеком указује на то да је течност беле боје.

описати и објаснити поступак означавања (уп. нпр. Ћирковић 2004: 97–98). Најсложенији задатак за истраживача јесте транскрипција оних делова разговора о традицијској култури у којима се описују занатске радње, поступак израде предмета, наводе термини везани за конкретан занат и сл. (уп. нпр. Ћирковић 2005: 214).

8 Употребом показних просторних заменица овде и ту у нарави о традиционалној медицини и перцепцији болести упућује се на оболела места. Овим заменицама вербализован је гестовни код (Ћирковић 2008: 159).

3.2. Анализа теренских видео-записа разговора на тему лековитог биља

Видео-записи разговора омогућавају лакши приступ истраживањима лековитог биља. Међутим, како саговорници углавном нису унапред припремљени за ову тему разговора, може се десити да истраживачу не могу да покажу свеже лековите биљке, или већ припремљене за употребу. Такође, с обзиром на то да саговорници нису професионални биљари, у наративи изостају научни термини за делове биљке, те се у описивању изгледа биљке, навођењу њених делова користи невербални комуникативни код, или се у именовања делова биљке користе локални термини.

Транскрипција видео-записа разговора је знатно сложенија од транскрипције аудио-записа, јер осим лингвистичких елемената разговора, садржи и елементе невербалне комуникације. У питању су мултимодални транскрипти, који осим интересовања за писану реч рефлектују и интересовање за слике и визуелне ефекте (Norris 2002: 106). Уобичајени систем за транскрипцију који се примењује и за транскрипцију невербалне комуникације је HIAT 2 (Ehlich 1993). За потребе ове студије, која укључује и анализу невербалне комуникације, биће примењена допуњена верзија антрополошко-лингвистичке транскрипције. Елементи невербалне комуникације ће у транскриптима бити наведени дескриптивном методом, маркирани у транскрипту угластим заградама.⁹

Видео-записи указују на то да је у разговорима о лековитом биљу најчешће у употреби гест као форма невербалне комуникације. Гестови укључују, с једне стране, показивање биљке о којој се говори, али се и покретима целим рукама и шакама описује величина целе биљке/ цвета/ цветова, и облик цвета, с друге стране. Како се гест користи симултано са говором, при чему гест прати деиктике ово, овако/ овак, оно, толко, такво, ова врста геста назива деиктичким гестом. Деиктички гест се састоји од покрета којима се нешто наговештава или показује (Louwerse–Bangerter 2005: 1332), а конверзација лицем у лице подразумева употребу различитих врста деиктичких гестова (Kobsa et al. 1986: 356).¹⁰

9 Лингвисти дискутују о варијабилности транскрипата као о резултату селективног процеса приказивања, истицања посебних детаља за специфичне реципијент-оријентисане анализе и јавна приказивања (Mondada 2007: 819). Често се поставља питање граница транскрипта, односно које „димензије“ треба да има транскрипт да би с једне стране био читљив и разумљив, а да не оптерећује читаоца, с друге (Ћирковић 2007: 464). Чини се веома сличним сет питања о транскрипцији видео-записа – које елементе видео-записа нужно треба транскрибовати, који елементи ометају „читљивост“ транскрипта, које су границе и „димензије“ транскрипта?

10 Почетком 20. века, у духу науке тог времена, Сима Тројановић је истакао: „Споразумевање без речи и сад је интегрални састојак не само примитивних него и културних народа. Ма како да је овај начин прост, ипак се тако кочоперно одржава да нигде није узмакао артикулисаном говору него га нераздвојиво прати и допуњује. Свако, и најпросвећенији, кад се разговара, тако рећи, још и оком одиграва сваку изречену мисао, а кад се о нечем споразумева још више раде и мимика и гестови“ (Тројановић 1935: 5).

Разговор вођен у Доњој Каменици (2) одвија се на отвореном, у дворишту куће. Саговорница има неколико сасушених букета лековитих биљака, које чува у пластичној кеси и показује редом истраживачу.

2.1. Е, ово ти је подубица [вади из кесе букетић неког биља и враћа га]. Виш, она ситна. То је подубичка, другите нема. Еве, жалфија исто. Овде има [вади из кесе и показује] (Је л жалфију зовете жалфија?) Да, жалфија.

Пример 2.1. показује да саговорница има сасушене букете биљака подубице и жалфије. Гесту претходи именовање биљке исказима ово ти је подубица / еве, жалфија исто, у којима се деиктичким речима ово и ево вербализује гест показивања конкретних биљака. Пример 2.1. у реалном времену долази након примера 1.3. У оба наведена примера говори се о биљци подубици, с тим да се у примеру 1.3. само говори о њој, саговорница је описује, док је у примеру 2.1. истраживачу показан букет сасушене подубице. У делу примера 2.1. виш, она ситна саговорница „подсећа“ истраживача на величину биљке (која је описана и у примеру 1.3.), док се глаголом виш вербализује промена од дескрипције ка илустрацији конкретном биљком.

Разговор вођен у Трговишту, са саговорницом из Балинца (5), одвија се у другачијим околностима. Истраживач и саговорница су у затвореном простору, у кући саговорнице. С обзиром на то да је у потпуности неприпремљена за разговор о лековитим биљкама, саговорница нема (или не нуди) примерке биљака којима би илустровала разговор о њима. У описивању лековитих биљака она користи гест да би указала на величину целе биљке, величину цвета/ цветова и њихов облик. Гестови које користи саговорница укључују покрете целим рукама, али и шакама.

У примерима 5.2. – 5.4. описане су лековите биљке *кичица* (5.2.), *мишећина* (5.3.)¹¹ и *подубица* (5.4.), док је у примеру 5.1. описана неименована лековита биљка.

5.1. А има разни, разне траве, које су лековите. Има и овој лековито што жуто цавти, овако колко високо [показује руком, отвореном шаком висину траве, око 20–30цм у односу на површину стола за којим седи], али едно не за вајду што то ситно цавти и што жлто ситно цавти оно не вреди. А што то крупни цветови [показује руком, прави круг палцем и кажипрстом], оно, то је за лек тај трава.

5.2. Тега има јена друга, кичица, кичица се зове, травата, да је за лек и она. Црвено цавти, али ја сам си озгор отишла, сџ да л расту те травће, да л не [...]. Иста и она тека оvolко расте [показује руком, тј. отвореном шаком висину траве, око 20–30цм у односу на површину стола за којим седи] и на вр горе се расцвти овак [показује прстима једне руке, палцем и кажипрстом, прави отворени круг прстима], о, округлице тиче овак.

11 Овде је наведен назив биљке *мишећина* који саговорница користи, а корелира са називима *мишевина*/ *мишичина* / *мишићина* који се користе у другим разговорима из корпуса.

Ситно цавти али као овак, на округло [шака остаје у положају отвореног круга све време док показује какав је, величину и облик «цвета» траве коју описује]. А, а ситно цавти. Розно цавти.

5.3. И оној, (покушава да се сети) мишећина јено се зове. Бела трав, бела трава, овак [показује обема рукама, тј. шакама, прави круг палцем и кажипрстом обе шаке, указује на величину цвета], ко, ооволко цавти колце (?) (мхм). Повише се нарађа на бусара [раздваја шаке, показује отприлике колики је бусен траве коју описује, враћа шаке у положај којим показује величину цвета], овако, толки, толко му то горе, мишићина се зове.

5.4. А, и подубица ... Она, ооволко расте [показује висину биљке, обема рукама/ шакама – једна шака отворена, окренута нагоре, налази се у висину површине стола за којим седи. Друга шака такође отворена, окренута надоле, и на висини је од око 20цм од отворене шаке], а ра-, рацавти се такво црвенко [не помера положај руку за све време приче о биљци]. То ј подубица.

На висину неименоване биљке и кичице се у примерима 5.1. и 5.2. указује покретом руке, односно отворене шаке у односу на површину стола за којим седе саговорница и истраживач. На основу видео-снимка, по слободној процени, указује се на висину од 20–30 цм. Гест је праћен деиктичким речима овако и тека ооволко, употребљеним у конструкцијама *овако колко високо* (5.1.) и *тека ооволко расте* (5.2.). Висина биљке подубице у примеру 5.4. се показује на нешто другачији начин – сто за којим седи саговорница је и у овом примеру маркер у односу на који се показује висина, с тим што се у овом примеру користе обе руке, тј. отворене шаке – једна шака је у нивоу стола, окренута на горе, док је друга шака на претпостављеној висини биљке, окренута на доле ка отвореној шаци. И у овом примеру се на основу видео-снимка претпоставља да је реч о висини од 20-ак сантиметара.

Глаголима *цавти* / *расцети* / *рацавти* се истиче се да поменуте биљке имају и цвет, али се цвет као морфолошка карактеристика биљке наводи само у примеру 5.1. *А што то крупни цветови, оно, то је за лек тај трава*. Осим самог глагола који указује на цвет, и положај дела биљке о ком се говори сугерише да је реч о цвету: *и на вр горе се расцети овак* (5.2.), *овако, толки, толко му то горе, мишићина се зове* (5.3.).

Боја је наведена уз глагол: *жуто цавти* (5.1.), *црвено цавти* / *розно цавти* (5.2.), *рацавти се такво црвенко* (5.4.). У примеру 5.3. *Бела трав, бела трава, овак*, иако боја описује целу биљку (слично као у примеру 1.1), претпоставља се да је реч о боји цвета.

Осим боје цвета, у примерима се скреће пажња и на његову величину и облик¹² (мада ове две карактеристике нису посебно наведене), и том

¹² Облик и величина цвета су важне карактеристике биљке, јер се на основу њих препознаје

приликом се поново користи гест, који је праћен деиктичким речима – *овак, као овак, оволко, толки, толко*. За гестикулацију се користе углавном палац и кажипрст којима се формира круг – отворени или затворени, у зависности од величине цвета. У примеру 5.1. палцем и кажипрстом саговорница прави затворени круг, и гест прати објашњење да је реч о крупним цветовима: *А што то крупни цветови оно, то је за лек тај трава*. Отвореним кругом формираним палцем и кажипрстом, који сугерише на величину и облик цвета у примеру 5.2., саговорница карактерише цвет као ситан и округло: *и на вр горе се расцвти овак, о, округлице тиче овак. Ситно цавти али као овак, на округло. А, а ситно цавти. Розно цавти*. У примеру 5.3. величина која се показује није вербализована, односно, саговорница не процењује да ли је реч о великом или малом (ситном) округлом цвету: *ко, оволко цавти колце*.

Само у једном примеру (5.3.) постоји податак о томе да биљка о којој се говори (*мишићина*) расте у групи, тј. у бусену. Гестом се указује на величину бусена – саговорница користи обе шаке, раздвојене, њима формира отворени круг, док се за описивање величине цвета користе палац и кажипрст обе шаке и њима се формира затворени круг. У другим примерима се ни не наговештава да ли биљка о којој се говори расте као јединична биљка или у бусену.

Осим назива лековитих биљака, неизоставан елемент наратије је њихова физичка дескрипција, углавном изглед и морфолошки састав биљке. Научна таксономија морфолошког састава лековитих биљака није део наратије, а на цвет, као најистакнутији део биљке, упућује се најчешће глаголом *цавти*, *расцвти*, *рацавти се*. Уз глагол се најчешће користи придев или прилог са значењем боје – *жута цавти, црвено цавти, розно цавти, рацавти се црвенко*. У описивању изгледа лековите биљке често се упућује и на величину целе биљке, или величину и облик цвета, и за ову карактеристику се користе језичка средства – *оно ситна травичката, подубичката на ситна, оволка, ситно цавти*. Међутим, за описивање величине биљке или њеног цвета чешће се користи гест него што се користе језичка средства – чини се да је гест употребљен у ове сврхе илустративније и прецизније средство комуникације него што су то језичка средства. У питању је деиктички гест, који се користи симултано са говором, при чему гест прати деиктичке речи (*ово, овако/ овак, оно, толко, такво*). Гест остаје невидљив без употребе видео-камере у бележењу разговора, а транскрипт садржи велики број деиктичких речи (углавном показних заменица) којима се марkira употреба геста, али се без визуелне презентације не може декодирати њихово значење (нпр. *овако, толки, толко му то горе*). Видео-записи разговора указују да се за гестикулацију користе руке, шаке, прсти, а облици који се формирају овим

да ли је биљка лековита или не: *али едно не за вајду што то ситно цавти и што жљто ситно цавти оно не вреди. А што то крупни цветови, оно, то је за лек тај трава* (5.1.).

деловима тела симулирају облике и величину биљке и цвета. С обзиром на значајно место геста као невербалног елемента наратије, можда би било могуће на основу обимнијег теренског корпуса начинити и инвентар гестова којима се упућује на изглед биљака, али и на друге њихове карактеристике.

Елицитирање спонтане наратије и избегавање потпитања током разговора има за последицу изостанак важних података о лековитим биљкама: места на којима лековита биљка расте, услови у којима расте, који делови биљке се користе, услови чувања, припрема за употребу и слично, па се оваква 'отворена' теренска методологија, без обзира на видео-документацију, може сматрати недовољном за систематска истраживања лековитих биљака у традицијској култури.

4. Закључна разматрања

Корпус садржи 30 лековитих биљака, од којих је највећи број регистрован у референтном *Ботаничком речнику имена биљака* Драгутина Симоновића (1959). Инвентар најфреквентнијих лековитих биљака у „тимочком“ корпусу се донекле поклапа са избором лековитих биљака забележених у разговорима са биљарима у тимочким насељима 2013. године. Међутим, неколико назива лековитих биљака није укључено ни у дијалекатске речнике локалних тимочких говора.

Спонтано познавање лековитих биљака у селима у околини Књажевца показује да су у питању исте биљке, добро познате на читавој територији Србије по својим лековитим својствима (лишајевица, кантарион, подубица, нана, мајчина душица, жалфија, невен, бели слез, црни слез, селен, пелин, рута, копитњак, ивина трава, врба, враниловка, видовка, подбел, хајдучка трава, камилица, вратић, златна папрат, кичица, добричица), без обзира на њихове различите локалне називе у селима околине Књажевца. Ипак, неке од биљака чија су лековита својства поменули саговорници остале су неиндентификоване у ботаничком смислу, па би се њихова етнофармаколошка својства могла накнадно истраживати.

Разговори о лековитим биљкама и њиховом месту у традицијској култури скрећу пажњу на важне теме хуманистичких наука – улога лековитих биљака у традиционалном лечењу и знања о лековитим биљкама која се временом стичу, али и губе под утицајем савремене фармације, којима се указује на потребу институционалне заштите ове врсте знања. С обзиром на то да се лековите биљке користе за лечење или третман болести (или тегоба), разговори о лековитим биљкама скрећу пажњу и на традиционални приступ болестима – шта се сматра болешћу, на који начин се она лечи и ко су особе које имају знања и вештине у лечењу.

ЛИТЕРАТУРА

- Динић 2008: Ј. Динић, *Тимочки дијалекатски речник*, Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Рајковић 2014: Љ. Рајковић Кожељац, *Речник тимчког говора*, Неготин: Књижевно-издавачко друштво „Лексика“.
- Сикимић 2014: Б. Сикимић, Како разговарати о биљкама?, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II*, Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду: 113–124.
- Сикимић 2014а: Б. Сикимић, Антрополошко-лингвистички речник лековитог биља: Књажевац и околина, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II*, Нови Сад: Филозофски факултет Универзитета у Новом Саду: 125–143.
- Симоновић 1959: Д. Симоновић, *Ботанички речник имена биљака*, Београд: Издавачка установа САНУ.
- Тројановић 1935: С. Тројановић, *Психофизичко изражавање српског народа поглавито без речи*, Београд: Српска краљевска академија.
- Ћирковић 2004: С. Ћирковић, Мек љеб ко сунђур да једеш, *Избегљичко Косово* (Б. Сикимић, ур.). *Лицеум* 8, Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ у Крагујевцу, Универзитет у Крагујевцу: 85–108.
- Ћирковић 2005: С. Ћирковић, Перцептивна димензија грнчарске терминологије: Веселин Герић, последњи грнчар из Штрпца, *Живот у енклави* (Б. Сикимић, ур.). *Лицеум* 9, Крагујевац: Центар за научна истраживања САНУ у Крагујевцу, Универзитет у Крагујевцу: 193–220.
- Ћирковић 2007: С. Ћирковић, Традиционална култура Влаха североисточне Србије: могућности секундарне анализе теренске грађе, у: В. Становичић (ур.), *Положај националних мањина у Србији*, Београд: Српска академија наука и уметности: 447–480.
- *
- Ćirković 2008: S. Ćirković, Stvarnost kosovske enklave: autopercepcija tradicionalnog lečenja, у: S. Nedeljković (ur.), *Savremena kultura Srba na Kosovu i Metohiji*, Kruševac: Баштиник: 147–181.
- Ehlich 1993: K. Ehlich, HIAT – A Transcription System for Discourse Data, in: J. A. Edwards, M. D. Lampert (eds.), *Talking Data: Transcription and Coding in Discourse Research*, New York and London: Psychology Press: 123–148.
- Kobsa et al. 1986: A. Kobsa, J. Allgayer, C. Reddig, N. Reithinger, D. Schmauks, K. Harbusch, W. Wahlster: Combining Deictic Gestures and Natural Language for Referent Identification, *COLING '86 Proceedings of the 11th conference on Computational Linguistics*: 356–361.
- Louwerse–Bangerter 2005: M. M. Louwerse, A. Bangerter, Focusing attention with deictic gestures and linguistic expressions, in: B. G. Bara, L. Barsalou, M. Mucciarelli (eds.), *The Annual Conference of the Cognitive Science Society*, Stresa: Erlbaum: 1331–1336.
- Mondada 2007: L. Mondada, Commentary: transcript variations and the indexicality of transcribing practices, *Discourse Studies*, 9(6): 809–821.
- Norris 2002: S. Norris: The implication of visual research for discourse analysis: transcription beyond language, *Visual Communication*, 1(1): 97–121.

Svetlana M. Ćirković

MEDICINAL PLANTS AS AN ELEMENT OF TRADITIONAL CULTURE IN THE VICINITY OF KNJAŽEVAC

Summary

An inventory of medicinal herbs is established on the basis of field video and audio recordings created during 2015 and 2016 in settlements close to Knjaževac. The inventory reflects interlocutors' dealing with medicinal herbs. This inventory is compared with the corresponding terms in the referent botanical dictionary of Dragutin Simonović, as well as in the corresponding dialect dictionaries of the Timok speeches of Jakša Dinić and Ljubiša Rajković. The phytonyms which are not registered in these dictionaries are particularly highlighted (e.g. *spurkatnjača*, *lizbilje*, *tikvin cvet*, *mačji jezik*).

Talking about medicinal plants and their place in traditional culture draw attention to important topics of humanities – the role of medicinal herbs in traditional healing and knowledge of medicinal plants that are acquired over time, but also lost under the influence of modern drugs, which points to the need for institutional protection of this type of knowledge. Since medicinal plants are used for the healing or treatment of disease (or distress), talk about medicinal plants draws attention to the traditional approach to diseases – what is considered a disease, how it is treated, and who are people with knowledge and skills in healing.

Биљана Љ. Сикимић
Балканолошки институт САНУ, Београд
Biljana.Sikimic@bi.sanu.ac.rs

УДК: 582.28:398(497.11)

УВОД У ЕТНОМИКОЛОШКА ИСТРАЖИВАЊА ЗАПЛАЊА И ТИМОКА*

Рад се заснива на транскриптима разговора вођеним са три старије саговорнице током лета и јесени 2016. године у заплањским селима Доњи Присјан и Горње Драговље и у тимочком селу Штитарац. Разговори осветљавају локално познавање и употребу печурака, уз присутан латентни страх од тровања. Саговорнице помињу следеће локалне називе јестивих печурака (углавном само у множини): ајдучица, боровница/боровњача, вргањ, јајчаре, лисичара, љутице/љутача, срнадаћи, целогризи и шампеонци/шампионци/шампањци. Нису забележени локални називи за отровне печурке. Истовремено, остварују се и други увиди у трансформације савремених руралних заједница – пре свега демографске, привредне и еколошке. Уводни део рада садржи преглед етнографске литературе о употреби печурака у исхрани у Србији.

Кључне речи: етномикологија, микофобија, екоантропологија, печурке, Заплање, Тимок, теренска истраживања, исхрана.

На пијацама главног града Србије, осим сасвим уобичајених шампињона, већ одавно могу да се купе гајене буковаче и шитакe печурке. У свако доба године на тезгама се могу наћи сушени вргањи и црне трубе, а као лековити купцима се нуде сушени реиши и ћуранов реп. Продавци кажу да највишу цену достижу свеже јајчаре или рујнице, али их ретко има у понуди, а неверицу међу купцима још увек изазива шумско пиле.¹

Аматерско гљиварство је очигледно у успону: подаци о печуркама у Србији лако су доступни преко инернета, тако, на пример, гљиварско друштво Шумадија на свом сајту (<http://www.fungi-kg.org.rs/Gljive.htm>) објављује да су најчешће јестиве гљиве у Шумадији разне врсте вргања, затим лисичарка, црна труба, вилин каранфилић, разне врсте шампињона и сунчаница. У Шумадији се, судећи према подацима са овог сајта, данас ретко може наћи смрчак, али може – тартуф. У традиционалној исхрани се, међутим, углавном користила печурка млечница. Исти сајт наводи и списак отровних печурака – али само њихове латинске називе (осим за зелену пупавку и мухару), што указује на чињеницу да за бројне постојеће отровне гљиве ни данас нема (општепознатих) народних назива.

* Рад је део истраживања на пројекту „Језик, фолклор и миграције на Балкану”, Министарства просвете, науке и технолошког развоја Републике Србије, бр. 178010.

1 Светлана и Герхард Ресел анализирали су садржај „Великог српског куvara“ Катарине Поповић-Мицине (објављен 1878. у Новом Саду), као илустрацију исхране Срба у Аустроугарској. Према њиховој анализи у 19. веку у српским грађанским кућама у Аустроугарској биле су коришћене само три врсте печурака: тартуфи (јеленгљиве), смрчак и вргањ (Ressel–Ressel 2010: 209–210).

О појави нових, егзотичних печурки, у руралним заједницама источне Србије постоји само знање о тартуфима до кога се обично долази путем медија, како показују резултати теренских истраживања.²

Слична је ситуација данас и у другим балканским земљама: познавање исхране дивљим биљкама и печуркама још увек је слабо истражена област. Бугарски миколози Стојнева-Гартнер и Узунов (Stoyneva-Gärtner-Uzunov 2015) у својој анализи односа између глобализације и промене у начину исхране баве се појавом егзотичних печурака и алги у бугарским градовима. На основу обављених комплексних истраживања ови аутори закључују да је значај печурака у традиционалној бугарској кухињи био мали. Према њиховој анализи старих и нових куvara, печурке се најчешће у рецептима помињу неспецификовано, под „печуркама“ се доследно подразумевају шампињони (*Agaricus*). У Бугарској постоји око 2000 врста печурака (макромицета), од којих људи у селима разликују око 200 врста. Аутори закључују да се у исхрани највише користе: *вргањ*, *боров вргањ*, *рудњача*, *јајчара*, *лисичарка*, *сунчаница (срндаћ)*, *чамовка*, *рујница*, *овчарка* (све ове печуреке је лакше идентификовати преко њиховог латинског назива). Почетак интензивног сакупљања печурака за откуп у Бугарској почиње деведесетих година (када почиње организован окуп вргања), а с отварањем кинеских ресторана у исхрану се укључују печурке типичне за ову кухињу. Осим откупа, започиње и индустријско гајење печурака (шампињони, буковача, шитаке), захваљујући, између осталог, и порасту интересовања за вегетаријанску и посну исхрану.

Етномикологија

Етномикологија се као научна дисциплина развија од шездесетих година 20. века, захваљујући почетном импулсу који је дала свеобухватна студија Роберта Гордона Васона о улози гљива у фолклору и ритуалима (Wasson 1968). Сва каснија етномиколошка истраживања позивала су се на Васонову опозицију: микофилне vs микофобне културе. Руска култура категоризована је од стране Васона као *par excellence* микофилна (Wasson/Wasson 1957; Wasson et al 1986). Савремена етномикологија углавном се бави традиционалним знањем о печуркама ван Европе, и посебно – психогеним печуркама, тако да етномиколози говоре и о миколатрији у вези са народима Средње Америке.

² Разговор на тему тартуфа као дела сакупљачке привреде настао је случајно, више као куриозитет, током рада у Летњој школи фолклора, Филозофског факултеата у новом Саду 2013. године, коју је водила З. Карановић, будући да није у питању знање које би припадало традицијској култури већ једна актуелна локална предузетничка иницијатива (уп. Сикимић 2014). Ипак, и саговорници са традиционалним етномиколошким знањем чули су за тартуфе захваљујући медијима. У Симоновићевом Ботаничком речнику постоје народни називи за ову гљиву: *јеленгљива*, *трифа* и сличне варијанте – али не и *тартуф* који је очигледно термин новијег датума.

Овај прилог има за циљ, између осталог, да одреди место балканских култура у овој данас већ класичној дихотомији.³

Фолклористи сматрају да се у словенској традицијској култури печурке смештају на размеђи биљака и животиња; оне поседују демонска својства, имају однос са оностраним светом и еротску симболику. Магија обезбеђивања успеха у сакупљању печурака позната је у култури западних и Источних Словена. Традиција Јужних Словена битно је другачија, међутим, печурке су ипак имале одређену улогу у демонологији у вези са вилинским колом на коме расте посебна врста печурки.⁴ Оскудне потврде о веровањима Јужних Словена о печуркама помињу и гатања о успеху жетве на основу појаве печурака (Белова 1995). О 'граничности' печурака у српској традицијској перцепцији печурака сведоче и две класичне студије о биљкама у којима се оне уопште не помињу – Павла Софрића Нишевланина (1912) и Веселина Чајкановића (1985).

У својој анализи архаичних митопоетских система Владимир Топоров (Топоров 1979), печурке сматра за део основног мита. Топоров полази од ставова Васона и Клода Леви Строса,⁵ па печурке посматра, између осталог, и у кулинарском кључу, затим се бави односом печурака и других халуциногених наркотика, као и улогом печурака у ритуално-митолошким системима (што назива „култом печурака“). Поделу печурака на мушке и женске види као основни класификаторни мотив (Топоров 1979: 243–253), његова аргументација се делом заснива на подацима руских традиционалних загонетака (у питању су примери изједначавања печурака и мушкараца).

Српске традиционалне загонетке (а сличну слику даје и универзални корпус загонетака), описују печурку као зграду на једном стубу/нози. Стојан Новаковић у својој збирци загонетака раздваја денотате 'гљива' и 'печурка' (мада их међусобно повезује упућивањем: гљива упор. печурка), без обзира на идентичну структуру варијаната ове загонетке: Кућица у горици на једној ножици. // У горици на једној ножици. // Сва шума на једном ступу стоји. 'гљива', Новаковић 1877: 30; односно: Чам чами у светој горици на једној ножици. // Стоји црква у гори на једној ноzi. // На једном диреку бела црква стоји. 'печурка', Новаковић 1877: 167. Једини изузетак од ове структуре представља загонетка: Од чега Турчин, од тога и капа. ('печурка', Новаковић 1877: 167) која би могла да укаже на свест о јединственом саставу печурке и њену могућу употребну вредност у исхрани, мада наизглед само описује њене морфолошке карактеристике.⁶ Из корпуса загонетака посебно се издваја

3 Мађарски етномиколози одређују мађарску културу као прелазну, између словенске – микофилне и германске – микофобне (Zsigmond 2005; 2010).

4 О печуркама које расту на вилином колу в. и: Ђорђевић 1953: 114.

5 У питању је кратка студија инспирисана делима Гордона Васона, посвећена печуркама у култури, Lévi Strauss 1970.

6 Печурка се у загонетакама универзалано кодира као 'тело без костију', 'човек са црвеном капом', 'кућа (човек, животиња, дрво) на једној ноzi', 'кишобран у пољу', дакле искључиво на основу њених морфолошких карактеристика (за примере уп. Taylor 1951).

’труд’, који се користио за паљење ватре, и у традицијској таксономији очигледно није перципиран као врста гљиве.

Питањима фолклорне таксономије данас се успешно бави нова поддисциплина – лингвистичка етнобиологија (уп. Hunn–Brown 2011). За разумевање природе етнобиолошких класификација најзначајније је класично дело Брента Берлина (Berlin 1992), које развија универзалистички приступ. Берлин, наиме, сматра да се биљке (и животиње) именују/познају независно од тога да ли за човека имају корист или симболички значај, чиме се супротставља неофункционализму који је следио идеје Малиновског. Како показују наведени примери традиционалних загонетака – веома је важна и могућност перцептивне дистинкције, посебно за оне биљке које су са људског становишта „некорисне“.

За традиционална знања о печуркама значајан је квалитет јестиво : нејестиво, бар тако показују у овом раду анализирани савремени интервјуи са саговорницима из источне Србије. Лековита својства печурака, нажалост, нису истраживана на терену, мада у етнографској грађи ипак постоје ретки подаци о лековитим гљивама. Традиционална етномикологија познаје употребу гљива у етноветерини, каква је, пре свега, гљива *Phallus impudicus*, због морфологије тела. Ова печурка има непријатан мирис али није отровна, за јело се користи у неким деловима Европе и у Кини. Традиционално се верује да је афродизијак, а у Црној Гори и Србији – афродизијак за крупну стоку (Nikšić–Hadžić–Glišić 2004). Етимолошка разматрања назива *бабушка* за ову гљиву⁷ в. у: Огледна свеска 1998: одредница *бабушка* ’врста гљиве’ и ЕРСЈ 2, одредница *бабушка*².

Осим печурке *Phallus impudicus*, традицијска култура познаје и лековитост гљиве пухаре (*Bovista*) за брзо зарастање рана (што је познато и у бугарској традицији, уп. Uzunov-Stoyneva–Gärtner 2015).

Етномикологија и етнокулинарија

Етнографска грађа доноси и драгоцене историјске потврде о коришћењу печурака у исхрани у Србији, тако Станоје Мијатовић на основу својих истраживања исхране у Левачу и Темнићу почетком 20. века (Мијатовић 1908: 47), помиње да се печурке једу куване и печене на жару, нарочито за време поста, а да се највише кувају *мљечњаје* и *скрипци*. Печурке се пеку тако што им се дршка скине а пече се само посољен шешир. Једу се: *црвењајке/рудњаке*, *мљечњаје*, *сирњаје* (једу се непечене), *књеге/кајмакчаре*, *чмрчкови/калуђерци* и *скрипци* – што је укупно шест врста јестивих печурака, и што приближно одговара и знању о печуркама обичних

7 Према Симоновићевом Ботаничком речнику, други традиционални називи гљиве *Phallus impudicus* су: *блага губа*, *вилаина поган*, *змијина гљива*, *госпа*, *кнега/књега*, *кнегиња/књегиња*, *краљица*, *царица*, *стришак* и др. Називи ове гљиве у Вуковом Рјечнику су *госпа* и *кнегиња*. Ову печурку, међутим, не помињу саговорници у источној Србији (истраживач није поставио директно питање).

саговорника на терену данас. Други важни етнографски и историографски извори о традиционалној исхрани у Србији углавном не помињу печурке, на пример, Стеван Мачај (1866), Сима Тројановић (1896), Лука Грђић Бјелокосић (1908), Милан Милићевић (1867, 1876), Олга Зиројевић (2005). Печурке у исхрани тимочке области Буцак не помиње ни етнолог Никола Пантелић (1974).

Аустријски геолог, путописац и очигледно велики гурман, Ами Буе (Boue 1840: 243), који је кроз Србију путовао почетком 19. века (1835–1840), помиње да Словени једу вргање, сирове или куване, као и гљиве чије име бележи са: *Mejetschitza* (можда: млечица), али да нигде није видео да се једу тартуф и смрчак (*Smrtschke*).

У складу с веома актуелним интересовањима за природну исхрану крајм 20. века етнолог Јелена Тешић, међу самониклим поврћем и биљем у исхрани у књажевачком крају, помиње и печурке. Најбројније су: *љутаче*, *модрокорке*, *црвењачке*, *чељадинке*, *јајчарке* (*Amanita caesarea*), *вргањ* (*Boletus edulis*) и *лисичаре* (*Cantharellus cibarius*). Од печурака се прави паприкаш или се пеку, а од сушених се прави чорба (Тешић 1997: 233–234).

У свом новом „подмицорском јеловнику“ одличан познавалац сеоске културе источне Србије, Недељко Богдановић (2015: 67), помиње припремање печурака с јајима на Старој планини, а посебно поглавље посвећује печуркама у исхрани, уз себи својствен духовити коментар: „то свако једе на свој ризик“ (Богдановић 2015: 89–90). Богдановић запажа да „у новије време као да расте знање“ о печуркама, али не даје рецепте за њихово припремање:

Прикупља се (некад и откупљује) вргањ, лисичарка, јајчара, буковача, без откупа се једе љутача, за младе и ситне шампињоне у неким селима важи назив чељадинка, а у време косидбе, тамо где расту љутаче, има и браонкастих млечица, које се зову и сировогрисће, јер им млеко није љуто, а једу се сирове, без (модерно речено) термичке обраде. (Пупава, лудара, смрдељача, и доста других, спомиње се у загради – даље од њих!). Чули смо за скрипџ и буковачу, али нико да објасни шта се с њима ради. Негде једу и пупаву (пупавку) док је млада, али ни за то немамо сведока. Пастири знају да печурке које једе овца, смеју и сами да једу, али ни ово се не препоручује, јер је свакако најинтересантније оно искуство о коме овца не може ништа да каже, јер није преживела!

Показаће се да инвентар печурака који је на Старој Планини прикупио Недељко Богдановић у целини одговара инвентару јестивих печурака који имају саговорници на истом терену, само се називи незнатно разликују: *вргањ*, *лисичарка*, *јајчара*, *буковача*, *љутача*, *чељадинка*, *сировогрисће*, *скрипџ*, *буковача*, *пупава*. Богдановић помиње само три назива на печурке које се не једу: пупава (поново, али сад као печурка које се треба клонити), лудара, смрдељача. О времену појаве откупа печурака Богдановић (2015: 94)

је забележио и једну анегдоту из Топлог Дола о бурету са усоленим печуркама лисичарама припремљеним за откуп које, уз ракију, једу локални сељани.

Етномиколошка знања

Савремена етномиколошка истраживања показала су да постоје различите реакције на печурке које се крећу у распону од употребе до избегавања, од хране до отрова, од свакодневног до ритуалног, од божанског до демонског, од дивног до одвратног (Zent–Zent 2011). Предложене су различите теренске методе за етномиколошка истраживања, која у себе укључују и алтернативне начине класификације, какве се не примењују у теренској пракси истраживачког тима Балканолошког института. Наши саговорници су случајно одабрани да би илустровали етномиколошко знање локалне заједнице као целине, што не предатавља релевантан узорак за увид у просечно локално знање (за које теоретичари етноботаничких истраживања сматрају да је неопходан узорак 20% популације, уп. Zent–Zent 2011: 46). За озбиљна етноботаничка истраживања (укључујући ту и етномиколошка) неопходан је на првом месту увид у биокултурно окружење, односно у биофизички хабитат (клима, годишња доба, надморска висина, топографија, геолошки супстрат, вегетација, фауна и слично) становништво (бројност популације, етницитет, историја локалне привреде, језик, начин исхране и слично) и људски импакт на конкретну област (Zent–Zent 2011: 41). Преднаучно схватање биодиверзитета (за разлику од наратива полупрофесионалних биљара са истог терена источне Србије (описаних у Сикимић 2014; 2014а) подразумева три примарна когнитивна процеса: номенклатуру, идентификацију и класификацију (Zent– Zent 2011: 46–51).

У наставку прилога следи анализа транскрипата разговора са три старије жене, вођених током августа и септембра 2016. године у источној Србији: два у Запању (села Доњи Присјан и Горње Драговље) и један у Заглавку (село Штитарац).⁸ Разговоре је водио и транскрибовао аутор прилога (БС).

Еколошка и демографска свест у етномиколошком наративу

Брање печурака, уз брање других дивљих плодова – шумских јагода, купина, шипака – део је сакупљачке привреде, више од других пољопривредних култура зависи од природе с једне стране, а бере се на традиционалан начин, без помоћи механизације, па зависи и од знања, физичке снаге и издржљивости сакупљача.

Јасно изражена еколошка свест постала је незаобилазни, спонтани елемент у интервјуима у руралним подручјима (уп. Ћирковић 2013; 2013а). И саговорнице у Источној Србији сматрају да печурке нестају због

8 Разговори су монтирани и постављени на Јутјуб, на канал Теренска истраживања Балканолошког института САНУ. Штитарац: https://www.youtube.com/watch?v=RyFEmSWd_ig&t=159s; Горње Драговље: https://www.youtube.com/watch?v=wNG-z_mvgyw&t=91s.

непримерене сече шума, али да на њих делују и хербициди (*где се ово прска*). Део кривице за неквалитетне печурке којих има у продаји носе и откупљивачи који нису увек пажљиви приликом откупа (*које је валично он некад одбаци, некад иде, кад како*).

Само требе пуно да се оди. Па онда и много се сече шума, и де се посече шума оно нема, не мож да порасту печурке. Оно си само узне оној дебаљ, оној, лисковине, си остане.

[Штитарац]

Тако је било, сад нема, мора где се ово прска, немају тако печурке. Нема сад печурке као пре што је било. Ево, оће да је беру, али, прошле године је суша, нема је. А и доста је се шума посекала, а наша је планина под бор, бор смо садили, то је шумска секција посадила борово, смрча, бор.

[Горње Драговље]

И овдека ми, видите колико ја имам башту, не идем, не идем тамо, али нема ништа, парадајз је, шта је било, еве га све искида и побаца. Овај мана. Па га све печат ударен и отој нема ништа. [...] Исто ги има и ове, ако су ове јајчаре, ако је болесна, видим да је болесно, и вргањ ако је болесан, јел он дојде па од по неку страну, еве ко што сам ја откинула овај парадајз, јел дојде од одну страну, саг је он лепи, а по неку страну тако дојде, има валинку. (БС: А од чега му је то?) Овој му од овеј мане. (БС: А мана, мана га ударила.) Мана га ударила, ете пуно сам побацала. И нема ништа да буде, и тој, тој не једем тај. (БС: Кад га убије мана онда се баци?) А њега исто мана, али разболео се, кажем да је болесан и не ми нужно, не смем да га пржим, не употребљавам. И такој. А овија што откупљују доле, туј у село, откупљује један. И он обраћа пажњу, али он повише откупи, па саг које је валично он некад одбаци, некад иде, кад како. И тако.

[Доњи Присјан]

Свест о демографском старењу, депопулацији села, личној старости и самоћи такође је редован елемент савремених теренских интервјуа у руралним подручјима. Депопулација села (*сад нема људи, видиш, све празне куће*) и старење (*Деда не може ништа, деда не ради ништа*) директно утичу на додатну, сакупљачку привреду и остављају утисак резигнације и немоћи саговорника.

Ал треба да одиш пуно, пуно по овој, по овој ровине, по овој. Не може сваћи д иде, ја баш не могу д идем, а ко је млад, али више млади нема. [...] Беоше долазили та и кували овдекај толко што имало печурке. Имало је и људи, сад нема људи, видиш, све празне куће. Нема. Ево ти, овај празна кућа, па празна, овам поди пут једна, две поди пут, па,

пуно. Па ето тамо, па све тој почело да се распада. Нема ништа. [...] Биле пуно, ал нема, сѣг, па и не идеш по поље, нема, урасло, нема, нема чисте ливаде да се коси, да, да има овце да пасу, да. Имало деца па једно иде по овце, једно по краве. А сад нема ништа. Саг остали стари љуђе и то ни је. Докле смо.
[Штитарац]

А ми смо и то садили, купину, јагоду и све, али сад готово, завршено је, само ово мало колко баш да не заборавимо пољопривреду. Деда не може ништа, деда не ради ништа, он само лекови, ту седи, углавном га има поред мене. [...] Сушимо. У гајбе, насечемо и сушимо, као, ево, сад паприку сушимо и све. Али таг се, ал саг не беру, нема ко одавде, нема, то су ишли.
[Горње Драговље]

Етномиколошки речник

На основу ова три разговора било је могући саставити и мали етномиколошки речник. У тимочком селу Штитарац разговор се водио само о јестивим печуркама, које саговорница помиње у множини, као *вргањи* (тимочки речник Рајковић 2014 бележи само деминутив *вргањче*; а у речнику Динић 2008. га уопште нема); *ајдучице*; *тартуфе* (о којима саговорница нема лично већ само посредно знање: *ја сам гледала на телевизор*).

Ајдучице (*Cantharellus cibarius*), у Тимоку је то назив за печурке лисичаре (уп. Рајковић 2014, са неилустративним примером: *У Симићу грабак има ајдучице*).

(БС: А те друге печурке, што сте рекли?) Оне су, ајдучице се зову, оне овакве жуте. Оне су најбоље, немају црвје, ове оче да имају црвје. А оне су најбоље, теј печурке. Теј нема да пате црвје, и да се засуши она добра. И направиш и салату, и можеш да испржиш па наломиш јаја. Супер. Само тебе пуно да се оди. Па онда и много се сече шума, иде се, посече шума оно нема, не мож да порасту печурке. Оно си само узне оној дебаљ, оној, лисковине, си остане.

[Штитарац]

Борóвница, боровња́ча (можда *Suillus granulatus*, а можда и *боров вргањ*). Уп. у Тимоку: *борóвња́ча* 'печурка која расте испод боровог дрвета' (Динић 2008), *борóвња́чка* 'печурчица боровња́ча' (Рајковић 2014 који такође не спецификује врсту).

Боровнице. Онај боровња́ча округла, она заклопена. Жута одозго, црвено заклопена. [...] наша је планина под бор, бор смо садили, то је шумска секција посадила борово, смрча, бор. (БС: И онда је то,

нема печурке испод?) Има ју боровњача, али нема га вргањ. Вргањ је у шуму церовину буковину, габровину, где то има шума ту је вргањ. (БС: А шта може у боровину? Каква печурка буде?) Боровница, црвена је одозго, склопена. (Супруг: И није добра.) Боровница, та је добра за једење. Боровницу једу, Мисо. Њу једу. [...] Ако не знаш, има одозго капа као вргањ, али оздо зелена. Та је отровна. (БС: А како знате?) Па знам. Па знам шта је вргањ, знам шта је боровница, знам шта је лисичара. Знамо ми то све ко је шта да раздвојимо.
[Горње Драговље]

Вргањ (Boletus edulis)

И тај вргањ је одоздол бео ко тај папир. А одозгор му ј црна капа. А има, а има на понеки и жуткаста капа, мало, она ј капа оваква, а неки има и оваква, али оздол је бео. А куј је и одоздол жут овако и корен му жут. Тај је отрован. А, а овија који су беле, њима беле и дрчице, и тој се све једе. (БС: А то сте куповали, то сте продавали?) Продавали смо. А саг немам, саг не мож толко да идемо и да беремо. Ишла сам ја пре неки дан. Али нема, најдо мало, сасвим, тој си остајемо за нашу употребу. (БС: А како остављате?) Па, пржимо их. (БС: Аха, аха, а не сушите?) Не, не сушимо, само онија што је, као за супу кад би правили. Прави се и супа од њи. Али чорбица. А овој, овој си испржимо, у замрзач турим. [...] Саг треба вргањ да има, оно нема. Овде нема киша, а ја била пре неки дан, то овде близо, а пре сам ишла у планину, там ноге гор остадоше по вр планину. Пројдеш сву планину и данас да убијем надницу, све давамо на откуп, а саг нема толко да него само за своу употребу, воле деца, воле те печурке и син ми рече пре неки дан, он у Лесковац је тамо. Тамо је радел [...], али саг је у пензију прешал и иде у печурке са жену. Каже: „Набрали смо пе-шес кила вргања,“ али киша падла там. Реко: „Добро, пазете. Пазете, немој да има.“ „Па куде,“ вика, „бре, мајке, знам ја, неј ми првица“.
[Доњи Присјан]

Ови вргањи. Обариш и, прво и насе-, чисто, опере, обари. Обари, онда после сипа зејтин ели маст, шта сипа, упржи и као месо. А ја сам спремала и пре кад је мој деда доносио и оно спреим, очистим лепо горе дршку, очистим, и целу онако ставим у тепсијицу, сипам мало зејтин, мало канем воду али зејтин сипем, ставим у релну и она то се издинста као месо. И тако једемо, спремамо. Знамо да ју спремимо, али сад нисмо способни да ју наберемо. И тако. (БС: А је се и сушила?) Суши се, суши, у! По десет кила је мој деда предавао суву. Сушимо. У гајбе, насечемо и сушимо, као, ево, сад паприку сушимо и све. Али таг се, ал саг не беру, нема ко одавде, нема, то су ишли. Ова жена ту што

је, сад је код сина тамо у Неготин, та што кућа немалтерисана, она по четри пута ишла у печурке. Толко и је брала и много лепе. [...] а наша је планина под бор, бор смо садили, то је шумска секција посадила борово, смрча, бор. (БС: И онда је то, нема печурке испод?) Има ју боровњача, али нема га вргањ. Вргањ је у шуму церовину, буковину, габровину, где то има шума ту је вргањ.

[Горње Драговље]

(БС: А јесте знали у старо време да, рецимо, да сте збирали печурке? Је л имало то по шуме овде?) Било, било вргањи. Има. Имало, оно и сѣг некад има али како угоди време, такој. Овуј годин не имало, али једне године имало јако лепо печурке. Вргањи и некакве жуте. Ал треба да одиш пуно, пуно по овој, по овој ровине, по овој. Не може сваћи д иде, ја баш не могу д идем, а ко је млад, али више млади нема. [...] (БС: А јесте јели те печурке, у старо време? Је се то јело и раније?) Јеле се те печурке, вргањи. (БС: Увек, од кад Ви памтите то је могло да се?) Да, да. (БС: А како се оне спремале?) Па, обаре се, па се онда испрже. Па и стављали некако, кувају и па и стављају у буре, у саламуру, у сол мора да ји усоле. Вероватно тако. И то је се из оној, из оној, кад се искувају онда се ставе као год, мислим, зимнице што се стављају. Такој се оне стављале. (БС: Турале се тако у буре?) Да, да. А такој си је, кад имало пуно, такој су долазили из Тимофлору, та су и кували. А, и брале су се, ако нема да се продаду, онда се сечу, па суве. Суве се продавају. (БС: А и Ви сте, сушили сте то?) Да, кад је сунце, ти сушиш. Кад нема сунца оне се. И тако.

[Штитарац]

Јајча́ре (вероватно *Amanita caesarea*), у Тимоку је потврђена печурка јајчара 'јајача' (*Bovista*) са примером: *Овој су вргањи, а овој су јајчаре* (Рајковић 2014).

А пре неки дан најдомо овеј јајчаре. Јесте чули за јајчаре? Оне бѣш ко јаје дојду. Около бело, а унутра се распукло жуто. Јел те су, те су печурке најслатке.

[Доњи Присјан]

Лисича́ра (*Cantharellus cibarius*), у ботаничком речнику Драгутина Симоновића постоје варијанте *лисича*, *лисичица*, затим варијанте жутуња, жутица и *напрењак* и други називи. Саговорница из Горњег Драговља само је узгред помиње.

Па има и лисичара. За лисичару сте чули? Она је скроз жута. (БС: Ал она мала, да?) Мала. И њу тако ете, исто и за пржење може, али више и откупљују, оне буду испрви, како од почетак, оне буду по пе-шест

стотине, седом, кило. После и дотераше на сто динара, и такој. (БС: А има и то овде у шуму?) Има. Има, само кад је киша.

[Доњи Присјан]

Љутице, *љута́ча* (*Lactarius piperatus*), У Тимоку (Рајковић 2014) су потврђени називи: *љутаја* 'млечница; љутица'; *љутара* (у селу Ошљане); *љутарка*; *љутача*; *љутачка* (у селу Боровац); али је *љутица* према овом речнику исто што и *козарка* (*Clavaria botrytis*). У истом речнику постоји и печурка козара (*Macrolepota procera*).

А овеј што су, њима је и дршка бела, и дршка им дојде бела кад гу одломиш, и мекана. Теј се једу. Треба да нађем баш у замрзавач, да ти изнесем, ја сам насекла једну. [...] Знамо да се зову овеј што има једне, оне су беле скроз, али иму млеко и љуте. Наљуткују. Ал ми тој кад ги оберемо, то оперем и скувам и оне, и оставим у замрзавач или одма и пржим или оставим за. Ако су више оставим и за други пут. И тој се испрже и сас јаја, и оне су много лепе. [...] Беле, а иму и оне млеко. А оне се кажу љутице. Затој што оне љуте.

[Доњи Присјан]

А ове друге, има ова љутача, бела. Ја њу највише волим, ако они кажу не ваља, ја њу највише волим. (Супруг: Што козе једу.) Да, и тако. (БС: А како их спремају? Јесте од старине исто спремали печурке? Кад сте били дете?) Па ту љутачу. И кад сам била млада и дете и с јетрве, и све то је брано. Мој деда отиде, набере по две торбе, а сад ја две године овде један комшија набере па ми да да пробам. Не могу да отидем, не можемо да наберемо, а ја њу најволим.

[Горње Драговље]

Срндаћи (*Lepiota excoxiata*), у Тимоку се уз *срнадак*, као синоним помиње и *срница* (Рајковић 2014), а Симоновићев речник бележи варијанте: *срндак*, *срндакуша*, *срндаћ*, *срндаци*, *срњак*.

Има и срндаћи, и они се једу. (БС: А како ти срндаћи изгледају?) Тије срндаћи су, одозгор дојду сивкасти. Од лице, а одоздол су све на реске и они су бели одоздол. А озгор су сивкасти. И такој.

[Доњи Присјан]

Бела ресава унутра, а бела вој капа одозго, а велика, висока. И то беру да једу. Срндаћи ју зовемо, да. Има. Има и сад се појављује наовамо. Оно сад ево и све то, не оре се, не сеје се, не, па то шуме, то оришта, то с утрило, то се све упропастило. Иначе пре је било, њиве се пожњу, оној, па то се по њиве јесени појаве те печурке.

[Горње Драговље]

Целогризи (можда *Suillus granulatus*), у Тимоку (Рајковић 2014) постоји гљива целогриз, чији су синоними *лебара*, *вучи леб* (*Boletus granulatus*)

Има што зовемо целогризи, ако сте чули. Целогризи, исто и он искача, кад тај печурка бела излази тој у Тројицу оне излазе. Е, они су исто озгор браон, а кад га узнеш оно млеко врће из њега. Исто ко из те беле, млеко, али они, они се и сирови једу. И сирови, а може и да се испржи сас, са овеј беле. И такој. (БС: А како он изгледа, тај целогриз?) Па озгор је браон, браон, а оздол дојде малко ко жуткаст, ко бел. Али кад га откинеш, кад га узнеш, оно млеко врчи од њег. (БС: И како га спремате?) Па и њега исто прокувам сас печурке и испржим. И то је тако лепо. Измешам га са онај беле, што ти причам.

[Доњи Присјан]

Шампеонци, шампионци, шампањци (*Agaricus*)

А има и што и зовемо једне ове шампеонци. Тој су ливад-, по ливаде и оне има више. [Доњи Присјан]

За неколико печурака саговорнице су дале само опис, не и њихово име: (БС: А оне јако жуте? Је се оне једу? Онако наранџасто буду?) Наранџасто? Кад је и одоздол жуто, тој се не једе. Њима је тврда дршка. (БС: Аха, аха, те сам видела, јуче сам ишла у Штрбовац, па пуна шума има тија печурке.) Е, теј се не беру. Теј су отровне. [...] (БС: Има неке печурке које јако личе на вргањ, али су отровне.) Има. Има, теј што ти причам, што је њим тврда дршка, и оне су жуте одоздол и озгор су жуткасте, али оздол су па, скроз такој. И корен њим је жут. Теј су отровне. Оне се познају ич да га не гледаш, кад уванеш, оно је, онај дршка његова тврда, а на онуја је по мекана, дојде баш природна. И такој.

[Доњи Присјан]

Једне друге су, у њи несам баш упућена, несам ги брала, оне излазе пуно онакој на, близу око ћутук, а танке дрчице, кажу и оне се једу, али несам ги јела и да не упућујем никога да. [Доњи Присјан]

(БС: А она печурка што, што по дрво расте, онако што се закачи, како њу зовете?) Е не знам, њу несам брала никад, што је на дрво. Има ги, саг ги има на силу, оне су црвене, црвене, саг и, баш сам пре неки дан била и син и сна. Оне, оне какве су, лепе, тој су пуно, а да л се једу, једни кажу да се једу, једни кажу не једу се, и несмо никад брали. Несмо и употребљавали.

[Доњи Присјан]

(БС: А је л има неке печурке да Ви знате а да се не једу? А да их има по шуму. Да знате како се зову?) Знамо, бре, знамо. Ево сад има нека

печурка црвена беру ју по ливаду, па има појава се по њиве онај, ми га овде викамо, онај, како га викамо, бре? У, не могу да се сетим.

[Горње Драговље]

(БС: *А је л има нешто што се зове смрчак?* Нема то?) Печурка? Не. Не знам, нема. (БС: Исто бела и једе се.) Та велика бела, капа одозго, кад ју извадиш она као хармоника унутра. Да. И једу се те печурке. Сад колико ги беру и кој ги бере.

[Горње Драговље]

(БС: А у старо време, кад сте Ви били дете, је л и тад имале печурке да се јеле по куће?) Не се знало. (БС: Е па то Вас питам.) Не се знало, таг. Знало се за једне, овак расту, беле па унутра дојду розне. Тој, тој, за теј сам ја знала печурке. По ливаду, там расту свуде редом.

[Штитарац]

Отровњаче

(БС: А је л бивало да се неко отрује од печурке у село?) У село неје, а чули смо на телевизор да има. (БС: А овде да погрешлио неко, не?) Да погрешлио, брали, каже, набрала мајка сину печурке и појео, толко воли печурке и заотровао се. И после лечио се и све, али и то има. Има ги те отровњаче. И на тој се пази. Исто ги има и ове, ако су ове јајчаре, ако је болесна, видим да је болесно, и вргањ ако је болесан, јел он дојде па од по неку страну, еве ко што сам ја откинула овај парадајз, јел дојде од едну страну, саг је он лепи, а по неку страну тако дојде, има валинку.

[Доњи Присјан]

(БС: А је л имале и отровне печурке?) Па има, па има. Ако не знаш, има одозго капа као вргањ, али оздо зелена. Та је отровна. (БС: А како знате?) Па знам. Па знам шта је вргањ, знам шта је боровница, знам шта је лисичара. Знамо ми то све ко је шта да раздвојимо. (БС: Не мож се погрешити?) Не, не мож да се погрешити. Беше наш један одавде отишао па набрао пуну торбу. Кад оне оно све тај отровна. А она иста, има капу као вргањ. Као вргањ има капу. И тако. Да.

[Горње Драговље]

У култури Јужних Словена свакако је присутан латентни/имплицитни страх од тровања печуркама. Треба се само подсетити веома познате приповетке Данила Киша („Прича о печуркама“, из збирке „Рани јади“), о тешком детињству, сиромаштву дечака Андреаса Сама: у којој породица Сам бере печурке за које верује да су вргањи, па се случајно испостави да су набране печурке биле отровне (иначе, „од ове би честите породице остао само онај луди отац!“). Остаје за крај прилога размишљање о томе да ли је страх од печурака иманентан традицијској култури Јужних Словена или се

у наратив укључује захваљујући самом истраживачу? Односно – да ли је и истраживач део традицијску културе страха од печурака, односно само припадник микофобне културе?

Нестајање традиционалног етномиколошког знања сасвим природно прати нестајање традицијске културе у целини. За заснивање етномикологије у Србији, као веома комплексне теренске дисциплине, неопходна је израда одговарајућег упитника, уз већ уобичајене методе отвореног интервјуа (усмереног на елицитирање наратива који подразумева да се саговорник не прекида док говори) и нових начина документовања – како традиционалног знања тако и конкретних биљака.

ЛИТЕРАТУРА

- Белова 1995: О. В. Белова, Грибы, у: *Славянские древности* 1, А–Г, Москва: РАН, Институт славяноведения: 548–551.
- Богдановић 2015: Н. Богдановић, *Подмицорски јеловник*, Ниш: Naemimontana.
- Динић 2008: Јакша Динић: *Тимочки дијалекатски речник*, Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Грђић Бјелокосић 1908: Ј. Грђић Бјелокосић, Српска народна јела у Херцеговини и Босни, *Српска народна јела и пића I*, *Српски етнографски зборник* 10, 73–127.
- ЕРСЈ 2006: *Етимолошки речник српског језика* 2, Ба–Бд, Београд: САНУ, Институт за српски језик САНУ.
- Ђорђевић 1953: Т. Ђорђевић, Вештица и вила у нашем народном веровању и предању, *Српски етнографски зборник* LXVI, Београд: САНУ: 5–146.
- Зиројевић 2005: О. Зоријевић, Јело и пиће, у: А. Фотић (прир.), *Приватни живот у српским земљама у освит модерног доба*, Београд: СЛЮ, 233–258.
- Мачај 1866: С. Мачај, Грађа за топографију округа Књажевачког, *Гласник Српског ученог друштва* 3/9, 287–345.
- Мијатовић 1908: С. Мијатовић, Српска народна јела (са прилогом о пићима) у Левчу и Темнићу, *Српски етнографски зборник* 10: 5–69.
- Милићевић 1867: М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд: Државна штампарија.
- Милићевић 1876: М. Ђ. Милићевић, *Кнежевина Србија*, Београд: Државна штампарија.
- Новаковић 1877: С. Новаковић, *Српске народне загонетке*. Београд – Панчево: Књижарница В. Валожића и Браће Јовановић.
- Огледна свеска 1998: Етимолошки одсек Института за српски језик САНУ, *Огледна свеска*, Београд: Институт за српски језик САНУ.
- Пантелић 1974: Н. Пантелић, Етнолошка грађа из Буцака, *Гласник Етнографског музеја* 37, Београд: 179–228.
- Рајковић 2014: Љ. Рајковић Кожељац, *Речник тимочног говора*, Неготин: Књижевно-издавачко друштво Лексика.
- Сикимић 2014: Б. Сикимић, Антрополошко-лингвистички речник лековитог биља. Књажевац и околина, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II*, Нови Сад: Филозофски факултет: 125–143.

- Сикимић 2014а: Б. Сикимић, Како разговарати о биљкама, у: З. Карановић (ур.), *Биље у традиционалној култури Срба. Приручник фолклорне ботанике II*, Нови Сад: Филозофски факултет: 113–124.
- Софрић 1912: П. Софрић Нишевљанин, *Главније биље у народном веровању и певању код нас Срба*, Београд: Штампарија „Св. Сава“.
- Тешић 1997: Ј. Тешић, Традиционална исхрана становништва књажевачког краја, *Гласник Етнографског музеја* 61: 229–253.
- Топоров 1979: Т. В. Топоров, Семантика народных представлений о грибах, *Balkanica. Лингвистические исследования*, Москва: Издательство „Наука“: 234–298.
- Тројановић 1896: С. Тројановић, Старинска српска јела и пића, *Српски етнографски зборник* 2: 1–138.
- Ћирковић 2013: С. Ћирковић, Лингвистичка екоантропологија – могућности оснивања нове дисциплине: еколошка свест у фолклорном наративу, *Филолог. Часопис за језик, књижевност и културу* IV/8, Универзитет у Бањој Луци, Филолошки факултет: 287–306.
- Ћирковић 2013а: С. Ћирковић: Водени екосистем у фолклорном кључу. Случај једног канала у селу Батковић, у: М. Детелић, Ј. Делић (ур.), *Aquatica. Књижевност, култура*, Београд: Балканолошки институт САНУ: 247–247.
- Чајкановић 1985: В. Чајкановић: *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: САНУ, Српска књижевна задруга.

*

- Berlin 1992: B. Berlin, *Ethnobiological classification: Principles of categorization of plants and animals in traditional societies*, Princeton: Princeton University Press.
- Boué, 1840: A. Boué, *La Turquie d'Europe*, Tome deuxième, Paris: Chez Arthus Bertrand.
- Hunn–Brown 2011: Eugene S. Han, Cecil H. Brown, Linguistic ethnobiology, у: E. N. Anderson et al, *Ethnobiology*, Hoboken, New Jersey: Wiley-Blackwell: 319–333.
- Lévi Strauss 1970: C. Lévi Strauss, Les champignons dans la culture, *L'Homme* X/1: 5–16.
- Nikšić–Hadžić–Glišić 2004: M. Nikšić, I. Hadžić, M. Glišić, Is *Phallus impudicus* a mycological giant? *Mycologist* 18/1: 21–22.
- Ressel–Ressel 2010: G. Ressel, S. Ressel: Evropska kulinarska terminologija u srpskoj kulturi 19. veka, *Научни састанак слависта у Вукове дане* 39/1: 203–214.
- Stoyneva Gärtner–Uzunov 2015: M. P. Stoyneva–Gärtner, B. A. Uzunov, An Ethnobiological Glance on Globalization Impact on the Traditional Use of Algae and Fungi as Food in Bulgaria, *Journal of nutrition and food sciences* 5/5, 413. doi:10.4172/2155-9600.1000413
- Taylor 1951: A. Taylor, *English Riddle from Oral Tradition*, Berkeley: Univ. of California Press.
- Uzunov–Stoyneva Gärtner 2015: B. A. Uzunov, M. P. Stoyneva–Gärtner, Mushrooms and lichens in Bulgarian ethnomycology, *Journal of mycology* <http://dx.doi.org/10.1155/2015/361053>
- Wasson–Wasson 1957: V. P. Wasson, R. G. Wasson, *Mushrooms, Russia and History* 1–2, New York: Pantheon Books.
- Wasson 1968: R. Gordon Wasson, *Soma: Divine Mushroom of Immortality*, Harcourt: Brace & World.
- Wasson, et al. 1985: R. Gordon Wasson et al, *Persephone's Quest: Entheogens and the Origins of Religion*. New Haven and London.
- Zent–Zent 2011: Egleé L. Zent, Stanford Zent, A Primer on Ethnobiological Methods for Ethnomycological Research. Studying Folk Biological Classification Systems,

u: A. Cunningham, X. Yang, *Mushrooms in forests and woodlands. Resource management, values and local livelihoods*, London, Washington DC: Earthscan: 39–59.

Zsigmond, 2005: Győző Zsigmond: Mushrooms in Hungarian folk medicine. *Sanatatea Plantelor/Plant Health*, București, August, 2005: 32–44.

Zsigmond 2010: Győző Zsigmond, The meanings and functions of mushrooms as food in Hungarian folk tradition, *Acta ethnographica hungarica* 55/1, Budapest: 115–138.

Biljana Lj. Sikimić

INTRODUCTION INTO ETHNOMICOLOGICAL RESEARCH OF ZAPLANJE AND TIMOK REGIONS

Summary

The paper is based on transcriptions of interviews held during the summer and autumn 2016 with three older participants in Zaplanje (South Serbia) villages: Donji Prisjan and Gornje Dragovlje, and in the village of Štitarac in Knjaževac region (Eastern Serbia). These conversations shed light into local knowledge and usage (both contemporary and traditional) of mushrooms in a daily diet. It is evident that there is a hidden anxiousness of poisonous mushrooms, so we can consider traditional Serbia as a mycophobic culture. Participants mentioned local names of following edible mushrooms: *Agaricus*, *Amanita caesarea*, *Boletus edulis*, *Cantharellus cibarius*, *Lactarius piperatus*, *Lepiota excoriata*, *Suillus granulatus*. For poisonous mushrooms no local names were attested. At the same time, these interviews shed light into transformation of researched contemporary rural communities, mainly of demographic, economic and ecological nature. Introductory part contains review of ethnographic literature on mushroom usage in Serbia in general with some remarks on emerging of new species of mushrooms in the town dwellers' diet.

Natalia Khanenko-Friesen
Prairie Centre for the Study of Ukrainian Heritage
St. Thomas More College
University of Saskatchewan, Canada
nfriesen@stmcollege.ca

УДК: 615.89(=161.2)(71)

Jennifer Fedun
Musee Ukraina Museum
Saskatoon, Canada

UKRAINIAN FORAGING IN WESTERN CANADA: PRACTICES IN ETHNOBOTANY OF EAST CENTRAL SASKATCHEWAN

In this paper, by first offering a brief overview of the existing literature on foraging practices (as a part of folk medicine tradition) of Ukrainians in Canada, we examine modern foraging amongst the Ukrainian Canadians in Western Canada, and more specifically in the Whitesand – Good Spirit area of east-central Saskatchewan. Through consideration of personal testimonies of Whitesand residents, we discuss wild plants and fungi foraging as pursued in the latter quarter of the 20th and into the 21st century. We trace the transmission of area-specific foraging knowledges within the context of modern urbanization, the adoption of Canada's universal healthcare system, population upward mobility, and cultural loss of interest in folk medicinal uses and settlers' culinary values.

Key words: Ethnobotany, modern foraging, Ukrainian Canadians, mushroom hunting, folk medicine, cultural loss, cultural representations.

Anthropologists commonly discuss foraging as a way of life people relied on in their subsistence practices for most of their human history. Only recently in historic terms, some ten thousand years ago, people transitioned to other means of subsistence - first to agriculture and then to industrial production, and the proportion of those who rely on foraging as a main means of supporting themselves dwindled. The cultural legacy of foraging is foundational to human culture, as its most fundamental elements were formed in the course of the foraging period of human history. This includes an understanding how to maintain or seek physical, psychological and spiritual wellbeing and health. It is not surprising that in many cultures around the world, maintaining health and general wellbeing is rooted in traditional ecologies and practices that emphasize the deep connection between the natural and human worlds. Though only a quarter of a million of people around the world engage in foraging as their primary means of living these days, Slavic cultures, including Ukrainians in Canada, retained until recently this traditional practice as an important supplementary provisional and medicinal activity.

In our paper, by first offering a brief overview of the literature on foraging practices (as a part of folk medicine tradition) of Ukrainians in Canada, we examine modern foraging amongst the Ukrainian Canadians in Western Canada, and more specifically in the Whitesand – Good Spirit area of east-central Saskatchewan. Focusing on personal testimonies of Whitesand residents, we discuss wild plants and fungi foraging, with particular emphasis on ‘mushroom hunting’ as pursued in the latter quarter of the 20th and into the 21st century. We trace the transmission of area-specific foraging knowledges within the context of modern urbanization, the adoption of Canada’s universal healthcare system, population upward mobility, and cultural loss of interest in folk medicinal uses and settlers’ culinary values. In the end, we look at how both the retention and the demise of foraging traditions reflect on the changing nature of Ukrainian Canadian culture.

Ukrainian Canadian Scholarship on Folk Medicine

Though we look at plant and mushroom foraging from an anthropological perspective and focus on it as a modern ‘subsistence practice’, in Ukrainian Canadian scholarship wild plant gathering by Ukrainian Canadians was habitually studied under the umbrella of ‘folk medicine’, by folklorists, ethnobotanists, local historians, community researchers and writers. Typically, such researchers would focus on a region where they live and work themselves. Their sources would commonly include Ukrainian Canadian memoirs, along with local and family history books, periodicals and newsletters. Local recollections recorded in those materials would give a researcher a hint at the importance of local plant knowledge and the use of herbs in healing practices. Interviewing the local knowers is also a commonly utilized tactic in such explorations.

For a long time, there has not been a single standing monograph that would offer a comprehensive overview of folk and herbal medicinal practices amongst Ukrainian Canadians. This is contrary to the folklore studies scholarship in Ukraine, where an interest in ethnobotany and folk medicine has been sustained throughout the 20th century and beyond (Boltarovych 1980, 1990, 1994; Ihnatenko 2016). Ukrainian Canadian researchers nonetheless reflected in their own ways on the connection between Ukrainian Canadian culture, its roots in Canadian frontier history, and its reliance on folk medicinal knowledge, including wild plant foraging.

In Canada, an interest in Ukrainian Canadian folk medicinal and herbal practices was a part of a general preoccupation with the so-called pioneer generation of Ukrainians, their children, and their frontier experiences of adaptation to new (to them) cultural and ecological environs. As well known, the first wave of the Ukrainian emigrants to Canada arrived between 1891 and 1914, and the overwhelming majority of 170,000 emigrants were recruited to settle the Western Canadian frontier – the prairies, conceived by the Canadian government as Canada’s future agricultural base. Their experiences are well documented and those interested in this wealth of scholarship may start with the seminal book by Orest Martynovych (1991).

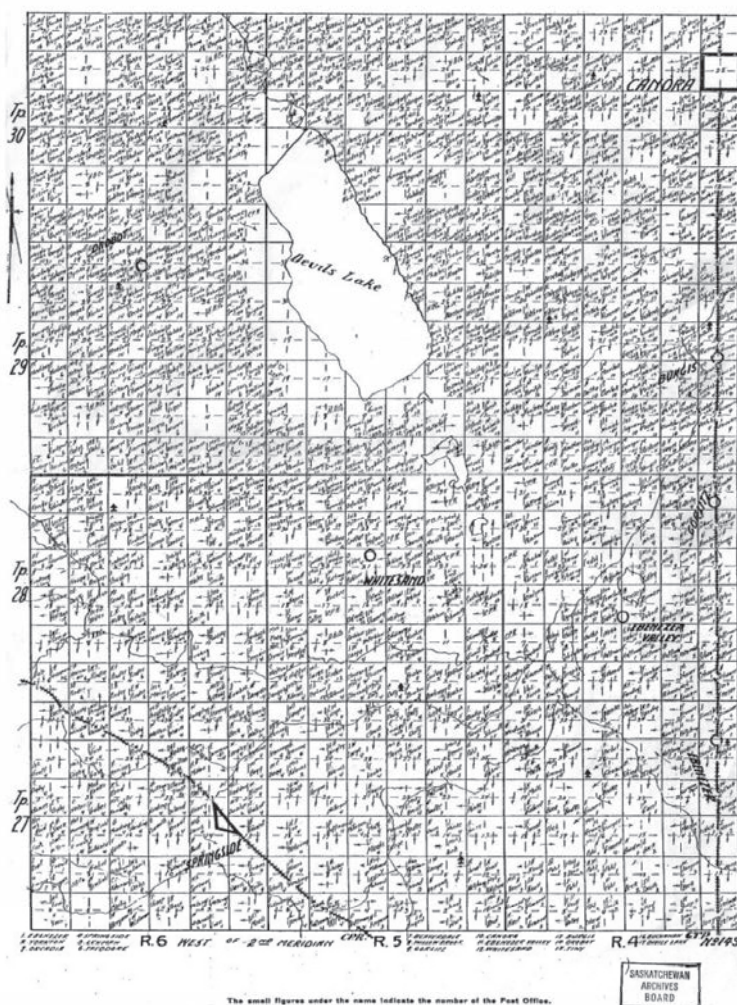
Scholarly and popular examinations of Ukrainian Canadian folk medicine are united in their focus on the Canadian prairies, and cover these practices as they used to be pursued in Alberta, Saskatchewan, and Manitoba. Early reflections on folk medicinal practices were built in into general overviews of the Ukrainian Canadian frontier experience. Thus, based on years of research and fieldwork, writer Myrna Kostash, in her popular non-fiction book *All of Baba's Children*, offers a good insight into the state of health, lack of medical care, and reliance on the old country knowledge of plants to treat sicknesses and diseases (1977: pp. 52-62). More recently, geographer John Lehr, in his monograph *Community and Frontier: A Ukrainian Settlement in the Canadian Parkland*, devotes a chapter to discussion of the transition from folk medicine to hospital care in the Ukrainian frontier communities of rural Manitoba at the turn of the 20th century (2011: pp. 106-117).

The focus on pioneer experiences dictates a particular kind of scholarship. If interested in folk medicine per se, scholars offer their taxonomies of herbs and plants, recording and documenting their usage. Because biomedicine in the Western world long ago became the preferred means for maintaining one's health, and since Canadian healthcare is publicly funded and accessible to the general population, so-called mainstream Canadian society has not sustained its interest in traditional medicine to a degree other societies did. In Ukraine, after the dissolution of the Soviet Union, public health care fell in disarray. With increased impoverishment of the population and slow reform of public medical services, the interest in alternative health care, including Ukrainian traditional remedies, peaked significantly. This activated scholarly and popular culture explorations in folk medicine, as this knowledge is seen as having practical applications within society.

Ukrainian Canadian interest in folk medicine has been dictated by different circumstances than in Ukraine. Interest in folk remedies today is not generated by the need to seek alternative medical treatment, but by the need to restore the knowledge about the founding generation of Ukrainian Canadians - oftentimes by the author's own genealogical interests and the need to restore one's personal past. First effort at more general reflection on Ukrainian Canadian folk medicine was offered by M.A. student Andrea Klymasz, who examined Ukrainian Canadian folk medicine as a general cultural phenomenon (1989, 1991). While claiming to pursue the general discussion of the topic in the title of her thesis, Klymasz documents the folk healing techniques of wax-pouring in Manitoba (1991). Recently, Ukrainian Canadian scholarship saw the production of its first comprehensive overview of Ukrainian folk medicine in Canada. Focusing on the so-called Ukrainian Bloc of east-central Alberta, botany and ecology professor Michael Mucz in his "Baba's Kitchen Medicines: Folk Remedies of Ukrainian Settlers in Western Canada" (2012) offers the most comprehensive overview of such folk medicinal practices to date. A mix of ethnobotany, history and anthropology, Mucz's research is based on twenty years of fieldwork amongst

Ukrainian Canadians, who shared with him their memories of how folk medicine was practiced by the settler generation. Not only does the author offer a useful taxonomy of various plants, but he also attempts to establish, by measuring popularity of methods, the degree of effectiveness of those methods.

CUMMINS MAP COMPANY



This Map or any similar Map in any part of MANITOBA, SASKATCHEWAN or ALBERTA

Fig. 1 - map of the area around Devil's Lake (now Good Spirit Lake Provincial Park). The district of Whitesand is south of the lake. Image courtesy R.M. of Good Lake no. 274. The map was originally published in Stinka (2013).

Saskatchewan, though it contains sizable population of Ukrainian descent, has fared less than other provinces when it comes to sustained scholarly research on Ukrainian Canadian traditional folk and herbal medicine. With the beginning of the 21st century, such research somewhat revived as medical anthropology became identified as its priority area of studies at the University of Saskatchewan and faculty with the expertise in Ukrainian studies, folklore and joined the anthropology program. General interest in healing and folk medicinal practices as pursued (amongst the settlers) in Saskatchewan led to the publication of several papers and books on the subject matter (Lewis 1990; Champ 2001; Rollings-Magnusson 2008). Moore's non-fiction collection deals with Saskatchewan healers and includes a profile on a Ukrainian wax pourer (2010). Given the prominence of Indigenous cultural heritage in the province, the body of literature on indigenous healing is also present and is expected to grow (Leighton 1994; WDM-SICC 2005, Uprety et al. 2012).

While some aspects of Ukrainian Canadian folk medicine generated interest amongst the researchers, mushroom foraging amongst the Ukrainian Canadians, and by those in Saskatchewan, has not been subject to scholarly exploration. Our paper serves as a first step into this direction, by presenting here a case study on mushroom foraging in Whitesand - Good Spirit area of east-central Saskatchewan.

Whitesand – Good Spirit Lake area

The Rural Municipality (R.M.) of Good Spirit Lake, of which Whitesand district is a part, is located in the Aspen Parkland ecoregion that spans three provinces, moving in a broad arc from southwestern Manitoba, northwest through Saskatchewan, and ending in north-central Alberta. It is characterized by the prevalence of the trembling aspen tree (*Populus tremuloides*), many ponds and sloughs, and short hot summers and cold, long winters. Over 70% of the territory is now farmland, but large swaths maintain an ecosystem of mixed herbs and vegetation, along with tall shrubland (Ecoregions of Saskatchewan, n.d.).

The R.M. of Good Lake is just shy of 810 square kilometers in size, with a population density today of 0.9 people per square kilometer (Statistics Canada 2017). Never densely populated, the area today is home to some 725 people. In comparison, the population density in Saskatchewan is 1.8 persons per square kilometer and the province's population is currently over 1 million and 100 people (notice that the territory of Saskatchewan is comparable to that of France). No official statistics is available to further specify the population within the Whitesand district. As all project consultants referred to the area itself with a somewhat loose interpretation as to where exactly the boundaries begin and end, for the purposes of this paper we define the Whitesand district as the 36 section (93.24 square kilometre) township to the south of Good Spirit Lake (formerly 'Devil's Lake'), as set by the Dominion Land Survey (fig. 1).

Ukrainian settlers in Whitesand – Good Spirit Lake

In western Canada more than 1.25 million homesteads were created from 1870 through to 1930 (Library and Archives Canada, n.d.), with a standard size of 160 acres or 65 hectares - also known as a quarter-section (Dominion Lands Act Amendments, article 15). Any person who was 18 years or older, and who was the sole head of their household, was eligible to apply for a homestead title. Apart from a \$10 administration fee, this land was free, but it came with stipulations: in order to obtain patent for the section, one had to show that improvements had been made within three years in the form of permanent dwelling(s) and a minimum of 12 hectares cultivated (Library and Archives Canada, n.d.).

The Rural Municipality of Good Lake was subject to immigrant settlement in the very end of the 19 century and eventually was populated by the farmers from Eastern European lands, predominantly Ukrainians from former Austro-Hungary. The Ukrainian settlers of the Whitesand district originated from the villages of Duba, Dubshary, Letsivka, and Knyazivs'ke, all part of the raion (district) of Rozhniativ, today within Ivano-Frankivsk oblast of Ukraine. Additionally, at least two other families came from the village of Bile, Peremyshliany raion, Lvivs'ka oblast, Ukraine. These areas were, at the time, comprised the region of Galicia (*Halychyna*), within the greater Austria-Hungary. The first settler from this Whitesand group was a Fred Spelay, who left Letsivka in 1902, and who, in the span of one decade, had been joined by approximately 40 others (Springside: p. 280).

It is not surprising, given sparse presence of neighbours and the distance from urban centres, that the locals were well attuned with nature. This lifestyle on the land was harsh, and often took a toll on the ambitious but vulnerable settlers. As Petryshyn (1985) notes,

Lack of proper medical attention in Galicia and Bukovyna, faulty medical examinations at point of departure and at port of entry, confinements of trains, ships, and in quarantine, and unhealthy, unsanitary conditions and incomplete diets on the homesteads contributed to the incidence of illness among Ukrainian immigrants. (p. 79)

Meat wasn't that difficult to come by, with an abundance of hares, grouse, and fish providing sustenance, particularly in winter. However, it was picking mushrooms and berries that rounded out meals and proved a vital part of the initial settlers' foraging diet (Springside, p. 160).

Project Consultants

To gather information about wild plants foraging in Whitesand – Good Spirit Lake area six former and current residents in Whitesand—Good Spirit Area were interviewed for this project. Other individuals were also approached but we present here the testimonies of those who have responded to the invitation to

participate in this study. Given the sparse population of the area and geographic distribution of potential project consultants, many of whom moved away from the area, the group of consultants presented should not be considered as limiting. Interviews, digitally recorded in the homes of project consultants, ranged from 40 minutes up to 5 hours. Consent was obtained from all project participants. Four consultants wished to remain anonymous for the purpose of this study. Four consultants were women, and two were men, with the youngest consultant being 31 years old, and the oldest being 90 years old. Consultants vary in their self-identification as Ukrainian Canadians, with the younger members holding a stronger view of ethnic distinctiveness than the more senior informants. All project consultants have held familial or residential ties to the Whitesand district of Saskatchewan (part of the Rural Municipality of Good Lake No. 274), but only one interview took place in the area of study.

Foraging for Food and Remedy Making: Ukrainian Canadian Experience

Identifying and foraging for wild and semi-wild plants, herbs, and mushrooms constituted an important part of folk medicine practices amongst the Ukrainian Canadian settlers. Healing techniques typically required both wild and cultivated species (Mucz, p. 62). Clearing land for a garden was a priority for a people long accustomed to agriculture and food self-sustainability - this was usually done at the same time as home construction (Petryshyn, p. 78). While a garden helped create food security and could host and grow familiar healing flora brought from the Old World, it was indispensable to know and use nature's wild bounty for food and for remedy-making.

In the immigrant Ukrainian communities, traditional medicinal practices were passed on by word of mouth, through observation and discernment that came through experience (Ossadcha-Janata, p. 1). Those who were born in Canada had knowledge passed down to them typically matrilineally, that is, via mothers and grandmothers or other senior female relatives, learning plants' uses by watching others forage and then treat illnesses (Mucz, p. 19). Both fresh and dried versions of plants could be used, with others being muddled into elixirs, boiled down into infusions (Mucz, p. 99), and added to pork fat (*salo*)¹ to make a rich salve (Mucz p. 112). Prevalent foraged plants included stinging nettle or *Urtica dioica* (*kropyva*), a valued treatment for arthritic joints when warmed and taken as a tisane (Pawliw, 2017), and the rosehip or *Rosa woodsii* (*shypshyna*), which was boiled with willow bark and sugar, strained, and mixed with alcohol to make an effective cough syrup (Balash, 2017).

Non-native/cultivated plants were also used with frequency. A tea made from *miata yabluneva* ("fuzzy mint"/apple mint or *Mentha suaveolens*) would

¹ We opted out to use standard transliteration and standard Ukrainian terminology to describe plants, mushrooms and other Ukrainian terms that may be spelled differently in local Ukrainian Canadian dialects.

settle upset stomachs, as well as provide a breath-freshening sweetness after a meal (Pawliw, 2017). A liquid prepared by infusing or boiling hops or *Humulus lupulus* (*khmil'*) could heal urinary problems, as well as relax those suffering from restlessness. Hops would also be stuffed, along with wool, into pillows to prevent insomnia (Ossadcha-Janata, p. 37).

Finally, 'kitchen medicine', or home remedies made from readily available resources such as foodstuffs, alcohol, cleaners, and kitchen materials (Mucz, p. 77) rounded out folk treatments. Heavy rye bread, dipped in boiled milk, would be used as a poultice to absorb pus from boils (Pawliw, 2017). This act of 'drawing out' - of pulling both the manifestation of the illness (pus), along with the root of the illness (emotional or mental in nature), out - is a theme found again in treatments such as the use of 'holy mud', a mixture of black soil and blessed water (Mucz, p. 224). This mud would be packed onto a wound and left for a period in order to draw out infection and cleanse - both physically and spiritually - the area of the bodied that was harmed. A parallel can also be drawn between these folk treatments and the spiritual healing practice of the water and wax ceremony, whereby a healer (*baba sheptukha*), a woman with sacred, metaphysical healing skills, 'draws out' fear from an individual with ritualized prayers and the pouring of wax into water for divination purposes.

Hunting for Mushrooms in Whitesand District

Mushrooms native to the Canadian prairies were, for the most part, very similar as many of those in western Ukraine. This familiarity would have been welcome to those fresh to the land. Nonetheless, there was always hesitancy in trying a mushroom that was unfamiliar, so a type of field test was utilized by some:

The way you can tell if the mushroom is poisonous is to take a small piece directly from the mushroom – not picking the whole mushroom, but just a piece – and then you have to rub it under or along your tongue. There will be a small tingle, and sometimes a numbness. That's how you know it's not something to trust. You can rub it on the inside of your lip, too - that works too. (Pawliw, 2017)

Two consultants (Pawliw, 2017; Wally, 2017) made mention of the ethnic Germans who had been living in the Whitesand district and surrounding areas for several years prior to Ukrainian settlement. While they emphasized the overall positive relationships forged with this group, and touched upon the employment many Whitesand Ukrainians received on German farms, neither were certain whether the German settlers had a command of wild-harvesting in any manner that may have helped the Galician newcomers navigate their surroundings more effectively.

When it came to foraging, a type of mushroom hierarchy existed, with morels or *Morchella elata*/*Morchella esculenta* (*smorzhi/kutsurubky*) and honey

mushrooms or *Amillaria mellea* (*pidpenky*) occupying top spots in the hearts and stomachs of their seekers (Wally, 2017). The deeply ridged and pitted *smorzhi* are prized for their solid, earthy flavour that allowed people to taste earth after long, bitter winters. They also maintain a good-quality texture for long periods after picking, not becoming sludgy or slimy when dehydrated and then reconstituted. The *pidpenky* are abundant and, as the name suggests ('under the stump'), can be found around the base of a variety of trees, both living and dead (Reeves, p. 170).

An agrarian lifestyle on the Canadian prairies is strongly determined by the cycle of seasons. Mushroom 'hunting' was also subject to seasonal variations, with each kind of mushroom heralding changes in season. Picking different mushrooms in different seasons was a welcome break in the monotony of farm life. *Smorzhi* continue to be a marker of spring in the prairie environment, appearing "when the oak leaves are the size of squirrels' ears", or when the dandelions start to flower" (Reeves, p. 179). These have always been, along with the prairie crocus (*Anemone patens*), the first heralds of winter's banishment. The dark brown and black *smorzhi* (*Morchella elata*) are the 'early bird' fungi, while the golden and beige *smorzhi* (*Morchella esculaenta*) mark the end of morel season by the start of June (Reeves, p. 178).

With both the rains and the increased heat of June, mushrooms such as the inky-capped shaggy mane or *Coprinus comatus* (*hnoiovyk bilyi*) and the clamshell-like oyster mushroom or *Pleurotus ostreatus* (*hlyvy*) begin to sprout up and out from the grass and from wood, respectively (Reeves p. 173; pp. 181-182). red-top/orange-cap or *Leccinum boreale* (*kozari* or *pidosykovyky*) make their appearance in the height of summer and on toward the inevitable autumn, at the time when "everything starts to come close to harvesting thoughts" (Balash, 2017). This is also when *pidpenky* are typically at their most numerous, hiding underneath forest litter at the foot of trees. *Pidpenky* were enjoyed as a staple in the Ukrainian settlers' diet, due to the versatility they offered in the kitchen (Pawliw, 2017).

The harvesting of mushrooms could quite often be a full-day affair, with foragers scouring every nook within several square kilometres. Milk pails, syrup containers, lard tins, and, later, plastic ice cream pails, were all used to transport the spoils back home. Most mushroom hunters would also carry a small knife, much like a paring knife, in order to make clean cuts at the stump of the mushroom (ensuring minimal damage to the fungus overall), and to trim, inspect, and clean the mushrooms as the day wrapped up (Fedun, E. 2006).

Processing mushrooms preserved them for the winter months. One informant's grandmother would place whole mushrooms over brown paper pulled taut over the reservoir of a metal stove. Heat would travel from the interior's burning wood along the stove's flat top and up out the chimney, producing consistent, dry heat ideal for dehydration. Once the mushrooms were dried out (typically taking no more than a day when the stove was in use), they were placed into ten pound cotton

sugar bags and hung in the porch. If these mushrooms were *pidpenky*, they were typically reserved for the Christmas Eve meal. (Pawliw, 2017).

Another method of mushroom preservation was solar dehydration. Outer window screens would be removed from the house and would be set between two chairs, with cleaned and cut mushrooms spread out evenly. Over the course of one to two days, mushrooms would become dry and suitable for storage (R. Fedun 2017). This proved extremely effective for a denser mushroom such as the *kozari* Ridding *smorzhi* of their sometimes gritty inner texture - their propensity toward growing in looser, sandy soils can create an unpleasant consistency - is also a very nice side result of the solar dehydration method.

Mushrooms in general seemed to hold little use to these Ukrainians beyond the culinary. They were, by most folks, considered “too good to not eat” (Pawliw, 2017). The use of a medicinal mycelium such as *chaga* (*Inonotus obliquus*) seems to not have been known to any consultants who were interviewed for this project, not in the least because of the fungus’s proclivity toward growing on birch trees that are not found in the Aspen Parkland belt. The hesitation to use mushrooms beyond anything deemed completely known and safe also seems to have prevented the informants or their forebearers from experimenting with mushroom medicine. On three separate occasions, informants shared stories about family members or neighbours who had succumb to painful deaths attributed to tragic error and general lack of knowledge when it came to identifying mushrooms (Balash, 2017; Pawliw, 2017; Wally, 2017). The ‘field test’ as mentioned above was not necessarily an accurate indicator of a mushroom’s edibility, especially since symptoms of toxicity can manifest days and even weeks after initial consumption (Hall: p. 103).

Despite this, one fungus stands apart in function, despite its rather unassuming look and name – the *porkhavky* (*Lycoperdon*) - commonly called the puffballs. These small (~4-8 cm) mushrooms are usually found tucked into the grasses of open fields, and are probably best known for the dark powdered spores the mature puffball sends flying into the air and which float away on the breeze (Reeves, p. 183).

Porkhavky found use as a treatment for scrapes, puncture wounds, and bleeding (Mucz, p. 66). The mature brown mushroom’s powdery centre, filled with spores, would promote healing and soothe throbbing pain (Mucz, p. 221). The ubiquity of this fungus made it a readily available and therefore quite standard therapy, and it could be picked, stored, and used throughout the year if kept dry. As one informant discussed:

My brother had his fingertips crushed when he got in between a horse and a section of fence. We couldn’t immediately tell if bones were broken, but there was quite a bit of blood. Our mother’s solution for more minor blood wounds was always fresh cabbage leaves, but this seemed like heavy blood and anyway, we had no leaves around us. She was quick-thinking though, and she stooped to pull up some puffers. She pinched them open and got

brother to dip his fingers in, while I looked for something to wrap his hand. Once things were under control and a few days passed, our mother made sure to get brother to continue dipping his fingers into a puffer. I remember him saying that it felt soft and he thought it was healing better that way (Balash, 2017).

Transmission and Loss of Knowledge

While Robert Klymasz asserted in 1980 that “in both town and country, the Ukrainian retains his traditional ties with the land” (p.18), the interviews conducted revealed a more complicated understanding of one’s connection to the soil and one’s heritage knowledges ethnobotany as practiced in the last decades of the 20th and now into the 21st century. On one end, we see a great degree of continuity in traditional reliance on land and horticulture. Every consultant interviewed for this project maintains extensive gardens and are keen horticulturists. One elderly informant still practices what could be described as traditional foraging and folk medicine (Pawliw, 2017). She picked up these practices directly from her grandmother, who had settled in the Whitesand - Good Spirit district in the 1908, at the age of 35 (Springside, p. 300). This direct thread of contact - a granddaughter observing and learning at the foot of her immigrant grandmother - appears to have woven a kind of intuiting plants and their uses, building upon taught conventional uses and exploring other treatments. Her sustained folk medicine practices include (a) slicing an onion and leaving it on the kitchen counter to absorb “floating diseases” (with the onion’s lifespan reaching up to a week, after which it can be thrown away); (b) concocting an onion tea from the outer skins, used as a general tonic and proving particularly helpful for sleep (tea is prepared by boiling water, steeping the skins for 15 to 20 minutes, and then allowing to cool and storing in the refrigerator); and (c) using wild plantain or *Plantago major* (*podorozhnyk*) as a poultice for cuts, bruises, and abrasions.

On the other end, many settler-brought traditions evolving around ethnobotany and plant foraging have been lost amongst the Ukrainian Canadians, within the context of urbanization, the adoption of the universal health care plan, population upward mobility, and cultural loss of interest in folk medicinal uses and settlers’ culinary values.

In second part of the 20th century, Saskatchewan experienced many transformations in the agricultural domain and these continue today. From 1986 to 2006, the total number of farms in Saskatchewan fell from 63,431 to 44,329, a difference of 19,102 individual farms (Statistics Canada, 2008). In 2011, the Census of Agriculture counted 36,952 farms in Saskatchewan, marking a 16.6% decrease in number, while the number of farm operators was 16.4% lower than in 2006 (Statistics Canada, 2016). This development resulted in steady movement of rural population into larger urban centres and cities. With this move, accompanied with the upward mobility, education and employment in sectors not related to agriculture, came the end of the direct intergenerational dependence on land and its botanical resources.

While the knowledge of the lay of the land, and the uses for its bounty “transmitted by word of mouth from generation to generation” (Ossadcha-Janata, p. 1), the trend towards acculturated urban life has shook up the previously cohesive framework of the agrarian lifestyle (Klymasz 1980: 122-123) and one’s roles and obligations within it, and towards the land itself. Our interviews contained an array of reflective emotions displayed when acknowledging the changing practices of foraging and the relationship with the land. These expressions ranged from the more prevailing idealization of past experience - “People did things together - there was a sense of community, of helping” (Pawliw 2017), to a less common but quite strong aversion to a previous lifestyle of “feeling there were better ways to live life” (Wally, 2017). Consultants who had moved away from the Whitesand – Good Spirit area at a younger age, or who had had stronger experiences of economic and cultural mobility, expressed less interest in such foraging practices. When there hadn’t been a self-reported strong family emphasis on the value of ethnobotanical knowledge and know-how (Peterson 2016; Wally, 2017), informants only referenced past experiences with mushroom picking to the exclusion of other types of wild foraging. Additionally, these informants also reported that they had felt lessened urgency to pass on to their children the practices they were familiar with, in contrast to those who had grown up with regular assertion about the importance of wild foraging, and who had regular exposure to this practice (R. Fedun, 2017; Pawliw, 2017).

Another important factor that led to the loss of traditional foraging practice was the acceptance of the universal health care provision in Canada. This federal policy was first started as a provincial policy in Saskatchewan when, in 1947, the government revealed a province-wide, universal health care plan leading to the 1962 acceptance of a national “universal, provincial medical insurance plan to provide doctors’ services to all [...] residents” (Health Canada 2011). This undertaking of healthcare services by the government was to ensure “all Canadian residents have reasonable access to medically necessary hospital and physician services without paying out-of-pocket” (Canada’s health care system, 2016). While health care is regulated and carried out on the provincial and territorial levels rather than the federal level, the Canada Health Act of 1984 was enacted to secure a national uniformity in programming implementation and to ensure universal health coverage for legal residents of Canada (Government of Canada 1984; Madore, 1995). In decades prior to this, rural areas would be sporadically served by doctors whose services were often beyond a Ukrainian farmer’s price point (Lehr: p. 106). Complementing the services of doctors would be the folk medicine of community members with little to no “formal training in the use of healing plants” (Mucz: p. 26). Once quality government health care became more accessible to those from the Whitesand – Good Spirit area, several informants began to take a dim view of the “superstition” (Wally: 2017) of their community’s folk medicine practices and saw these knowledges as “stagnant and out-dated” (Peterson 2016).

Mushroom Hunting: from Practice to Representations

Though considered an important cultural tradition, mushroom hunting as pragmatic foraging practice is disappearing, as evidenced by our consultants and other public and private discussions amongst the Ukrainian Canadians. Contemporary online discussions groups, such as the group with the focus on Brandon, Manitoba, indicate that for the most, the members in the forum are unable to access their own family tradition and now turn to the internet to find out more about once a popular family tradition.² Though some confirm that they still go mushroom picking, the following member's confession represents the transgenerational loss of this folk practice (2012):

[They] used to grow on our farm near the fence line when I was a kid. Picked them all the time & Mom would cook them. Darned if I remember which are good & which aren't though. I was one of those ones that didn't listen...lol I know they were large & looked "webby" under the cap...Of courseI was a kid...so maybe they weren't that large...hmmmmm ... Think I'll stick to buying them in the store. lol"³

Discussing Ukrainian Canadian folklore in his seminal monograph *Ukrainian Folklore in Canada*, Robert Klymasz (1980) illustrates this Ukrainian attachment to the mushrooms by quoting a joke from what he calls the 'ethnic jokes cycle' in Western Canada, "How do you kill five thousand Ukrainians at once? Plant mushrooms on the freeway" (p. 18). Ethnic jokes typically represent wide-spread stereotype about a cultural group and it is clear that in the times when this folklore was in active circulation, the tradition of mushroom picking was well maintained.

Natalia Khanenko-Friesen, in her book *The Other World or Ethnicity in Action: Canadian Ukrainianness at the End of the 20th Century* (2011), examining the vitality of various cultural practices amongst the Ukrainians in Canada, observes that there is a strong correlation between the loss of a lived continued tradition in a given community, and the emergence of representational practices and commemorative projects that the community develops to memorialize its lost culture (2011). Thus, rural communities in Western Canada, having fundamentally transformed throughout the 20th century, spent a good part of the second half of the century commemorating, documenting and celebrating Ukrainian Canadian pioneer experience and cultural history. Local communities produced many community history books, mural paintings, monuments and road side attractions that altogether were meant to represent one or another aspect of a community's culture that was already lost or nearly lost. Because the settlement on the Canadian prairies followed the principle of ethnic bloc settlement, when

2 http://ebrandon.ca/messagethread.aspx?message_id=664663&cat_id=7, accessed June 2, 2017

3 (http://ebrandon.ca/messagethread.aspx?message_id=664663&cat_id=7). Accessed June 2, 2017

one ethnic group would dominate the landscape in one district and other ethnic groups would dominate the others, such local settlements acquired strong ethnic features. Ukrainian local communities, exemplified by Whitesand district here, thus moved away from unreflective practicing of old country traditions toward reflective commemorative practices that use the past features of the culture as its important contemporary symbols (Khanenko-Friesen 2011: pp. 69-83).

Thus, by the end of the 20th century, mushroom hunting had become subject to active commemoration amongst the Ukrainian Canadians as a unique heritage practice of their own. Mushrooms became even monumentalized as symbols of Ukrainian culture in Canada, in the provinces of Alberta (in the town of Vilna) and in Manitoba (near the village of Meleb). The Meleb-Park-Cumming Mushroom Statue depicts three popular local mushrooms: red top *kozari* (*Boletus*), *smorzhi* (Morel), and the *pidpenky* (Honey Mushroom). The committee that developed the latter monument reflected:

The[se] three mushrooms that form the statue is the logo for the Meleb-Park-Cumming School Reunion Committee. Mushrooms conjure up many happy memories of picking, cooking, eating; of family and friends; and somehow always Babas (Ukrainian for Grandmother) in the background comforting, sheltering, nourishing as in childhood.” (Rural Municipality of Armstrong and the Village of Meleb.⁴

The attention that scholars, active members of the community, students and others pay these days to the nearly lost tradition of mushroom hunting attests that this tradition, as continued subsistence practice and pragmatic pursuit, is on its way to become extinct. While mushroom hunting is nostalgically viewed and some may attempt to continue on with it, wild mushrooms of the prairies became subject to symbolization and celebration as an important dimension of the Ukrainian Canadian culture on the prairies.

Summary

In our paper we examined modern foraging practices amongst the Ukrainian Canadians in Western Canada, and more specifically in the Whitesand - Good Spirit area of east-central Saskatchewan as pursued in the latter quarter of the 20th and into the 21st century. Discussions with project consultants, current or former Whitesand residents, and the review of related scholarly literature and popular media on Ukrainian Canadian folk medicine, attested that wild plants and fungi foraging are disappearing cultural practices, when considered from an anthropological angle as a subsistence-oriented pursuit. The cultural loss of area-specific foraging knowledges is a result of modern urbanization, the adoption of Canada’s universal healthcare system, population upward mobility, and general cultural loss of interest in folk medicinal uses and settlers’ culinary values. While

4 <http://www.bigthings.ca/manitoba/meleb.html>, accessed June 5, 2017

mushroom hunting is nostalgically viewed and some attempt to continue on with it, this traditional practice has been steadily losing pragmatic footing in the Ukrainian Canadian culture. At the same time, the nearly disappeared tradition of mushroom hunting as continued subsistence practice is now being subject to symbolization and celebration as an important dimension of the Ukrainian Canadian culture.

REFERENCES

- Balash, M. (2017, April 14). Personal interview.
- Boltarovych 1980: Z. Ie. Boltarovych *Narodne Likuvannia Ukrainsiv Karpat kintsia 19 pochatku 20 Stolittia*. Kyiv: Naukova Dumka.
- Boltarovych 1990: Z. Ie. Boltarovych, *Narodna Medytsyna Ukrainsiv*. Kyiv: Naukova Dumka.
- Boltarovych 1994: Z. Ie. Boltarovych, *Ukrainska narodna medytsyna: Istoriia ta praktyka*. Kyiv: Abrys.
- Champ 2001: Joan Champ, *Pioneer Cure-Alls: The Use of Home Remedies and Patent Medicines in Rural Saskatchewan, 1900-1930*. Retrieved May 2, 2017, from <http://www.wdm.ca/skteacherguide/WDMResearch/Pioneer%20Cure-Alls.pdf>
- Fedun, E. (2006, May 10) Recorded interview.
- Fedun, R. (2017, March 3) Personal interview.
- Government of Canada 1879: *Dominion Lands Act, 1879 Amendments*. Retrieved March 4, 2017, from metisportals.ca
- Government of Canada 1984: *Canada Health Act*. Retrieved May 1, 2017, from
- Government of Canada 2011: *Canada's Health Care System*. Retrieved 17 March, 2017 from the Government of Canada Health Care website, www.hc-sc.gc.ca
- Government of Canada 2016, August 22: Canada's health care system. Retrieved May 2, 2017, from <https://www.canada.ca/en/health-canada/services/canada-health-care-system.html>
- Hall 2003: I. R. Hall, *Edible and Poisonous Mushrooms of the World*. Portland, OR: Timber Press.
- Ihnatenko 2016: I. Ihnatenko, *Narodna Medytsyna ta Mahiia Ukrainsiv*. Kyiv: Klub Simeynoho Dozvillia.
- Information Services Corporation (ISC) of Saskatchewan. (2004, November). Measuring Land in
- Saskatchewan, version 1.1. Retrieved 15 May, 2017, from saskhomesteads.com/adxGetMedia.pdf
- Khanenko-Friesen 2011: N. Khanenko-Friesen, *Inshyi Svit abo Etnichnist v Dii: Kanadska ukrainskist kintsia 20 stoliittia*. Kyiv: Smoloskyp.
- Klymasz 1980: R. Klymasz *Ukrainian Folklore in Canada*. New York: Arno Press.
- Klymasz 1989: A. Klymasz *Ukrainian Folk Medicine in Canada*. Material History Bulletin (Ottawa) 29 (1989): 99-101.
- Klymasz 1991: A. Klymasz, *Folk Medicine: A Ukrainian Canadian Experience*. M.A. Thesis. Winnipeg: Department of Anthropology, University of Manitoba.
- Kostash 1977: M. Kostash, *All of Baba's Children*. Edmonton: Hurtig.
- Lehr 2011: J. Lehr *Community and Frontier: A Ukrainian Settlement in the Canadian Parkland*. Winnipeg: University of Manitoba Press.
- Leighton 1994: A. Leighton, *Historical Use of Native Plants as Food, Proceedings of*

- the 1994 Annual Meeting of the NPSS*. Retrieved from <https://www.spsd.sk.ca/Schools/brightwater/teacher/secondaryteachers/Documents/Historical%20Use%20Of%20Native%20Plants%20As%20Food.pdf>
- Lewis 1990: N. L. Lewis, A Goose Grease and Turpentine: Mother Treats the Family Illness, in *Prairie Forum*. Vol. 15, No. 1, Spring Issue: 67-84.
- Library and Archives Canada. (n.d.) *Lands Grants of Western Canada*. Retrieved May 23, 2017, from bac-lac.gc.ca/eng/discover/land/land-grants-western-canada-1870-1930/Pages/land-grants-western-canada.aspx
- Madore 1995: O. Madore, *The Canada Health Act: Overview and Options*. Ottawa: Library of Parliament, Research Branch.
- Martynowych 1991: O. Martynowych, *Ukrainians in Canada: The Formative Period, 1891-1924*. Edmonton: Canadian Institute of Ukrainian Studies Press.
- Mucz 2012: M. Mucz, *Baba's Kitchen Medicines*. Edmonton, AB: University of Alberta Press.
- No Author (1982) *Springside and District Memoirs*. Yorkton, SK: Dowie's Quick Print.
- Ossadcha-Janata, Natalia. (1952) *Herbs Used in Ukrainian Folk Medicine*. New York: Research Program on the U.S.S.R.
- Pawliw, Sonja (2006) *The Social Side of Saskatoons*. Self-published.
- Pawliw, S. (2017, May 18) Personal interview.
- Peterson, F. (2016, April 16) Personal interview.
- Petryshyn 1985: J. Petryshyn, *Peasants in the Promised Land: Canada and the Ukrainians, 1891-1914*. Toronto: James Lorimer and Company.
- Reeves, (2015) L. Reeves, *Laura Reeve's Guide to Useful Plants*. Gardenton, MB: Prairie Shore Botanicals.
- Rollings-Magnusson 2008: S. Rollings-Magnusson, Flax Seed, Goose Grease, and Gun Powder: Medical Practices By Women Homesteaders in Saskatchewan (1882-1914), *Journal of Family History*, Volume 33, Issue 4, 388-410.
- Statistics Canada (2008, October 31), *Total farm area, land tenure and land in crops, by province (Census of Agriculture, 1986 to 2006) - Saskatchewan*. Retrieved April 9, 2017, from statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/101/cst01/agrc25i-eng.htm
- Statistics Canada (2016, January 25) *2011, farm and farm operator data - highlights and analyses*. Retrieved April 24, 2017, from statcan.gc.ca/tables-tableaux/sum-som/101/cst01/agrc25i-eng.htm
- Statistics Canada 2017: Focus on Geography Series, 2016 Census. *Statistics Canada Catalogue* no. 98-404-X2016001. Ottawa: Analytical products, 2016 Census.
- Stinka 2013: D. Stinka, *The Rural Municipality of Good Lake No. 274, A History*.
- Upreti –Asselin–Dhakal– Julien 2012: Y. Upreti, H., Asselin, A. Dhakal, Julien, Traditional use of medicinal plants in the boreal forest of Canada: review and perspectives, *Journal of Ethnobiology and Ethnomedicine*, 8, 7.
- Wally, P. (2017, April 22). Personal interview.
- WDM-SICC (n.d.) *First Nations Health in Saskatchewan 1905 – 2005*, a WDM-SICC research paper, available at <http://www.wdm.ca/skteacherguide/>

Наталија Ханенко-Фризен

Џенифер Федун

УКРАЈИНСКИ САКУПЉАЧИ БИЉНЕ ХРАНЕ У ЗАПАДНОЈ КАНАДИ: ЕТНОБОТАНИКА ЦЕНТРАЛНО-ИСТОЧНОГ САСКАЧУЕНА

Резиме

У овом раду истражује се пракса сакупљања печурки међу Украјинцима у западној Канади, у Вајтсенду (Whitesand), у области која се назива Гуд Спирит (Good Spirit), у источном делу централног Саскачуена (Saskatchewan), у последњим годинама 20-ог и почетку 21-ог века. У разговору са становницима Вајтсенда, консултовањем литературе и популарних медија, који се тичу украјинско-канадске народне медицине, показало се да пракса сакупљања дивљег биља и гљива, посматрана из антрополошког угла, као културна оријентација, нестаје. Овај губитак, чија је особеност била везана за сакупљање и коришћење гљива у медицинске сврхе, према налазима аутора, резултат је урбанизације и прихватања општег канадског здравственог система, мобилности популације и губитка занимања за народну медицину и кулинарске стандарде украјинских досељеника. Тако, док се, с једне стране, на скупљање печурки гледа носталгично и постоје одређени покушаји да се оно настави, ова традиционална пракса у украјинској канадској култури губи прагматичну основу. Истовремено, традиција сакупљања гљива данас је, као важна димензија украјинске канадске културе подстицана, што се у раду детаљно описује.

Саша Д. Кнежевић
 Универзитет у Источном Сарајеву
 Филозофски факултет Пале
 knezsa@yahoo.com

УДК: 821.163.41.09-34 Andrić I.

СИМБОЛИКА БИЉНОГ И ЖИВОТИЊСКОГ СВИЈЕТА У ПРИПОВИЈЕТКАМА ИВЕ АНДРИЋА

Многозначна и веома сложена интеракција прозног опуса Ива Андрића и усмене традиције чест је оквир студија о овом писцу. Тај сложени међуоднос проналази се у његовој цјелокупној прози, али је најистакнутији у приповијеткама. У овом раду настојали смо показати како флорално-фаунална симболика функционише као интегрални дио Андрићеве визије хронотпа Босне као дисхармоничног свијета у којем траје непрекидни сукоб у који је активно укључен биљни и животињски свијет.

Кључне ријечи: биљке, животиње, приповијетке, Андрић, симболика, хармонија, приповиједање.

Трагајући за тачкама ослоња у Андрићевом приповједачком поступку тумачи његовог дјела неријетко су га проналазили у народној књижевности, сљедствено чему се и сами налазимо пред питањем које поставља Славко Леовац (1981: 274): „Шта је за Андрића та баштина, та традиција у прошлости која, сваки час, нагриза садашњост и будућност?“ Понуђених је одговора много, па ћемо се овим радом покушати посветити једном аспектима назначеног проблема који до сада није у потпуности расвијетљен, настојећи да на тај начин бар у извјесној мјери допринесемо давању задовољавајућег одговора на дато питање.

У великом приповједачком опусу Иве Андрића сусрећемо се разноврсним биљним и животињским свијетом који је увијек у функцији приче и причања. Радован Вучковић (1981: 162) их сагледава кроз филозофију својеврсног метафизичко-етичког пантеизма који аргументује Црњансковљевим судом о *Ex Pontu* „да можда биљке и лишће и шуме познају један срећнији облик живота“ (Вучковић 1981: 162). Славко Леовац (1981: 276) притом зналачки упозорава на јасну дистинкцију младалачких тежњи и зрелих приповједачких остварења пишчевих: „Оно што је уметник у младости тражио као могућност *психичког сређивања*, у познијим данима има већ као *чврсту извесност*: као стваралачко убеђење и став и, најзад, као слику једног могућег света, релативизирану тиме што је дата као фантазија немогућег у могућем“. Дакле, свијет природе у целини – биљке и лишће и шуме, њиве, али и конкретизовано – шљива, бресква, храст у Андрићевим

приповијеткама јесу саставни дио неостварене и неоствариве хармоније свијета, јер „њему је хармонија идеал и зато она остаје често недоследна и сталан повод трагичности и болу“ (Исто).

С обзиром да Андрићеве приповијетке настају у, и приповједају о, хаотичном свијету, биљке и животиње јесу у функцији те наглашене дисхармоничности. Наиме, док је у сваколиком поимању свијета, па и оном које нам нуди народна прича и пјесма прољеће вријеме буђења природе и човјека, код Андрића рано прољеће представља „неко нарочито доба године, које нема свога имена ни у календару ни у народном говору“ (Андрић 1977а: 91). Та слика опште оскудице и немаштине на прелазу између посне зиме и неизвјесног прољећа „дани кад сунце почиње да јача, кад снег окопни, кише нема, а југозападни ветар сасуши земљу по баштама, блато по друмовима и улицама“ (исто), представља оквир за причу о човјеку и судбинама људским у времену и простору, гдје је све „Спечено, сиво, суво, посно“ (исто). Ово је потка за сагу о газда Јеврему, ономе који може само да постоји у касаби у којој „капарисавају његови људи жита која тек клијају и шљиве које још ни пупове избациле нису“ (Андрић 1977а: 92). Непокретни зеленаш отуђен од свијета једини се радује тешкој биједи и несигурности која једнако притишће и касаблије и сељаке, мада се и његова радост која нарочито долази до изражаја у то доба године „губи у општој сивости“ (исто). Имајући у виду Чајкановићево тумачење (1994:170) како „Пшеница може бити жртва уопште у сваком култу“, долазимо до промишљања да се њен још нерођени плод приноси као жртва човјеку који је за касабу и њену околину заправо Бог. Газда Јеврем, чудесно и чудовишно биће који попут древног тотема „сједи додуше непомичан, али *сједи на парама*“ јасно је од Андрића апострофиран као „непомично средиште око којег се окреће читав један мали свет“. Он је приказан као типично митско биће пола човјек – пола паре, од кога у микрокосмосу касабје „зависи све и свако“ (1977а: 93).

Стога и не чуди да је недорасло касаблијско прољеће обојено сивим, јер друге боје која би надвладала зимску бјелину још нема, кад „нигде још нема на помолу листа ни видљива пупољка, травке ни цвета, само се по зимским орањима види исклијала пшеница као разливена танка, зеленкаста светлост, и око понеког ретког дрвета, брескве¹, или шљиве ранке поиграва у јутарњој ведрини румено-зелен, уморан ореол, слутња будућних пупова и далеких, неизвесних плодова“ (Андрић 1977а: 92). Овај опис препун разнородних биљака, најбоље показује Андрићево кориштење флоралне симболике у приказивању слике свијета у којем се дешавају збивања његове приповијетке, свијета несигурног и пуног неизвјесности. Нема осјетног буђења новог живота који би симболисала појава лишћа и пупољака,

¹ За бресквин цват била је везана својеврсна обредна пракса, наиме према Стеви Мајсторовићу (1908: 434) аутору етнографског записа *Храна наших тежак у Босни*, „Када стане бресква цвати, па док не узрије, једу тежаци три пута на дан, иначе само два пута“.

постоји само неизвјесна слутња додатно наглашена поменом двије воћке којима се у народој традицији приписују дијаметрално супротна значења². Неизвјесности коју са собом не доноси само природа, него и људи који се прожимају њоме. У *Немирној години* газда Јевремову *радосну промену* уништиће долазак Омер-пашине војске, а у приповијести *За логоровања* „оскудно и водоплавно прољеће при свршетку“ (Андрић 1977а: 18), пашин долазак обиљежиће и наредба да се за његову војску припреми дневно „по хиљаду ока хљеба и пет стотина торби јечма“ (Андрић 1977а: 11). Абдурахман-ефендија Поздерац, вишеградски кадија „чувен због свог тврдичлука исто колико и због богатства“ (Андрић 1977а: 18) потуно се срастао са касабом којом управља. Он је постао саставни дио сиротиње и чамотиње која га окружује, у којој нема наде никаквом напретку: „Сјеме се спарило, па не миче“ (исто). Дакле, живот је стао. Нови живот, онај који долази с новим прољећем, који треба да се роди из сјемена којим је оплођена мајка земља³ и због чијег напретка „треба утицати на мистичне силе од којих то напредовање зависи“ (Чајкановић 1994: 184).

У складу с овим вјеровањем Орач је „у словенској митологији културни јунак. Сходно врло распрострањеном фолклорном сижеу, орач је потиснуо са земље првобитне гиганте, отелотворење дивље, необуздане снаге природе“ (Топорков 2001: 409). За Андрића Босна, њена земља, њене воде, њен ваздух и напокон људи који у њој живе, или у њу долазе, јесу простор у коме те прастаре силе још увијек владају без икакве контроле и могућности да их се било којом врстом жртве може умиловити. Те зле силе јасно су оваплоћене у сликама војске која пустоши и од које нема и не може бити никаквог напретка. Отуда не чуди што је доласком логора све, што се ионако никуд није мицало, додатно срасло у једну гнусну смрдљиву гнојну рану која је морала пући: „Од множине прождрљива и беспослена свијета, стоке и коња, логор је заударао надалеко“ (Андрић 1977а: 19).

Коњи и стока јесу неминовни дио армаде у ратном походу, али Андрић подсјећа: „Не треба војсци само хлеба и смока, и меса и соли, и товарних коња и запрежне стоке и сточне хране, него и пића и разоноде и жена, јер војску сачињавају понајвише млади људи, докони, гладних чула; а изузетни напори, војничка стега и стална близина болести рана и смрти, само пооштравају ту глад“ (Андрић 1977а: 19). Смрт коју војска са собом доноси код Андрића је најчешће смрт невиног чељадета: „Једног јутра нађоше једног дјечака мртва, страшно изнакажена, испод ћуприје“ (исто), наговијештена је

2 Док се за брескву сматра да је као и јабука плод љубави, за шљиву се везују атрибуције демонске природе (вид. Чајкановић 1994: 46 и 217).

3 Садик еф. Угљен у *Гласнику земаљског музеја* из 1897. године доноси једно занимљиво народно предање *Право вријеме сијању зелени* у коме се јасно препознаје исконска вјера у моћ старих божанстава код сељака у Херцеговини без обзира на њихову конфесију, при чему се врло јасно огледа древна матрица приношења жртве божанству плодности.

суморном сликом пејзажа: „На пјесковиту ушћу гола стабла, и јата врана⁴ по окорјелу орању“ (Андрић 1977а: 18). С обзиром да у словенској, као и у митологијама других народа⁵, дрво представља „оличење космоса у целини“ (Агапкина 2001: 163) у његовој крошњи, која сеже до небеса смјештени су *божји угодници*, уопштено оно представља оличење живота и његове хармоније. С обзиром да исто вјеровање подразумејева да његов коријен настањују демони и не чуди што су у овој приповиједи стабла гола, а вроне се окупљају по земљи у близини коријена. Све птице из породице врана иначе „сматрају се нечистим (ђаволске, проклете) и злослутним“ (Гура 2005: 397) и њихов је помен у функцији најаве велике трагедије невинне дјевојке. Отуда у оној страшној борби с краја приповијетке *За логоровања* мула подсјећа на црног грабежљивца „мула је, црн и танак, насртао на њу“ (Андрић 1977а: 18), он потпуно полуди од *бјелине* дјевојчиног рамена, а она се „бијела и гола“ бранила вршћећи „пригушено и мукло“, као „животиња која нема гласа“ (исто).

Бранила се као што је то чинила и овчица помамно Аска плешући пред *курјачким*⁶ очима. За разлику од несретне Требињке, Аска је умјетница и то ју је знање спасило од „дугогодишњег невидљивог крвника њеног стада“. Поредићи ове двије приповијетке можемо наслутити да је за Андрића човјек може бити већа звијер од звјери саме која је убијеђена да: „Крв и месо овог шиљежета никад ми не гину. Могу да га рашчеречим, кад ми се прохте“ (Андрић 1977б: 194), звијер ће остати без плијена, занесена опсесијом да види то „цело чудо до краја“ (исто). Дакле, у тој басноликој алегорији снага умјетничког чина надвладаће крвничку пожуду, али нажалост једино што је посједовала млада Требињка била је љепота и то женска, а она у Андрићевим приповијеткама по правилу са собом носи проклетство. Једина нада за оне који опстану јесте у томе да је једна од најзначајнијих особина свијета Андрићевих приповијетки у томе да је све пролазно „зло као и добро“ (Јеремић 1981: 246).

У народ је јасно била усађена свијест да су пролазни и везири и њихова времена. Ипак смјена великаша увијек је са собом доносила пометњу и немир, али и многа оријентална чудеса која су они доводили, или је само постојала прича о њиховом постојању, као у приповиједи *За логоровања*: „Дођоше гласови да паша путује полако због велике пратње и пртљага, и стаде да се прича о његову раскошу и чудовиштима која води са собом.

4 „Народне представе јасно разоткривају нечисту, ђаволску природу птица из породице врана“ (Гура 2005: 397), а појава врана или гаврана на неком мјесту најављују предстојеће страдање.

5 Овоме је посвећено цијело поглавље *Вегетација, симболи и обреди обнове* у књизи *Расправа о историји религија* Мирче Елијадеа (2011).

6 Према Александру Гури (2005: 397) сличност између вука и птица из породице врана позната је у традицији многих словенских народа: „Грабљивост и крвожедност који одликују пре свега гаврана, зближавају га у народним представама и обредима с грабљивцима као што је вук“.

Причало се да паша не може да вечера док му се не запали десет свијећа *ко рука дебелих*, да води двоје арапчади, мајмуна птицу што говори и лудог Шех дедију који може да поједе тридесет обарених јаја на оброк“ (Андрић 1977а: 13). Паша ће доћи без мајмуна и птице, али је снага приче која не зна ни за границу ни зазор значајније профилисала рајински однос према паши, него ли сама стварност, јер „наш човек је такав да боље негује и више воли своју причу о стварности него стварност о којој прича“ (исто: 54).

Код Андрића свако причање народно има утемељење у стварности: „Кад се људи у Турској испну до високих положаја и докопају власти и средстава, често се код њих јави и појача занимање за необичне животиње“ (Андрић 1977а: 50). Та необична и помало перверзна „изопачена ловачка страст“ (исто) потицала је травничке везире да са собом у Босну поведу мајмуне, папагаје или ангорску мачку, а народ памти и то како је један од њих „набавио и младог пантера“ (исто). Све их је надмашио Целалудим паша, онај пред којим је стигла прича да је од првака у Битољу затражио да одреди своје мјесто тиме што ће да „усече по храстов колац⁷ од најмање три аршина дужине и да га донесе у конак, а да сваки на свом коцу напише своје име“ (Андрић 1977а: 47), а по доласку у Травник је тај глас оправдао поклавши седамнаест најугледнијих људи у дворишту конака „као овце, без гласа и отпора“ (Андрић 1977а: 49). Код Срба и Словена уопште храст је дрво првог реда „везано с богом-громовником, које симболизује снагу, чврстину и мушко начело“ (Агапкина 2001: 567), чиме Андрић наизглед помјера основни културолошки образац, а заправо су за њега Турци, и сви други окупатори, симболични представници сила дисхармоније и хаоса који су овладали Босном и због којих је она таква каква јесте. Зато се на овом мјесту оваплоћује и функција храста као мјеста „обављања религијских обреда, објекат и локус жртвовања“ (исто), а побијање колаца је дато у инверзној функцији, гдје се умјесто традиционалног значења по коме се њиховим побијањем земља „очисти од демона и насели“ (Петровић 1970: 178) у овом случају она демонизује, јер овим чином прелази у власт демона оличеног у лику Цемалудин-паше.

Његова пасија, коју је крио од *свјетине*, огледала се у страсти за екзотичним хартијама које је добављао са разних крајева свијета и збирци калемова „писаљки којима се на истоку служе уместо гушчјег пера. Те писаљке су од трске, понајвише бамбусове, зашиљене и расцепљене на врху у облику пера“ (Андрић 1977а: 57). То „јагње од човека“ (Андрић 1977а: 56) довело је за собом у Травник слонче, али „у тесној травничкој чаршији фил је изгледао већи него што је у ствари био“, при чему писац нема на уму само физичку стијешњеност простора, него првенствено духа задатог хронотопа, што потврђује наставком исте реченице: „а изгледао је страшнији

7 „У народној прошлости, понегдје и данас, колац се употребљавао као ознака покојникова гроба“ (Петровић 1970: 178).

и гломазнији, јер су сви, гладјајући га, помишљали више на везира него на животињу саму“ (Андрић 1977а: 54).

И није се само тако мислило и шапутало, него и писало. У писму своме пријатељу фра Мато Микић, након што цитира *Апокалипсу*, као новост наводи „да је *звијере набавило звијере*“ (Андрић 1977а: 50), чиме се везир и слон у потпуности идентификују, односно фил постаје јавни, активни и афективни дио звијери, док њен притајени дио мирује у конаку. Фила наравно неће моћи „држати у штали као послушно говече“ (Андрић 1977а: 50) и на њега ће у чаршији прво реаговати друге животиње. „Пси, многобројни чаршијски пси, устумарају се и збуне, њуше издалека страну зверку, која је изван њихових искустава, и напуштају своја места око касапница. [...] Мачке се узнемире, претрчавају улицу и хватају се перда и уз авлијску лозу беже на дрвене доксате или чак на кров [...]. Кокоши, које се искупљају око пазара и пабриче свој део испод зобница сеоских коња, беже са уплашеним крештањем и лепршањем крила преко високих ограда. Са квакањем неспретно трче патке и руше се са зида у поток. А сељачки коњи нарочито се плаше фила“ (Андрић 1977а: 59–60).

Животиње на ту чудну звијерку реагују инстинктивно, али у Андрићевом приказу има много алегоричности, па ако бисмо фила посматрали као везира у сљедећем би опису паса лако препознали различите типове касаблија муслимана: „Остарели и прегојени повлаче се ћутке, али млађи, мршавији и жустрији, лају кроз тарабе, или неку рупу у зиду, злим и оштрим лавезом, у жељи да заглуше свој рођени страх“, или у приказу коња типичног хришћанског сељака: „Ти ситни, иначе тако стрпљиви и издржљиви босански коњићи, смеђи и космати, са густим чуперцима гриве која им пада низ чело и кроз коју провирују кадифасте очи, пуне неког тихог весеља, просто губе памет чим само назру фила и чују његове прапорце“ (Андрић 1977а: 59–60). До те мјере чаршија поистовјећује „везирово живинче“, које последице неког времена постаје „везирово крме“, са самим Џемалудином да сасвим разложно звучи кујунџијино објашњење на кога фил личи:

„– На везира. Пљунути он!“

(Андрић 1977а: 65)

Тиме донекле и сам писац правда покушај његовог тровања, које изводе обични и неименовани људи из чаршије који „иначе, по вјеровању и по традицији, штите све животиње, чак и штетне, хране псе, мачке и голубове, не убијају ни гамад“ (Андрић 1977а: 64). Слонче очигледно не припада задатом културолошком обрасцу, па и не подлијеже устаљеним обичајним нормама. Они фила трују потакнути дјечијом шалом. Умјесто ораха и у њему сакривене пчеле на јабуци су „исекли чеп, изрезали срце, у шупљину сасули мало туцаног стакла и сичана у праху, па чеп опет утиснули у јабуку, тако да је изгледала цела“ (Андрић 1977а: 82). Овај изврнути библијски мотив резултираће гласином да је фил црко, али на разочарење

чаршије пашалије су га излијечиле „неком мешавином коњског босиока, мекиња и зејтина“ (Андрић 1977а: 65). У питању је моделовани народни лијек⁸ за проблеме са варењем, а коњски босиок је једно од локалних имена за мајчину душицу која је и према Чајкановићу (1994: 83) „лек за покварен желудац“, што потврђује асоцијацију на традицијску матрицу. Лијека за „кашичицу белог прашка у чаши хладне травничке воде“ (Андрић 1977а: 88), коју је паша испио није било, јер га није ни требало бити, а четири дана за њим „повукао се у најдаљи угао“ (Андрић 1977а: 89) и угинуо и сам фил. „Тако је и фил легао под земљу као и везир. Под земљом овде за сваког има места“ (Андрић 1977а: 90). Можда баш зато та земља и јесте тако јалова што су се у њој помијешале кости *ових* и *оних* и доље у вјечном мраку настављају да воде битку која на земљи није окончана.

У Андрићевим приповијеткама од свих животиња ипак највише има мјеста за коња⁹. На коњима долазе и пролазе војске, они су саставни дио јуначке опреме и кад јунак не иде у бој, као Мустафа Маџар који гоњен инсомнијом још од оне вечери кад се „из развалина с бријега“ (исто: 30) јавио ћук¹⁰ „оседла коња и изиђе из Добоја, по тами и тих као кривац“ (исто: 31), да би гоњен луђачким немиром „Јахао шумом и смиривао се ноћним хладом, а коњ је презао од изваљеног коријења и стригао ослушкујући далеке гласове“ (исто), потом „Вас изгужван и сломљен, пође низбрдо водећи коња за собом“ (исто: 34), и на крају пута на Горици, помало налик Маркову Шарцу, предосјећајући јахачев крај: „Под њим је сваки час посртао коњ раскрвављених цјеваница и упалих бокова“ (исто: 39), а кад се први пут раздвоје „сиће у прву махалу заустави коња пред једном кахвом“ (исто: 39) погинуће од руку сарајевске јалаше.

Хафиз-паша је био познат под надимком „дипломата на коњу“ (Андрић 2005: 83), за кога је Мазхар-паша имао подсмјешљиви коментар:

„– Ако доведе више од двадесет коњаника, ја му годину дана својим рукама све коње тимарим“ (исто).

Не јашу у Андрићевим приповијеткама сви коње само да би што прије прешли неки пут, нити их товаре само војним или сиротињским потрепштинама. Они су функционални дио двије највеће трагичне љубавне приче у Андрићевим приповијеткама. На коњу је Аника кренула на Госпојински вашар у Добрун: „Она и Јеленка су јахале мирне гојазне коње“

8 Народним лијеком, прецизније змијском травом, уз цјеловиту магијску радњу, Смиља Србијанка ће лијечити дјевојчицу у приповијести *Змија*, а Јела је за несретну Мару након прераног порођаја безуспјешно спремала траве и лијекове (Андрић 1977а).

9 У српској, као и у општесловенској традицији, за коња се везује амбивалентна симболика којом је истовремено увезан за култ плодности, али и култ мртвих. У Андрићевим приповијеткама он се ипак чешће појављује у негативној улози, односно јунака који на њему јаше води у смрт.

10 Александар Гура (2005: 424) наводи општераширено словенско вјеровање за ноћне птице по коме: „Злоустне су све ноћне птице из породице сова: сова, буљина и ћук. Ако се појави близу куће, сова наговештава *смрт*“.

(Андрић 2005: 45), а за њима је каскао „Тане кујунџија, на багавом коњу којег је у хитњи најмио у цигана“ (исто), а са истог су пијанце рођаци „товарили на коње као ствари“ (исто: 49). Велиудин-паши су док се кроз чаршију враћао са вјежбалишта препрјечили пут „неки сељачки коњи, натоварени дрвима“ (исто: 68), и од вике војника и топота сељачких коња Мара подиже главу и паша јој се загледа у „широко дјетиње лице и ведре очи“ (исто).

Међу биљакама, најчешће се и са највећим значајем у Андрићевим приповијеткама јавља једна воћка – шљива, заправо шљивик. Шљива је у Босни најчешћа и најважнија воћка од које се справља ракија, а без ракије нема ни пјесме ни приче. У српској народној традицији она је сјеновито дрво „седиште какве душе“ (Чајкановић 1994: 128), па се тако и код Андрића шљивик везује за мјесто смрти. Помахнитали Мустафа Маџар на концу свог путовања на Горици више Сарајева „Застаде међу шљивицима“ (Андрић 2005: 39), Стојан Велетовац ће дочекати Турке у кули бегова Црнчића која је „стајала на оствореној стрмени, опкољена са стране шљивицима а позади авлијом“ (исто: 133). Аникина нечиста крв зачета је у шљивику, јер је њен је отац Маринко Крнојелац „обилазећи свој шљивик [...] нашао у њему сељака, пролазника како са сином подбире шљиве. Убио га је коцем на мјесту“ (исто: 17). Марино ће недоношче, које не поживи ни пола сата, у кутији од ексера Маријан сахранити у башти, управо „испод највеће шљиве, уз ограду“ (исто: 119), а Чајкановић (в. 1994: 128) подсећа како се тај обичај задржао у српском народу и у двадесетом вијеку.

Иво Андрић је у уводу *Приче о везировом слону* измишљена касабљиска причања у којима се крила „стварна и непризнавана истина тог краја“ (Андрић 1977а: 43), упоредити са ендемичном босанском пастрмком. У том се кратком алегорично интонираном пасусу огледа сва симболика биљног и животињског свијета његових приповијетки. У односу неуспјешног пецароша и мистичног неухватљивог плијена огледа се симболика односа приповједача према свијету који га окружује, у који је загледан и који пажљиво послушкује, не би ли чуо понеку оријенталну лаж и од ње саткао приповијест *истинитију од сваке истине*. Од те дисхармоније истине и лажи Иво Андрић је створио јединствен приповједачки опус у коме народна традиција представља животворни сегмент који аутор преиначава, дограђује и разграђује у ткиву свијета својих приповиједака постајући на тај начин, не само баштинар, него прије свега прворазредни баштован свеколиког усменог наслијеђа српског народа.

ЛИТЕРАТУРА

- Агапкина 2001: Т. А. Агапкина, *Дрво, Словенска митологија – енциклопедијски речник*, редактори: С. М. Толстој и Љ. Раденковић, Београд: Zephter Book World: 161-163.
- Агапкина 2001: Т. А. Агапкина, *Храст, Словенска митологија – енциклопедијски речник*, редактори: С. М. Толстој и Љ. Раденковић, Београд: Zephter Book World: 567-569.
- Андрић 1977а: И. Андрић, *Немирна година*, Сарајево: Свјетлост; Загреб: Младост.
- Андрић 1977б: И. Андрић, *Деца*, Сарајево: Свјетлост; Загреб: Младост.
- Андрић 2005: И. Андрић, *Јелена, жена које нема*, Београд: Логос-арт.
- Вучковић 1981: Р. Вучковић, „Светле“ приповедачке визије, *Критичари о Иви Андрићу*, Сарајево: Свјетлост: 158-171.
- Гура 2005: А. В. Гура, *Симболика животиња у словенској народној традицији*, Београд: Бримо – Логос – Глобосино.
- Елијаде 2011: М. Елијаде, *Расправа о историји религија*, Нови Сад: Академска књига.
- Јеремић 1981: Д. Јеремић, Трагање за хармонијом, *Критичари о Иви Андрићу*, Сарајево: Свјетлост: 233-260.
- Леовац 1981: С. Леовац, Пред делом Ива Андрића, *Критичари о Иви Андрићу*, Сарајево: Свјетлост: 274-280.
- Мајсторовић 1908: С. Мајсторовић, Храна наших тежака у Босни, *Гласник Земаљског музеја*, год. XX, Сарајево: Земаљски музеј: 433-448.
- Петровић 1970: П.Ж. Петровић, Колац. Ш. Кулишић и др., *Српски митолошки речник*, Београд: Нолит.
- Топорков 2001: А. Ј. Топорков, Орач. *Словенска митологија – енциклопедијски речник*, редактори: С. М. Толстој и Љ. Раденковић, Београд: Zephter Book World: 409-411.
- Чајкановић 1994: В. Чајкановић, *Речник српских народних веровања о биљкама*, Београд: СКЗ – БИГЗ – Просвета – Партенон.
- Угљен 1897: С. еф Угљен, Право вријеме сијању зелени, *Гласник Земаљског музеја*, год. IX, Сарајево: Земаљски музеј: 345-347.

SYMBOLISM OF HERBAL AND ANIMAL WORLD IN IVO ANDRIĆ'S SHORT STORIES

Summary

Equivocation and very compound interaction of prose works of Ivo Andrić and oral tradition is a very frequent framework for studies of this writer. This complex relation can be found in all of his prose works, but is the most prominent in the stories. In this paper we tried to prove how flora and fauna symbolism functions as an integral part of Andrić's vision of Bosnian chronotope as a disharmonic world marked with constant conflict in which herbal and animal world is actively involved. Bosnia during the Ottoman Empire in the stories of Ivo Andrić is the world without hope for any improvement, which will not happen ever, and the images of herbal and animal world prove it in the best possible way. The lack of harmony, a principle the writer was looking for all his life and which can be easiest found in nature, is the best proof in his picture of Bosnia that it is impossible to create a world that suits. Even the images of spring in Andrić's sceneries imply death and inanimate, and most frequently mentioned plants are in the phase of withering or they are mythically related to the down world. The same situation is with the description of animal world and this is an unequivocal proof of presentation of given chronotope as a space in a permanent despair and disintegration. All mentioned above confirmed that the herbal and animal world is a formational and functional organon of the picture of unrealized and unfeasible harmony in homeland which frequently serves as a symbolic way for presentation Andrić's own life.

Прилози/ Приложения/ Appendix

Зоја С. Карановић
Универзитетски професор
zojanko@stcable.net

УДК: 398.47:58(=163.41)

НЕ СЕЧЕМ ЈАБУКУ, ВЕЋ СРЦЕ [ЈОВАНОВО]* (ЉУБАВНА ВРАЧАЊА БИЉЕМ)

Зановјети, не зановјетај,
Тиловјети, не тиловјетај!
Вег ти кажи мога суђеног!

БАЈАЊА У РАЗЛИЧИТИМ ПРИЛИКАМА ДА МОМАК ЗАВОЛИ ДЕВОЈКУ, ИЛИ ДЕВОЈКА ДА ЗАВОЛИ МОМКА

Да те заволи девојка, треба да одеш „у планин“ и да нађеш траву за милос (спада у ред стежа). Кад је нађеш треба да узмеш жилице од њеног корена. И коју девојку волиш, треба да јој даш од тог корена мало да гризне, и одмах ће полудети за тобом.

(Цветковић 1899: 123, од Јелене, жене пок. Јевте Сибиновића из Планинице у Црној Реци, срез Бољевачки, чуо Милан)

Да момка дјевојка заволи (или обратно) убере траве „приљубак“ метне под језик, па на преварке или на зор, цуру пољуби преко траве.

(Драгичевић 1907: 51, Сребреница)

Кад дјевојка хоће момка да премами, да ју узме, она узме цијели чопор траве одољена, затим омота око оне траве свиле модре и зелене, па кроз ону траву погледа оног момка, којег она воли, говорећи: „Ово је трава одољен, да ти, Јово, не мого срцу одољети док мене не видиш; како се ова свила и злато око траве савијали, тако се и ти око мене овио.“

(Драгичевић 1907: 42, Маглај)

Кад хоће момак да га заволи нека лепа девојка, он тражи јагоду са два или четири листа, кад нађе то, он завије листове у круг, па све то умочи у мед и обавије све свиленим концем да изгледа као прстен.

Кад хоће да га заволи девојка он је само погледа кроз тај прстен.

Верује се да ће он тој девојци бити сладак и мио, као јагода и мед, и да ће између њих бити љубав чврста као свилен конач.

(Костић 1901: 91, Кушиљево, срез Моравски)

* У састављању ове антологије помогле су ми Снежана Самарџија, Биљана Сикимић и Мирјана Д. Стефановић, на чему им овом приликом захваљујем.

У случају да девојка има више момака, па не може да се одлучи за кога ће поћи, може да посади неколико струка зумбула или лала, колико их има. Сваки струк наменити по једном момку, па који струк највише израсте, нека се за тога уда. Тај ће јој бити једина срећа у животу.
(Пантић 1996: 41, Штубик)

Кад девојке расађују цвеће, нарекну неколико коренова на име неколико младића за које би оне желеле да се удају. Цвет који највише нађика, за тога ће се момка удати та девојка.
(Ђорђевић 1958: 546)

[...] Ој, селине, бел пелине/ Сви те зову „бел пелине“/ Ја те зовем омајниче/ Да омајеш, да обрнеш/ И све момке да наврнеш./ Селин, да одсели/ Купина да откупи/ А вратика да одврне/ Од свака зла, од свака напрата
(Раденковић 1982: бр. 585).

Девојка узбере два струка коприве и задене их за авлијска врата. Ако се та коприва венући окрене напоље, девојка ће се удати, а ако остане окренута унутра, девојка ће још седети.
(Милићевић 1894: 119)

Врачара узима семе од бундеве и иде од куће момка до куће девојке, или од куће девојке до куће момка (већ према томе ко ју је ангажовао) и говори: „Како се пружа врежа од бундеве, тако нека се пружа момак (или девојка) за њом (или за њим)
(Димитријевић 1958а: 237)

Има једна трава, модра сјекавица коју неки зову околочеп. За ту траву се прича да има неку силну тајанствену моћ. Кад се хоће да извади њезин корјен, он пред тражењем његовим бјежи све дубље, а ко би га извадио, тај би био веома срећан, и кад би кроз кроз њезин прстен, који се налази на дну корјена њезина, погледао у саму цареву ћер, вјерује се да би пошла за њ. Та трава обично расте по старим ћемерима, зидинама и омеђинама. Кад се хоће да ухвати њезин корјен, постави се бакрена калаисана тепсија испод њезина корјена, а озгор почне откопавати, те чим корјен осјети да ће га вадити, бјежи све дубље и тако испадне на тепсију.
(Мићовић: 1952, 250).

Ако нека дјевојка хоће да је заволи момак или момак да га заволи дјевојка или, пак, жена да је муж воли, да нађе крај корјена од сјекавице и кога год погледају кроз тај корјен, мора је завољети и на њу мислити.
(Братић 1903: 394)

Треба момак да оде и да копа чезниче (биљка спада у ред лукова, има кртоласт корен). Па, ако је корен близу до површине земље, онда треба узети тај корен, ушити га у појас и носити. Веле, кад имаш чезниче код себе, хоће да чезну девојке за тобом.

(Цветковић 1899: 74, од Јелене, жене пок. Јевте Сибиновића из Планинице у Црној Реци, срез Бољевачки, чуо Милан)

Треба узети воде са три извора, ту воду помешати са сувим босиљком, прскати раније пронађено птичије гнездо са младунцима. Том приликом се изговарају следеће речи: „Како се сеница вила (или друга птица) око овог гнезда, тако се и он (она) вио око мене“. То приликом се спомене име оног који се жели. (Пантић 1996: 40, Штубик)

У вечер, у први мрак, запреће се у ватру, која није одвише јака, отровне траве татуле, па се намјени овако: „Татула, дели-татула, шендели бендели: ни шендели, ни бендели, за мнош Н. побудали.“ Онда, мане се рукама од себе према ватри, говорећи: „Ватрице, по Богу сестрице, нит се фатило тебе, ни мене, већ мога суђенога Н. и његових седамдесет и седам дамара, осамдесет и осам зглавака“. Момак, на којег се то намјени, мора пошто по то, доћи дјевојци, јер је као у ватри, па му мира не да. (Драгичевић 1907: 44, Власеница).

У вечер, пошто укућани поспу, изброји цура четрдесет и једно зрно граха (море бити мање или више, али увијек лихо, непар), баци у ватру, па кад грах почме пуцати говори: „Граха грахти, боб бобти, земља звечи, ведро небо јечи, нити грах грахти, нити боб бобти, нити ведро небо јечи, нити замља звечи, већ мој драги Н. на лактима клечи, за мнош, ружом бијелом и руменом, младом, танком, високом, јечи. Црко, пуко, док мени не дошо! Сјекира у врата, а драги на врата!“ Скрив од ватре, зграби дјевојка сјекиру и удари оштрацем у врата.

Доста сам пута слушао људе, који су ми казивали да се њима догађало те би иза сна наједном скочили, брже боље се обукли, не гледећи какво је вријеме и која су доба ноћи, те би брже боље трчали својој драгој под прозор, или на врата. Казивали би да то чине ради „чина“, а ако не би урадили, да би по иксану искочили некакви приштеви као грашци, а обузела би их некаква ватра, и не би се смирили док своју драгу не виде. (Драгичевић 1907: 43, Власеница).

Помируша – Да се заволи момак и дјевојка или муж и жена, ако су се омразили, онда се намјени име мушкога да је Милодух, а име женске да је Помируша. То су двије траве, а ријетка је кућа гдје се коријење им не би нашло у бакину сандуку.

Милодух се гоји у Босни увелике под пенцером, па у вечер Ђурђева дне настоје момци да цурама подсијеку милодух, па га цуре ту ноћ добро чувају, јер мисле, ако им се те ноћи милодух подсијече, да је и њихова срећа те године подјсечена и да се те године удати неће.

Службујући као оружник у Босни, добио сам већ много тужби ради сјеке милодуха. Ако не би тужила дјевојка, тужили би њезини родитељи, браћа или скрбници.

Трава помируша ми је непозната, баке веле да се та трава само на Ђурђев дан може познати, а тај јој дан ваде и корјен.

Корјење милодуха и помируше се осуши, самелје и у кашици меда помијешано даје омраженим или оним који хоће се да заволе, да поједу, говорећи: „Како се год милодух са помирушом смјешао и састави, онако се и Н. и Н. саставили“.

(Драгичевић 1907: 48, Осмаци, Власеница)

Момак узме јабуку, оде у млин, разреже ју на пола, па метне једну половину на камен, тако да се на камену три пута окрене, говорећи: „Како се овај камен лакко окреће, онако се лакко дјевојка Н. за мном окретала“. Затим састави опет обје полутке и оде до оне дјевојке. Заподјене с њом разговор, извади јабуку и нож, па ју бајаги разреже, па ону полутку, што се је на млинском колу окретала, даде дјевојци да поједе, а он поједе ону другу. Дјевојка ће залудити за оним момком.

(Драгичевић 1907: 52, Пјесак-Власеница)

Бели трн расте обично по ливадама. Он се зове „бели“ што је у њега све бело и лишће и цвет и стабљика. Круна му је округла, као каква повелика лопта. Доста пута може да се види како преко покошене ливаде ветар котрља одсечену круну белог трна, и по томе га је најлакше и познати.

За бели трн у Стигу верују да може да буде помоћник при женидби. Као што се зна, има тако у свету „баксуз“ момака, који никако не могу да се ожене. Увек се нађе нека сметња, која уговорену свадбу поквари. Или девојка што замери момку, или момак девојци, или се пријатељи покавце, или се непријатељи умешају, тек томе „баксуз“ момку увек се свадба поквари. Еле, тај, такав „баксуз“ момак треба да нађе бели трн. Кад га нађе, треба ћутећи да копа, док га целог из земље ископа. Он на крају корена има као неки црвени котур. Ако, вели, нађе тај црвени котур, сигурно ће се оженити. Али е, кажу, дешава да корен иде све дубље и дубље у змљу, а и момак никако не може да нађе црвени котур.

(Сретеновић 1901: 175)

Често сам чуо по Босни и Херцеговини, Подрињу, Посавини, говорити о лончићу, којем женско, кад га пристави уз ватру, може присилити свога

момка, да јој дође. Једни веле да у том лончићу има девет трава са девет раскршћа, други да у њем има мртвачка глава. Премда сам знао људи који мишљаху да су услијед „лончића“ опчарани, те морају пристајати за својом дјевојком, нијесам могао сазнати у чему се састоји тајна тога „лончића“. Напоменути ћу само реченицу што је говоре женске, кад јој се отме драги: „Приставићу му ја већ лончић, па ће доћи к мени“, која се јамачно на то односи. „Приставити лончић“ има исто значење што „обманити мозгом, закренути, обенђијати, сихир учинити.“ (Драгичевић 1907: 47, Жепче)

Кад [девојка] пође у коло, узме се за грану какве воћке, па се окрене на ону страну где јој је драги и дрмне граном, говорећи: „Ја дрмнух граном, а грана земљом; земља свим свијетом; сав свијет, мојим суђеником: цркао, пукао, док до мене не дошао“. И духне на ону страну где јој је драги. (Милићевић 1894: 205)

Da te ne može nitko rastaviti od drage

Uzme se jedan orah, otvori nožem, izvadi jezgro i baci. Zatim se još iz devet narednih oraha na isti način izvadi po konadić jezgra i stavi unutar ljuske prvog oraha. U tu ljusku se stave i vlasi voljene osobe, povezane u mrtvi čvor. Kada je sve to spremljeno, zatvore se dve ljuske/polovine prvog oraha, odnesu u prethodno iskopanu jamu, gde se orah zatrpa i baje uz navedene reči. (Birta 1993: 393)

Za srećno udavanje

Kako se stavljaju ženska i muska bujad,/ Tako da se stavi Đuređ s Marijom./ Navala da igra za dragost, / Da navale na Mariju kako na navalku./ Kako idu košničke na matečinku,/ Tako da idu svi za Marijom./ Kako pucalnik puca,/ Tako sve zlo da sapuca./ Kako se sьnče sestra obrće za njejmim bratam, Sьncam/ Tako da se svi obrću za Marijom.

Za ovo bajanje spremi se *velika bujad*, i to *velika* človečja *bujad* – ako se baje muškarcu, odnosno *velika* ženska *bujad* – ako se baje udatoj ženi i *mala* ženska *bujad* – ako se baje devojci. U Lupaku se za ovo bajanje koriste *matečina*, *navalka* i *pucalnica*. Bajalici se donese muška, odnosno ženska duga košulja, koja će nakon bajanja biti navodno u zemlju zakopana i voda sa tri *broda*, odlazi na mesto gde se dve reke ukrštaju i baje navedenim rečima (Birta 1993: 308)

Млада кад се обуче: онда десном руком метне у недра ове ствачице: огледалце – да свом мужу увек буде сјајна и чиста, као огледало; пелен, босиљак и здравац – да свом мужу мирише као цвеће. (Милосављевић 1914: 151)

Светонедељче (варе га и пију у браку несложни брачни другови ради умиљења). Том водом се запрскају ти брачни другови, да би живели у слози (светонедељче је слично трави млечајки). У те траве спада и марачинска трава. (Ђорђевић 1958: 582).

Мечкољуб (висока до једног метра трава, има бео цвет и лепо мирише) је, опет, трава за слогу и љубав међу брачним друговима. Брачни другови ће наставити живот ако се одваром од мечкољуба запоје кроз мртвачки прстен. (Ђорђевић 1958: 582).

Да мужа омразе с љубазницом: Нађу траву омразник, стуку је и помешају с росом од коприва, па даду мужу да попије у ракији, или да поједе у јелу. (Милосављевић 1914: 189)

БАЈАЊА У ОДРЕЂЕНЕ ДАНЕ ЛУНАРНОГ И СОЛАРНОГ, ОДНОСНО ХРИШЋАНСКОГ КАЛЕНДАРА

О месечевим менама

Дјевојка уочи младе недјеље или петка оде у шуму при заласку сунца, па на кој' бршљан бацило је заилазеће сунце, зрак, одандје ускине грану, савије вијенац и рекне: „Сунашце на заоду, како што ти овај венац сада видиш, тако јасно и лепо дај да ја ноћас видим онога који ми је од бога суђен.“ Потом мете вијенац на главу и рекне: „Зелени вјенче, ту ћеш се осушити, ако не доведеш мог суђеног да те скине.“ Онда главу повеже марамом, да ко вијенац не спази, увече моли се богу, и тако с вјенцем на глави легне спавати. (Стојадиновић, према Клеут 1990: бр. 168)

Зановети цвећа набере девојка удавача, уочи Младе Петке, или уочи Младе Недеље, па кад хоће увече да легне спавати, метне то цвеће себи под главу и рекне:

Зновети, ти не зановетај,
Него реци суђенику моме,
Нека ми се ноћас у сну јави!

Веле да се те ноћи такој девојци на сну јави момак за кога ће се удати. (Милићевић 1894: 207).

У очи младе недјеље узме момак пратљачу, траве зановијети и један динар (стара пара), свеже у мараму и када пође спавати, метне под главу, па веле да ће му суђеница на сан доћи. (Драгичевић 1907: 48, Забрђе, Бјелина)

Узми три прутућа мачелесне или јабуке, па се свучи гола и у вуруну, у жар, обрћи једно прутиче, говори овако:

Ја не горим ово прутиче
Него горим мојега суђеника.
Изгоро му главу, чело, врат, уста,
Браду, груди
(редом, само немој да кажеш – очи).

Изгоро га, да не седи,
Да не спи,
Да не је, да не пије,
Да не иде,
Да не спава,
Док не ђође мене да тражи.
На сну да ђође,
Да га сним,
На јаве да га видим!

Мећи (на) суђенице, у младу недељу, уочи празника.
(Ивић 1988: 29-30, из свеске Лепосаве Младеновић, рођ. у Свилајнцу)

Узимају семе од бунике за време младине (млад месец), бацају на жеравицу и говоре: „Како пуца семе на ватри, тако нека пуца њено (његово) срце за њом (за њим)“.
(Димитријевић 1958а: 237)

Za dragost:
Ljubico, ljubico, /Kako su vedeli tebe prvo,/Tako i Mariju koj vidi prvo/
Da zamrzne za jom!
(Birta: 1993: br. 701. 301-303)

Za ovo bajanje treba spremiti sledeće: u proleće, kad u polju biljke počinju da pupe i cvetaju, od svake biljke ubere se prvi cvet na koji se naiđe – suncokret ne sme izostati. Jedne večeri, kada je „mlad“ mesec, zahvati se voda sa tri studenca koji su okrenuti ka istoku. Ubrano cveće – broj cvetova mora biti paran – stavi se u vodu, skuva i donese bajalici, koja uzima po jedan cvet i baje navedenim rečima
(Birta: 1993: 393)

Васиљевдан (Нова година)

Уочи св. Василија изађе девојка из куће после вечере и ћутећи посеје оvas, распаше тканице и кецељу, па говори: „Ко је мој суђеник, нека ноћас дође и оvas пожање!“ Потом узме опанак (или ако носи ципеле, ципелу) чешаљ, огледало, тканице и кецељу, па све то метне себи под јастук. Кога те

ноћу усни, верује се да ће се за њега удати.
(Станојевић 1929: 43)

Уочи Нове године узме дјевојка јабуку, па ју огули, почевши од цвијета до репа (петљице) да се кора не престргне, затим загризе јабуку и метне под главу и намјени на оног момка којег она воли и говори: „Како је год ова јабука слатка, тако си и ти, Јово, мени сладак, дођи ми ноћас у сну!“ Јабуку поједе дјевојка, сјутра на таште.
(Драгичевић 1907: 39, Власеница)

Богојављење

Уочи Богојављења девојке, младе удовице и распуштенице врачају да сазнају да ли ће се срећно удати. За овај посао оне још на Видовдан узберу струк босиљка и метну га са источне стране од куће под стреју, да се осуши. Уочи Богојављења метну тај босиљак у реку, где нема реке, у какав суд с водом, који изнесу напоље. Сутрадан у зору гледају шта се на њега ухватило од ноћнога мраза. Ако на листићима и гранчицама нађу да су се ухватили ледени кристалићи, што личе на шкољкице, онда ће се удати за богата момка; а ако не нађу на босиљку ништа, значи да ће се удати за сиромашка и да ће целог века бити сиромашне.
(Милосављевић 1914: 22- 23)

Неке девојке узму, пак, по два зрна жита, обично јечемена: једно намење да буде она девојка чију срећу желе да виде, а друго зрно најмомак за кога се девојка жели удати. Намењена зрна метну се на ватраљ, тако да момак буде десно, а девојка лево, па ватраљ наднесу над јак пламен. Кад се ватраљ добро загреје и зрна стану надимати и пећи, гледају шта ће бити. Ако се зрна примакну једно другом и заједно се спрже и изгоре, значи да су добре среће и да ће се узети; ако ли зрна у оном кретању одсоче једно од другог и тако се размакнута спрже и изгоре, значи да су лоше среће и да се узалуд милују, јер се узети не могу.
(Милосављевић 1914: 23)

Водице (Богојављење) – На овај се дан „лије олово“. Девојка узме олово што је прошло кроз испалену пушку, метне га на ветраљ у поноћи и излије, говорећи: „Ко је мој суђеник, он да се слије!“ Са ватраља се сипа сливено олово у паницу (чанак) воде у који је већ раније стављен босиљак. Затим се разбије јаје у ту воду. Из олова се образују различите прилике. Ако се образује сабља, суђеник ће, верује се, бити војник; ако ли метар, аршин, игла – биће терзија; ако рало – онда земљорадник...
(Станојевић 1929: 43)

Беле покладе

На Беле покладе сељаци највише воле да се угоде па више њих код једнога да покладују. Једних поклада покладују код једног, а других код другога. Ту је певања, весела, играња до нека доба ноћи [...], а младеж: женско и мушко (девојке и момци) састану се код једне девојке или момка, па ту погађају која ће за кога да пође. То раде овако: Угреју ватраљ па онда узму два зрнциета од пшенице, али је боље од конопље и метну их на ватраљ. Једно од тих зрнциета представља момка, а друго девојку. Ако сад та зрнциета скоче једно за другим, значи да се тај пар воли – узеће се; а ако једно скочи, а друго остане и сагори – не воле се, а исто тако ако обадва зрнциета остану и изгору. (Димитријевић 1901: 237)

Св. Тудорица, или Тодурова субота (Тодорова субота, прва субота Васкршњег поста)

Те вечери иду у цркву више девојке него жене, јер ваља још у цркви да украду пшенице из сана оне жене или девојке у чијој кући има име какво иначе не постоји у селу код других.

Крађу врше ради вражсајне (врачања). Пошто дођу из цркве кући, отиду у башту, или иза куће и ту обележе српом један четвороугао, па га исто тако српом преору и ту ону украдену пшеницу посеју, говорећи: „Тоа што ми је таксан дека да је и как да је, ваја вечар на сон да ми дојде, сус него да жнијем и да гу пузнајум.“ Ове речи трипут изговори, затим скине појас, или мараму с појаса, опточи „њиву“, па ту остави и срп и врати се кући. Кога у сну те вечери види, мисли да ће јој бити изабраник. (Тановић 1927: 43)

Још постоји и овај обичај: Девојка се ухвати за дуд обема рукама и рекне у себи: „Какво име сега ки чујем, така ки му биде.“ Тј. тако ће се звати њен изабраник. Ако чује име Јуван, или Стујан, она мисли да ће се тако он и звати. Ако се чује име оног кога она већ воли, њеној радости нема краја. (Тановић 1927: 43)

Око Васкрса

Велики уторак

Уочи младога петка остриже девојка овци вуну, обоји је у црно, започме плести чарапу, па на велики уторак до сунца однесе под исток на воду, заграби воде с оним плестивом и однесе кући; за тим узме нагорело вретено и једну лучову зубљицу, и оде опет под исток и неће једну траву звану изрезука, донесе ју кући, па то све састави у једној ћаси, у оној воду, а у други велики уторак растави ону воду и наточи у двије ћасе, па их тако постави да онај момак којег она воли између њих прође. За тим, брже боље

сатави опет ону воду и пролије, па мисли да ју момак на сваки начин узети мора.

(Драгичевић 1907: 41, Маглај).

Велики петак

Големи петак – девојке тога дана узимају цвеће са плаштанице и њиме се ките, да би их момци волели.

(Станојевић 1929: 45)

У очи Великог петка узме момак јабуку и метне под лијево пазухо, тако да му под пазухом преноћи. У јутру, на Велики петак, оде до оне дјевојке, бајаги јајца шарати, па јој половину оне јабуке, тј. онај крај који је до његовог срца био, даде да поједе, а он поједе ону другу половину. Веле да дјевојка за 40 дана неће за другог, осим за њега поћи.

(Драгичевић 1907: 51-52, Власеница)

На ускршни понедјељак одреже момак од љескове гранчице шипку и, ако му буде могуће, уочи светог Ђурђа, ако буде ведро, оде дјевојци, па гледа хоће ли се која звијезда пролити. Ако се пролије, момак оном шипком удари дјевојку отрага три пута и она ће га заволити.

(Драгичевић 1907: 48)

Ђурђевдан

Уочи Ђурђевдана, кад се овце и јагањци раздвоје, а ти узми ону траву између њи и оплети венчић. Онда кажи: „Како блеју овце за јагањци и како блеју јагањци за овце, тако тај и тај да блеји за мене“. И погледај кроз тај венчић.

(Ивић 1987: 67)

Уочи Ђурђева дне иде девојка у шуму и ускине грану бршљена, савије у венац и десном руком себи на главу метне, говорећи: „Који је мој суђени, нека ми на сан дође да ми скине зелен венац с главе.“ Потом се повеже, да не би тко венац упазио, и под венцем спавати легне.

(Стојадиновић, према Клеут 1990: бр. 155)

Девојка уочи Ђурђевдана обеси на врата са улице три гранчице врбе. Једну намени себи, а две совјим најбољим другарицама. Чија буде ујутру увенута, та се неће те године удати.

(Димитријевић 1958б: 310)

Уочи Ђурђева дне расече девојка дотле сачувану слатку јабуку пополе и говори: „Не сечем јабуку, већ срце (нпр. кога она воли)“. Ту јабуку закопа

под стреју и говори: „Као што ће ова јабука трнути, тако нека труне његово срце за мном; као што ова стреја капље, тако нека његово срце за мном јада.“ (Стојадиновић, према Клеут 1990: бр. 157)

Уочи Ђурђева дне, девојка, желећи дознати хоће ли се те године удати, пререже два пера од црна лука подједнако и намени који ће јој казати ту тајну растом својим. Сутра дан, ако је то перо веће од онога другог – удаће се, ако су једнака, остаће још да чека (Милићевић 1894: 118).

Исто тако, уочи Ђурђевдана гатале су травом дињицом и говориле: „Дињице, по Богу сестрице! Тако ти соли и хлеба, тако ти земље и неба, кажи ми мога суђенога, да га видим у сну као на јави.“ (Брканлија Касаблија 1903: 166)

Уочи Ђурђевдана, девојка остави први залагај од вечере обзинут. После вечере, тај залагај и мало траве дињице стави у мушки опанак. Пре спавања то извади и меће под главу, говорећи молитву, да јој суђеник дође у сан. (Раденковић 1984: 95)

Уочи Ђурђева дне узме девојка главицу бела лука и забоду кроз чиоду и говори да не пробада лукац, веће срце онога кога воли. Потом ту главицу обеси у димњак да се – тако намењује – суши срце онога кога она воли. (Стојадиновић, према Клеут 1990: бр. 159)

Опет, уочи Ђурђева дне, за сунца оде девојка и узбере грану траве која се зове зановет. Ту грану метне себи под главу и говори: „Зановети, не зановетај са мном, већ ми ноћас, уочи Ђурђева данка, дај санка, лепа санка, да видим суђенога мога.“ (Стојадиновић, према Клеут 1990: бр. 156)

У вечер Ђурђева-дне ноћи у глухо доба (кад ороз не пјева) иде момак кући своје дјевојке, која му неће, па маказама одреже њезино цвијеће – саблицу или милодух – и понесе. Када ухвати прилику, ошине је, да она не види, тим цвијећем по плећима или крстима. Када реже цвијеће, говори: „Маре (име оне дјевојке), ја одреза твоју срећу, друге наћи не могла док сам ја жив“. Кад је ошине оним цвијећем, говори: „Маре, ја ошину тебе цвијећем, а ти мене срећом, ти моја срећа, а ја твоја“. Цвијет задјева у кућу под греду. (Драгичевић 1907: 48, Жепче)

У Тимочкој Крајини, особито међу Власима, у очи Ђурђева дне, девојке наберу цвећа и свежу га у ките и те ките намењују на момке од којих

се надају вољењу. У глухо доба ноћи те ките износе на отворено место, на прилику на кров кутњи, и ту их остављају до зоре. А у зору иду да виде што је; на којој је највише росе, онај ће је момак оне године највише волети. Ово се мора радити тајно, да нико не види, а ако когод то види, не помаже! Зато пакосни момци вребају, те украду те ките. И онда се држи да је девојци, за ту годину, и срећа украдена, са чега она бива веома жалосна.

Неке место разнога цвећа узимају траву оман и с њом чине то. Само у том случају говоре ове речи: „Омане, брате рођени, помами (тога и тога) за мно!“

(Милићевић 1894:118-119)

Да би сањала суђеника, девојка уочи Ђурђевдана ставља под јастук коприве и врбу родиљу

(Димитријевић 1958б: 310)

Девојка да је момак узети мора свуче се на старо Ђурђево гола, узме врч пун воде у који метне цвјећа: ружице, бисиока, невена. Узјаше на вратило и говори: „Ове године на вратилу, догодине на батину“. Тако иде на раскршће, стане на сред раскршћа, облије ону воду са цвијећем око себе тако да направи један округ, те онако јашући на вратилу, викне три пута што год јаче може: „О, Стеване Петровићу, дај ми свога сина Ђуру за драгога.“ Она, дакле зове оца или кућнога господара онога момка којег она воли. Затим остави врч на раскршћу, па одјаше без обзирце кући.

Народ мисли да овако опчаран момак мора цуру на сваки начин узети. (Драгичевић 1907: 36, Дубица)

Ако дјевојка жели да дозна који ће јој момак бити суђен, онда уочи Ђурђевдана убере зановјети и још неких трава, те пред спавање гледа у њих и говори:

Зановјети, не зановјетај,
Тиловјети, не тиловјетај!
Вег ти кажи мога суђеног!

Кад то изговори, траве метне под главу и који јој се момак ту ноћ уснује, вјерује се да ће бити њезин.

(Мићовић 1952: 250).

Неке траже траву која се зове златноглав и тој трави овако говоре:

Златноглаве, златне ти си главе!
Ти ми знадеш тридест и три траве!

Чењеве од главице златноглава носе уза се као предохрану од чуме, од грознице и од сваке немоћи. Осем тога, ту траву носе да се допадну

момцима, а младе жене – да су миле мужевима.
(Миљихевић 1894: 118, Шабац)

Увече, уочи Ђурђевдана, наломи се врбових гранчица, па се с оним већ набраним лесковим, дреновим и грабовим гранчицама и цвећем од јоргована, оките прозори и врата на кући и осталим зградама, као и спољашња вратница (до пута). Ово за то да година окити берићетом, а дом животом и здрављем. [...]

Девојке ове ноћи такође чине. То се чиње обично односи највише на њихову удадбу. Тако: неке се ноћу (или изјутра рано – пре зоре) ваљају по јечму, да момци јече за њима; друге се купају на вишњи или грабу, да се момци грабе или да свисну за њима; треће ће исте вечери да откину подједнако два перута белог лука, намењујући један себи, а један ономе (момку) кога буду волеле, па ако ујутру на Ђурђев дан буде већи ма који од та два перута, неће се узети – у противном, ако буду једнаки, узете се; четврте ће уочи овога дана набрати иверака (од дрва) и метути иза врата, да ту преноће, па ће их у јутру пребројати, и ако буду чив (пар), удаће се још те године – а ако је тек – неће; пете ће пред легање у постељу да мету у своју ципелу (или опанак) мало хлеба (и то обично први залогај који су те вечери метуле у уста), соли, воде, масти, јечма, чунак, чешаљ и нож, говорећи при том: – Ко је наш (односно мој) суђеник, нека дође вечерас код нас (односно мене), ако је гладан ево му хлеба; ако је жедан ево му воде; ако је бос ево му ципела (или опанак) да се обује; ако је на коњу, ево му зоби за коња; ако мора да пређе преко воде, ето му чуна(к) да се превезе; ако је неочешљан, ево му чешаљ и маст да се очешља; ако мора да прође преко горе, ево му ножа да сече гору, и да се брани од зверова – тако три пута; шесте ће опет у јутру рано да се окупају на преврнутом кориту, да би се момцима за њима памет преврнула; седме ће такође у јутру рано да баце сметлиште на буњиште, говорећи – Сметлиште на буњиште, наводација уз пепелиште (тако три пута); осме ће се ово јутро окупати са травом омиленом, те да би сваком омилеле; девете ће пазити кога ће момка ове ноћи да сне (сањају), држећи да ће им исти бити вереник итд.

(Мијатовић 1901: Пољна, 121-124)

Од старине постојали су у Сарајеву разнолики обичаји гатања о Ђурђеву-дне о удаји дјевојака. Ти обичаји били су заједнички код Српкиња православних и мухамеданске вјере.

И ако те обичаје потискују у новије вријеме други обичаји и опет су се сачували у доста знатној мјери не само код „фукаре“ – како у Сарајеву називају сиромашнију класу – него и у „господским кућама“, како у Сарајеву називају оне куће које привидно или у истини стоје иметком нешто боље од „фукаре“. [...]

У очи Ђурђева-дне сједе за вечером дјевојка – удадбеница и први залогај хљеба, што би га требала изјести, умочи у со, за тијем га обзине и извади из уста. Она је већ прошлијех дана нашла и убрала траве дињице. Тај осољени и обзинути залогај хљеба, заједно са травом дињицом, сад стави под јастуком, на којему ће наслонити главу, кад пође спавати и закуми: – Дињице, по Богу сестрице! Тако ти и соли и хљеба, тако ти и земље и неба, кажи ми мога суђеника да га видим у сну као и на јави! Ако усни те ноћи суђеника удаће се оне године, ако ли га не усни те ноћи – неће се удати оне године.

У очи Ђурђева-дне у вече дјевојка у башти или у авлији посади жару (тако у Сарајеву зову коприву), па Ђурђев-дан у јутро подрани прије сунца, да види куд се жара нагнула. Ако се „објесила“ и окренула врхом земљи, и дјевојка ће се „покуњити“, неће се удати оне године. Ако жара није објесила врх, но се само „окренула“ на коју страну, то је знак да ће се та дјевојка удати оне године, и то на ону страну свијета којој се жара „окренула“ – онамо јој пут.

У очи Ђурђева-дне која жена подједнако подреже двије траве, које расту једна уз другу, траву намјени срећи некоје познате дјевојке. Једну тијерх трава подвезе (свеже јој пас) златом, а другу свилом. На Ђурђев-дан ујутру подрани прије сунца, да виде, која је трава више нарасла: срећа или несрећа. Ако је више нарасла трава која је златом подвезана, биће она дјевојка, којој је то најмењено, срећна; а ако је више нарасла трава која је свилом подвезана, биће несрећна она дјевојка, којој је то најмењено.

Траве уочи Ђурђева-дне може подрезати и подвезати сама дјевојка, па их себи намјенити.

У очи Ђурђева-дне дође дјевојка – удадбеница под вишњом и „трехне“ (тресне) вишњу, да не буде до године код матере. За тијем наломи ситних гранчица вишњевијех и свакоју намјени по некојему момку. Кад пође спавати, стави оне гранчице поред кревета. Кад се ујутро пробуди, не гледајући у гранчице, пружи руку пут њих, За коју гранчицу најприје дофати руком, нада се да ће се удати за овијем момком, којему је намјењена дофаћена гранчица.

У очи Ђурђева-дне, обично по мраку, отиде жена или дјевојка – удадбеница с ибриком, ћасом или другим каквијем судом и уфати ђмахе (воде, што одскаче, прска с млинскога, воденичкога кола), па у ономе суду донесе ту воду кући и стави суд с водом под милодух, под ружицом или под каквијем другијем цвијетом. Дјевојка стави у суд у овој води: једно бијело јаје, једно црвено јаје, један дукат, бисера, милодуха – „нека је мила момцима“; златоглава – „нека је златна“; скупа – „нека се момци купе око ње“; навале – „нека момци – муштерије навале“; блехе – „да момци блече за њом“; одољена – „да јој буде коса до кољена“; драгољуба – „нек је и сватовима драго“; а обично понајвише менегледа – „нек је свако гледа“.

Сви ови обичаји и данас живе у мањој или већој мјери како и у почетку напомену смо – и код „фукаре“ и код „господских кућа“ у Сарајеву; али се по „госпшодским кућама“ то врши обично у тајности, неопажено,

непримјетно, јер се „омладина господска чува“, да јој ко-год не примјети, како се „спушта у такву простоту“, а она не жели тога, него се – китити туђијем перјем: западни јој обичаји боље пристају и за њу пријањају, те је за висину њена положаја, а што је своје, народно, то је – простота.
(Бркаилиа Касаблија 1903: 165-169)

Ђурђев дан и Спасов дан

На Ђурђев дан и на Спасов дан иде дјевојка или удовица око куће и сипа за собом проху, а при том говори: „Сијем проху на Ђурђев дан (Спасов дан) да ме просе сваки дан)“.
(Тривковић 1886: 287)

Видовдан

У вечер Видова-дне убере дјевојка такозване Видове траве, налије у један нов лонац, којег је купила, да се за њ није годила, воде; узме мало соли, хљеба, дјетелину са четири перке и једну тканицу. У вечер, када пође спавати, метне све под главу, а преко лонца пребаци тканицу, говорећи: Свети Виде и видова траво, отворите ми очи, да видим свога суђеника. Ако је далеко, ево му дјетелина од четири крила, нека к мени долети, ако је гладан, ево му соли и хљеба, нека се наједе; ако је жедан, ево му воде, нека се напије; ако не може преко воде прећи, ево му ћуприје (мисли канице), нека пређе!“ Веле да се та басма употребљује свуда у Босни и Херцеговини.
(Драгичевић 1907: 40)

Да дозна дјевојка (исто и момак), хоће ли се и за кога удати оне године, она убере увечер Видов-дана траве видовњака и дјетелину од четири пера. Видовњак, значи момак, а крила у листа дјетелине значе редом: дјевојку, кума, старог свата и јенђију (дјеверушу).
(Драгичевић 1907:40)

Уочи Видовдана иду дјевојке те беру видића (сићушно цвијеће црвенкаста перја, а има и плавога). Ово цвијеће међу по узглавницу да у сну виде срећу своју – свога суђеника.
(Беговић 1887, према 1986: 152)

У вечер, Видова-дне наберу дјевојке и момци траве виде и вида и кумице, па ту траву у вечер, кад пођу спавати, са нешто соли и хљеба, метну под главу, говорећи три пута: „видо и виде, тако вам соли и хљеба, доведите ми суђенога, да га ноћас у сну видим!“ Веле да им суђеник онда на сан долази.
(Драгичевић 1907: 40, Власеница)

Кад пође ту вечер спавати, напуни суд воде, положи преко суда попријеко свој појас, на појас метне комадић круха, соли и нож. Траву (видова) узме у лијеву руку, па се десном прекрсти, намоли оче наш, зати пољуби траву и настави говорити: „Ха, мој Видец виђени, а мој суде суђени, кажи мога виђенога, кажи мога суђенога (или ако је мушко, моју виђену и суђену), а ако је гладан, ево му круха, ако ће соли, ево му соли, ако је жедан, ево му воде, ако је преко воде, ево му моста (покаже на појас), ако је преко горе, ево му ножа, нека си пут прокреше. Ако мисли, нека ми дође вечерас.“ То говори три пута, љубећи траву, а након тога прекрсти се и ако зна, не чита (говори) богородицу дјеву, спусти траве из руке под главу, посуду са водом положи у врх главе и легне спавати. Ако усни о какovu момку, нада се, да ће се удати, ако ли не усни и нико јој не дође у сну, боји се да ће засигурно умријети.
(Драгичевић 1907: 40, Допасци, Власеница)

На многим местима иду у траве (и) девојке. Оне од ливадских трава направе венчиће, пропусте их кроз своје кошуље, па кроз њих проглеђују сеоске момке. Веле да момак мора полудети за оном девојком која га кроз венац буде прогледала. Траве се увек беру пре сунца.
(Милосављевић 1914: 468)

На овај дан рано ујутру одлазе по две-три давојке у шуму и у поље и наберу по један стручак од сваке траве што се дотле исцветала, па их свежу црвеним вуненим концем и однесу реку, где је вода бистра и брза. Сутрадан, на Видовдан, изваде их и њима прскају момке, да их они воле.
(Милосављевић 1914: 468)

На Видов-дан девојке босиљак расађују и то у круг: у средини је девојачки струк, а около њега струкови намењени појединим момцима из села. Чији се од ових струкова јако разграна, те обухвати и девојачки струк, верује се да ће девојка за тога момка поћи.
(Станојевић 1929: 46).

Свети Јован летњи

И момци и ђевојке овај дан [Ивандан] ките се значајним цвијећем, као на пр: милодух – милодуха, да се милујемо; невен – а невена да му (или јој) срце вене; чубар – чубар цвјеће, да ме добро чува; каранфиљ – каранфиља, да се не карамо; босиока, да м' не смеће с ока; калопера, да ме не оћера; љубидраг – љубидрага, да ме боље љуби; сунцоглед – сунцогледа, нека гледа на ме, и т.д.
(Врчевић 1888: 43)

Уочи Ивањ-дана девојка обично, или макар ко, оде у ливаду, набере иванског цвећа и донесе кући, од њега после праве венце. У те венце међу и

бели лук, да кућу сачува од грома, а после га употребљавају као лек против грознице. (Поред тога, вежу деци око врата да не падну с трешње – да га не хватају русалије. Вежу деци осим тог и лук из леја.) Девојке метну и црвену ружу, да их гледају као што ружу гледају. Ако јој се венац украде преко ноћи, сигурно ће се удати преко године.

Овако је у вароши, а у селу је мало друкчије. Пошто је девојка оплела венац, гледа крозањ рођење сунца, да буде румена као сунце. У очи Ивањадне, ноћу ону ивањску траву скувају, па се у оној води после купају – тако се ваља.

Димитријевић 1901: 239)

Уочи Ивањ-дана дјевојке наберу цвијећа, па намјени свака на свога момка посебни цвијет; онда задијевају то цвијеће у стреху од куће, па ујутру прије сунца га гледају: ако јој је онај цвијет увенуо, што га је за свог момка изабрала, знак је да се те године неће удати, а могла би и умријети, јер то предстакзује и смрт.

(Драгичевић 1907: 39, Власеница)

На Ивањ дан, негде, девојке међу у лонац мало земље и посеју неколико зрна пшенице, па на Петров-дан гледају како су та зрна никла или клијала. Ако су им клице савијене као прстени, онда се надају да ће се те године прстеновати и удати, а ако су праве, нема ништа од прстена.

(Милићевић 1894: 134)

**АЗБУЧНИК БИЉНИХ ВРСТА ОВОГ ПРИЛОГА
КОЈЕ СУ СЕ КОРИСТИЛЕ У ЉУБАНОЈ МАГИЈИ**

Бели трн (*Carlina acaulis*) вилино сито, крављак, краљевац, пушава трава, на Старој планини, шереметка

блеха ?

босиљак, биснок (*Ocimum basilicum*)

бршљан (*Hedera helix*)

бујад (*Pteridophyta*), исто папрат

бундева (*Cucurbita pepo*)

буника (*Hyoscyamus*)

воћка

вид (и) вида (*Anagallis arvensis*)

видова трава (*Euphrasia officinalis*), видовњак, видац, видовац, очи матере божје, видовица, драгонска, видић

вишња (*Prunus cerasus*)

врба, врба родиља (род *Salix*)

граб (*Carpinus betulus*)

грах, пасуљ (*Phaseolus vulgaris*)

детелина, дјетељина (*Trifolium repens*)

дињица (*Sanguisorba minor*), крвара, крвокапка, крволока, ајрчија трава

драгољуб (*Tropaneolium majus*)

дуд (*Morus sp.*), мурва

жара (*Urtica dioica*), коприва

зановет (*Cytisus scoparius*), зановијет

здравац (*Geranium macrorrhizum*)

златноглав (*Lilium martagon*), златан, дивљи љиљан, златни љиљан, шумски љиљан, буков крин

зумбул (*Hyacinthus*)

иванско/ивањско цвеће (*Galium verum*), ивањска броћика, броћац, броћика, јованданче

изрезука?

јабука (*Malus*)

јагода (*Fragaria*)

јечам (*Hordeum sativum*)

јоргован (*Syringa Mill.*)

калопер (*Tanacetum balsamita*)

каранфил (*Dianthus*), каранфиљ

конопља (*Cannabis*)

коприва, види жара

кумица?

лала (*Tulipa*)

лук бели (*Allium sativum*)

лук црни (*Allium cepa*), црвенац, капула, мрки лук

љеска (*Corylus avellana*), леска

љубидраг (*Tropaneolium majus*), драгомиље, лажибубе, латинче, латифа, љубидраг, пењалица, слак, капуцинка

марачинска трава?

матејина, маточина (*Melissa officinalis*), матичњак, пчелиња трава, маточина, пчелињак, лимун

трав

мачелесна?

менеглед (*Cyclamen*), клобучац, земаљска јабучица, свињско корење, михојлица

мечкољуб?

милодух (*Hyssopus officinalis*), сабљица, изоп, сипан, шипант

млечајка?

павалка (*Dryopteris filix-mas*), навала, папрат, бујатка

невен (*Calendula officinalis*), невенено цвеће, жутелъ, прстанчац, зимород, огњац

овас (*Avena*), зоб

одољен (*Valeriana officinalis*), мацина трава, валеријана, макебохија

окологчеп (*Centaurea calcitrapa*), исто модра сјекавица

оман (*Linula helenium*), ивањско зеље, обратиш, овњак, тушцак, велики корен,
велико зеље

омразник?

омилен трава (*Sanicula europaea*), милоглед, миличе, личарка, љечура, здравчица,
оздравица

орак (*Juglans*)

пелен, пелин (*Artemisia absinthium*)

помируша?

проха (*Panicum*), просо

русалница?

пшеница (*Triticum spp*)

ружа (*Rosa*), ружица

сабљица, исто милодух

светонедељче?

селин (*Levisticum officinale*), селен, селим, љупчац, белестика, вележдин, велестика,
лесандрина, љубачац, милодув, тројевац

скуп?

сјекавица (модра) (*Centaurea calcitrapa*) сикавица (модра), окологчеп зечији брк
сунцоглед (*Euphorbia helioscopia*), млечика

сунцокрет (*Helianthus annuus*)

цвеће

цвеће са плаштанице

трав од милос, из реда стежа ?

трав помируша?

трав приљубак?

татула (*Datura stramonium*)

чезниче?

чубар (*Satureja hortensis*)

ИЗВОРИ

- Беговић 1887: Н. Беговић, *Живот Срба ганичара*, Загреб 1887, према Просвета 1986.
- Братић 1903: Т. Братић, Свдбени обичаји на селу у Горњој Херцеговини, *Гласник земаљског музеја у Сарајеву*: 394.
- Бркајлија Касаблија 1903: Брканлија Касаблија, Обичаји у Сарајеву о Ђурђеву дне, *Караџић* IV, Алексинац, 1903: 166-168.
- Врчевић 1888: В. Врчевић, *Помање Српске народне свечаности уз мимогредне народне обичаје. Сабрао по Боки Которској, Црној Гори и Ерцеговини Панчево*: Књижара браће Јовановић.
- Димитријевић 1901: Ђ. Димитријевић, Некоја веровања и обичаји у Неготинској Крајини, *Караџић*, III/12: 235-239.
- Димитријевић 1958а: С. Димитријевић, Обичаји у личном и породичном животу, Врачање и бајање у љубавне сврхе, *Банатске Хере*, Нови Сад: Војвођански музеј: 232-263.
- Димитријевић 1958б: Обичаји о празницима преко године, *Банатске Хере*, Нови Сад: Војвођански музеј: 296-313.
- Драгичевић 1907: Т. Драгичевић, Гатке босанске млађарије, *Гласник земаљског музеја* 1907: 31-56.
- Ђорђевић 1958: Д. Ђорђевић, Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави, *Српски етнографски зборник*, књ. LII: Београд: Српска академија наука и уметности.
- Ивић 1987: Д. Ивић, Басме записане између два рата, из старе свеске Лепосаве Младеновић, *Расковник*, бр. 50: 62-67.
- Ивић 1988: Д. Ивић, Басме записане између два рата 2, из старе свеске Лепосаве Младеновић, *Расковник*, пролеће, лето, бр. 51-52: 27-34.
- Клеут 1990: М. Клеут, *Из колебе у дворове господске, фолклорна збирка Милице Стојадиновић Српкиње*, Нови Сад–Београд: Матица српска–Институт за књижевност.
- Костић 1901: Н. Костић, Чини, како ће девојка завољети момка (и обратно), *Караџић*, III/4: 91.
- Мијатовић 1901: Ст. М. Мијатовић Ђурђев дан Пољна; *Караџић*, 1901, III/6-7: 121-125.
- Милићевић 1894. Милан Ђ. М. Ђ. Милићевић, *Живот Срба сељака*, Београд: Српска краљевска академија.
- Милосављевић 1914: С. Милосављевић, Српски народни обичаји из среза хомољског, *Српски етнографски зборник*, XIX, Београд: Српска краљевска академија.
- Мићовић 1952: Љ. Мићовић Живот и обичаји Поповаца, *Српски етнографски зборник* LXV, Београд: Српска академија наука и уметности.
- Пантић 1996. Љубавне чини у Неготинској крајини, *Расковник*: 40-42.
- Раденковић 1982: Љ. Раденковић, Народне басме и бајања, Ниш, Приштина, Крагујевац: Градина. „Јединство“, Светлост“.
- Раденковић 1984: Љ. Раденковић, Љубавна магија – симболика промене, *Расковник*, бр. 39: 93-130.
- Сретеновић 1901: М Сретеновић, Бели трн *Караџић*: 1901, III, бр. 8-9: 175.
- Станојевић 1929: М. Станојевић Обичаји и веровања на Тимоку, *Гласник етнографског музеја* IV, Београд: 42-54
- Тановић 1927: С. Тановић, Српски народни обичаји у Бевђелијској кази, *Српски етнографски зборник*, XL, Београд: Српска краљевска академија.

Тривковић 1886: С. Тривковић Народне гаталице, гатања српскога народа око Сарајева *Босанска вила*, бр. 18: 287

Цветковић 1899: М. Ст. Цветковић, Мађије (чини) момка да га заволи девојка, *Караџић*, I: 121-123.

*

Birta 1993: I. Birta *Karaševci (narodne umotvorine sa etnološkim osvrtom)*, Bukurešt: I.P.B.

Zoja S. Karanović

**I AM NOT CUTTING AN APPLE, BUT A HEART [OF JOVAN]
(CASTING LOVE SPELLS WITH HERBS)**

Summary

This appendix contains texts of herbal love spells (that a girl is loved by a man, or that a man is loved by a girl), recorded from the end of the 19th century to our day. As the records show, the spells were cast with different herbs (basil, henbanes, Dalmatian laburnum, nettle, hyssop, marigold, valerian, horse-ear, wheat). The plants could be combined with other ingredients and by various means, and this was often accompanied by recitations of certain texts. The selected texts show that spells were performed at different times of the year, on big holidays (St George's Day, St Vitus' Day, St John's Day and others), during lunar phases (on a young Sunday, or young Friday). Sometimes it was possible to cast spells at any time, unrelated to the calendar: it is said, for example, in one of the instructions: "When a girl wants to lure a guy".

Данијела М. Поповић Николић
 Универзитет у Нишу,
 Филозофски факултет
 danijela.popovic@filfak.ni.ac.rs

УДК: 001.89.7:39(497.11 Zaplanje)“2016”

БИЉЕ КАО ТЕМА ТЕРЕНСКИХ РАЗГОВОРА О ТРАДИЦИЈСКОЈ КУЛТУРИ У ЗАПЛАЊУ

Овај прилог чине изабрани наративи о биљу и растињу. Они представљају фрагменте грађе забележене на територији Запања, приликом теренских истраживања у оквиру рада на пројекту Савремена теренска истраживања усмене традиције Запања¹, Филозофског факултета Универзитета у Нишу², који је реализован у другој половини 2016. године.³ Примарни задатак истраживача био је усмерен ка бележењу народне књижевности (поезије, прозе, кратких говорних облика), као и елемената традицијске културе уопште, те формирању базе података која ће служити даљим истраживањима и проучавањима.

Теренски рад обухватио је интервјуе полуотвореног типа (шире засновани разговори који се сужавају употребом одговарајућих упитника) са саговорницима

1 Запање је котлина у југоисточној Србији. Простире се дуж западног масива Суве планине (око 40 километара) правцем северозапад-југоисток (Антић 2016). Поред Суве планине, окружују је Селичевица, Бабичка гора и Крушевица (Kostiћ 1955–1971 1: 198; Kostiћ 1955–1971 2: 221–222). Припада територији општине Гаџин Хан. Истраживачке пунктове чинила су сва насељена места Горњег и Доњег Запања: Лазарево Село, Тасковићи, Гаџин Хан, Копривница, Јагличје, Чагровац, Ћелије, Дуга Пољана, Миљковац, Гркиња, Виландрица, Горњи Барбеш, Доњи Барбеш, Запањска Топоница, Ново Село, Горње Влазе, Марина Кутина, Краставче, Гаре, Доњи Душник, Горњи Душник, Сопотница, Калетинац, Овсињинац, Шебет, Велики Вртоп, Мали Вртоп, Семче, Мали Крчимир, Велики Крчимир, Равна Дубрава, Личје, Доње Драговље и Горње Драговље. Истраживана су и села која административно припадају општинама Бабушница (Завидинце и Штрбовац) и Власотинце (Горњи и Доњи Присјан).

2 Министарство културе и информисања Републике Србије, на основу одлуке Комисије за избор пројеката у области истраживања, заштите и коришћења нематеријалног културног наслеђа, одобрило је суфинансирање пројекта Савремена теренска истраживања усмене традиције Запања.

3 У теренским истраживањима учествовали су наставници Департмана за српску и компаративну књижевност (др Данијела Поповић Николић, др Снежана Божић, др Кристина Митић) и Департмана за српски језик Филозофског факултета у Нишу (др Јордана Марковић, др Маја Вукић), истраживачи Балканолошког института САНУ (др Биљана Сикимић, др Светлана Ђирковић, ма Теодора Вуковић), проф. др Зоја Карановић, истраживачи Института за књижевност у Београду (др Смиљана Ђорђевић Белић, др Данијела Петковић), Универзитета у Редингу (др Мирјана Соколовић Перовић), наставници и сарадници Филолошког факултета Универзитета у Београду (др Немања Радловић, ма Љубица Ђурић), као и студенти ОАС (Ана Крстић, Драгана Лазаревић, Мила Стефановић, Николета Аранђеловић, Милена Денић, Наталија Пејчев, Сандра Савић), МАС (Василиса Цветковић, Никола Миливојевић) и ДАС (Александра Ристић), студија Филозофског факултета у Нишу.

који су носиоци усменог наслеђа, бележење и обраду записа (аудио, видео, фотографија, скенирана рукописна документација, штампани материјал).⁴

Разговори су вођени са познаваоцима усмене традиције, пре свега са старијим становницима. За разговоре са испитаницима употребљавано је неколико различитих упитника (Плотникова 1996; адаптирани: Толстая 2005; Кулагина–Ковпик–Родионова: 1999), док је за теме о биљу пре свега коришћен Основни упитник за истраживање функције биљака у нематеријалној баштини хришћана у Србији (Сикимић 2014: 123–124).

Информатори су говорили о биљу одговарајући непосредно на питања о њему, али су подаци добијани и у разговорима који се воде на тему других сегмената традиционалне културе. Биље и растиње региструје се у наративима о народној медицини, годишњим и животним обредним манифестацијама, магијским текстовима, исхрани и одевању, обради земље, народној архитектури и разним областима народне уметности.

Познавање својстава биљног света и његове употребе у разним сферама живљења својствено је већини саговорника. Мањи број њих бави се прикупљањем биља у комерцијалне сврхе. Они се и као информатори разликују од оних који знање о биљкама усвајају од старијих чланова породице и заједнице: често користе латинске називе, говоре о распрострањености појединих биљака, о биљним стаништима, познају комерцијалне и правне аспекте производње и дистрибуције.

У наративима су видне разноврсне информације. Поред регистровања назива биљака, начина њихове обраде и употребе, саговорници се одређују и према релацији некад: сад (садили, сејали, брали, обрађивали, користили / не саде, не сеју, не беру, не обрађују, не користе). Најчешће се говори о особинама по којима се биљке препознају: величина, боја, сличност са другим биљкама, карактеристике структуре, простор на коме биљка успева, лековитим деловима биљке, лековитим дејствима, поступцима за припрему и обраду. У исказима се истичу одређена лековита својства (добро је за..., лечи од...), али се понекад, нарочито онда кад се говори о употреби у магијске сврхе, биљка само помене као средство, без информације о њеним својствима и начину на који делује. Носиоци знања о флори, такође, сведоче о сопственом познавању и учествовању у практичној примени биљака, али упућују и на појединце из заједнице који имају посебна знања и баве се традиционалном медицином (они знају травке).

Саговорници најчешће употребљавају народне називе биљака, понекад са више варијаната, али говоре о њима и онда када не знају прецизно како се зову (*ја сад не знам какво је оној било*).

⁴ Прикупљена је грађа чији је обим 410 GB. У власништву је Архива усменог стваралаштва Департмана за српску и компаративну књижевност Филозофског факултета у Нишу, али је поседује и Дигитални архив Балканолошког института САНУ. Део забележеног доступан је на сајту: <http://projekti.filfak.ni.ac.rs/stiutz/>

Наративе одликују и мање или више развијени сегменти у којима се подробно описују поступци у обради биљке и припреми за њено деловање, било да је реч о коришћењу у медицинске сврхе или у оквиру обреда. Када је реч о употреби у медицинске сврхе, доминантни су поступци у вези са водом (потапање, кување), док се у коришћењу биљке у магијске сврхе често запажа и обрада ватром (спаљивање).

Приложен избор садржи и примере књижевних облика у којима се региструје биље и растиње. Најфреквентнија су предања (етиолошка и демонолошка) и лирске песме (понекад је реч о фрагментима песама).

ЛЕЧЕЊЕ БИЉЕМ⁵

ЗК: Шта још има што знате, што се разумете?

СЈ: Познајем доста траве. Има овде валеријана официналис, то је одољен, дољенче, мацина трава⁶. То су њена имена. Она се употребљава за тегобе око срца, знаш. Она је јако тражена биљка. [...]. Па не могу све толико ... има подубица⁷, трава. Она је исто добра. Она се употребљава..., ова је, ува урси⁸, медвеђе грожђе, она у планину горе. То је добро за бубрези, мокраћни путеви. Ува урси се зове медвеђе грожђе. Онда, има прострел⁹, зовемо га ми. И он се употребљава као линцура. Линцура¹⁰ се употребљава за у ракију, за апетит, чисти крв, јако је добра. [...] У комову ракију, може и шљивова. Ако не сме човек да пије ракију – помало, она је добра и за апетит и за то све, онда може да се стави у воду, линцура, и човек да пије. [...] Линцура расте од хиљаду и шесто метра надморске висине па навише. Ниже је нема. [...] Има је на Старој планини, има је на Сувој планини, има је на Гоч. [...] Ми га зовемо, стари људи, то је ровен.

ЗК: Кад је најбоље да се травке беру?

СЈ: Па слушај, по обичају старом, Свети Јован Биљобер. Није то тог дана да баш ефикасно, али у то време лети, тад су све биљке малтене исцветале и јаке су, пуне су са лековитос', тад цветају све, малтене, те биљке. А свака биљка се бере посебно. Има које се беру са пролеће. Има, на пример, лишавица.¹¹ Она је отровна, али... она жуто цвета и има жуто млеко кад је

5 Записи наратива представљају исписе из транскрипата разговора. Због увида у садржај наратива и његову целину, повремено су изостављана потпитања и коментари истраживача. Такође су изостављени делови разговора у којима се излазило ван оквира жељене тематике. Изостављени сегменти обележени су угластим заградама и трима тачкама унутар њих. Имена и презимена информатора и истраживача обележена су иницијалима, а њихови пунџ облици налазе се у архивској документацији.

6 Лат. *Valeriana officinalis*

7 Лат. *Teucrium chamaedrys*.

8 Лат. *Arctostaphylos uva-ursi*.

9 Лат. *Gentiana cruciata*

10 Лат. *Gentiana lutea*.

11 Лат. *Hieracium pilosella*.

откинеш. Отровна је, спада у отровну биљку, али је доста лековита. [...] И он је зове ластавичина трава. Гледао, ластавица, прогледала, ластавчићи имала, само једно није могло да прогледа. А ластавица узме ту биљку и дође и мазне му очи и оно прогледало.

(Горњи Душник)

Ј: Имало је овеј траве које су лековите. И саг има, беремо чајеви. И ја сам набрала, има неки чајеви, што је мајчина душица.¹² Та је трава од гушење, кога гуши, кој има асму, то је спас за тој. Па има овај трава, маточњак¹³, маточњак. Он је за смиравање. Он је за смиравање. Сас њег' су се челе маткале напред. И то знаш како. Има чела кад се пушти, и онај, а неје саг има сандуци, а оној су биле трмке, трмке. И оне дојду овак горе. Доле широке, а горе овакој. Оне од сламу се прајиле. И пушти се чела и она негде најде шупљак у дрво, а негде се уване на грану. И куј си панти и види куде му је отишла чела, иде по њу, прати гу куде се уване и после носи онуј трмку и узне онај маточњак и матка: „Мат, бубо, мат, бубо. У кућицу, бубо, у кућицу, у кућицу”. И сабере ги. А да ви'ш како она мерише лепо. [...] А гледај ти: кад оно смири челе и оне... при челе се не сме јер оно је рој..., а да га мож уматка, да га тој уматка, да улезне у ону кућицу. Значи, он је за смиравање. Кад може оно рој да смири, па ће смири и човека. Ел' нервозан кад је човек ил узнемирен, а то је спас.

Ј: Само треба и теј, оно има саг једна трављица, ти рече овој од пролив. Ситна, ситна, ситна, ситна, а надол расте, ко год, ко ова метлица што иде, ал оно је ситно, али нема ју саг, не могу гу нигде видим овуде, она је од пролив. И тај стежа¹⁴, што сам ти казувала. Тој су од пролив, такој. Много си ги травке има лековите, оно су и лекови сви од травке. Дабоме. [...] Тој знам од теј очи што сам патила. И коца су патиле и сипувала сам им у око, оно се ту водица, сипе се па, тај стратор¹⁵, он, он је црвен. Црвено је и вода дојде црвена и турим теј травке, а оно ко онај детелина. И тај детелина¹⁶, не ни она, а ово је такво, само што дојде ко овој што је. Али овој није. А оној, такав му је лис, али унутра баш гладац. И њу потопим, и тај стратор, и мало се шећер пушти. [...] Али сас ржену сламку се баје. [...] А саг видиш саг не сеју ни овас¹⁷, сам Бог знаје овас. И, и јечам¹⁸ смо сејали и овас и раж¹⁹ и пшенице²⁰ и све. Саг све тој баталише, нема.

(Доњи Присјан)

12 Лат. *Thymus serpyllum*.

13 Лат. *Melissa officinalis*.

14 Лат. *Potentilla anserine*.

15 Лат. *Amaranthus retroflexus*.

16 Лат. *Trifolium*.

17 Лат. *Avena*.

18 Лат. *Hordeum Vulgare*

19 Лат. *Secale cereale*

20 Лат. *Triticum*.

ЈЖ: Он имаја на плућа. Па је бија у болницу у Лесковац, лечија га је тај доктур, ал' била нека жена туј, па му рекла, овај, каже: „Има благи папрет²¹, тој се накопи и тој да пијеш и ће да си очисти”. И кад је мајка отишла код њега, он ву казаја и ми се дигнемо у планину и накопио сас мајку, тој у камењи има. Благи папрет, ситно дође, такој ко прст тија коренчики, а ситни листићи има и с једне стране и с друге, и кад га опрамо истуца га мајка, па га скувамо, исто вињак. Па такво ко вињак. Он је пија лекови там, инекције примаја, и тој је пија и после га питуваја доктор, тај Влада што је бија најгрудни, он га питуваја: „С кво си се лечија, Чедо?”, он вика: „Па ти си ме лечија”, „Па ти си се с' још нешто лечија”, каже: „Неси само са овој и он је после тога триес и пет године живео. С туј бољку, с кво се излечија, и добар је бија. [...] Па, не знам, има пуно, па, еве тој! Болеја ме тај прс' туј, бубуљице ми се на неке надизаше, јаој, ишла сам у дрва сас мужа, и кад идем у дрва ја носим рукавицу. Једну ноћ се подљути тој, и све туј ницине до овде, да отпадне рука. Вика ми син да идем куд лекара, да ме одведе, ја нећу да оној, ја ујутру се спреим и ћу идем у Гацин Хан да узнем упут, а син ће иде на работу, он устаде: „Па, мајке, за куде си се спремила?”, а таг је спаја овде на спрат: „Па ћу идем”, реко: „У Гацин Хан да узнем упут, па ћу дођем”. Он ради на хирушко у градску болницу. [...] Кад ме одвеја доле куд њи, они, кад ми је... тој је Лале из Нишку Бању, доктор, кад ми је чистија, ја сам се све умокрила од болови. И, и неће, колко га они превију, он се толко сили, отидем у седам, дођем у једанест, син ми дође у један сат па га превије, па увече толко. И туј на крај, тај жена, оне знају травке такој, ја ћу идем куде њума да гу питам, да видим какво је, каже: „Ква дрва горите?”. „Од липу²²”, реко. Каже: „Ако је онај пепел прљав, па га пресеј, пресеј га на ситно.” Ја нема кад да га пресејем, па како сам дошла, огањ угаснуја (ја доле поприча повише сас њума, нема никој дома) и само намокри руку и онај пепел такој залепи на руку. Оно, колко сам ви запричала, теке ми се отворише очи..., избуљи. Докле је свануло, све је прошло. (Доњи Барбеш)

АК: Па, 'е л' се пило нешто за кашаљ? 'Е л' сте му нешто правили за кашаљ?

БМ: Правили смо му, знаш како... Узнемо од лук, онај црни²³, па му скувамо и дадемо му у шољицу... Ал неко неће да пије, неко пије, ал неко неће. Па и лекови неће свако да пије. Ал добро, ал који оће, оно си пије... Ал тој смо, друго не. И чај правимо... Ил од шљиве или од, беремо ове..., нану, беремо, знаш од, има, ене као трњинке... Па од шипак. Ал' већином су од шипак правили. Правили од шипак чај, туримо, скувамо... И туримо

21 Лат. *Polypodium vulgare*.

22 Лат. *Tilia*.

23 Лат. *Allium cepa*.

шећерак и такој му дадемо да пије. [...] Баш деда имао жутицу, ал ја сад не знам какво је оној било... Донесе ни заова једно као динчићи... Па скувамо ги... У земљено... Треба ново, као грна она што је раније било... Па свако јутро по једну шољу да попије. Такој, тој смо, тој смо кували. Е сад, друго кад будне пролив ми, има једна гологуза²⁴ и овај... Од овеј смокве лис²⁵ и узнемо и осушимо, тој скувамо. А и од ора²⁶ лупке, кад будну они млади па налупимо... Па исушимо, па од њеј скувамо. То је много спремно. Таквој смо знали. Друго не знамо.

(Дуга Пољана)

СЛ: И кад је дошла она: „Јао мамо”, каже, „шта радите”, да га купа. „Што сине?” „Па гледај Анчи кол’ко длаке има.” Онда поче снајка да пишти: „Шта да му радим?” „Па шта ћеш”, каже, „ће га носиш код лекара да га дере, шта да му радиш?” И па реко: „Снајке, ниси слушала.” И ја одем ту код једну жену и пожали’ се, реко: „Тетка Вуле, тако и тако.” [...] „На ти ову травку па иди дом”, па каже „наточину²⁷ се зове, иди”, каже „кући, па узми”, каже „овај пепел просеј и стави у ћошке пепел, и кад га купате, окупајте га. На ћошке на корито, знаш, ставиш на корито или”, каже „на кадицу и...”, каже „кад га купате ти узми рукуцу, па ову травку му у рукуцу стави па оно унакрс, нека скине онај пепел, обањај гу.” И ја то урадим стварно. „А мајка”, каже „нека приказује, мајка нека приказује: ритала сам кучики, ритала сам мачке, ритала сам... седела сам овде, седела сам онде... мајка”, каже „нека приказује”. И стварно ја то, сине, радим. На задњи четерес дана, а до четерес дана то треба да се скине. Сутрадан четерес дана, још има длаке. „Сећај се, Гоцо, шта си”... Они су били у Грчку, она је била у другом стању. Па имала је неки асур. И кад брали те мандарине, она седела на т’ј асур, и никако да се сети. И ја поче: „Сећај се, Гоцо” и Горан каже: „Гоцо, јеси седела, прича ли ти”, каже, „на што си седела у Грчку на онај асур?” „Кој? Не.” Кад је она то рекла, сутрадан кад оно, онај пепел, сине, ја га после процедим у крпу и у онај пепел дете прспава на њега и сутрадан ја узмем онај пепел да га бацим ујутру кад устанем. Ти га не мож’ раскршиш! Не мож га раскршиш кол’ко длаке у њега има. То се укаменило. И задњи четрдесет дана кад је било она више каква је, ни длачицу нема, тад све је било у длаке. Имало је то раније на пример.

(Виландрица)

24 Лат. *Cichorium intybus*.

25 Лат. *Ficus caricae folium*.

26 Лат. *Juglans*.

27 Матичњак.

БИЉЕ У ОБРЕДУ

Животни циклус

Шишано кумство

Д: Ошиша се дете... кад се шиша дете, исто у шољу мед и три сламке, то је се звало раж, раж се је звало клас, оно на пшеницу клас. Тако је на тај раж клас имало и одсече се детету коса сас маказе и дете ударе полако с онеј маказе по главу. А ону косу ставе у оно... ваљда ту сламу и косу на омлад, на дрвеће, на калем ту се сламка завеже, три сламке. [...] И у тија мед... И кад се ошиша дете, кум га шиша, он после... мајка га узме али дете не дава мати кад се шиша, него дава га свекрва, јетрва или кој кога има, а после кад се дете узима, мајка иде по њега и узме дете и дете носи у спаваћу собу и узме лавор и бокал, пешкир и посипе кума да кум опере руке и да му тај пешкир. Тако је било то... Веже се за омладак, за калем. Можда знаш шта је калем, можда не знаш.

Свадба

БС: А када млада дође код младожење у кућу, како је онда свекрва дочекује?

Д: Дочекује гу са сито. Сито, у сито жито, у жито има босиљак²⁸, цвеће, једно-друго и кад гу пресретне, поздраву се и она ву даде сито и у сито има јабуке²⁹ и она ону јабуку пребаци преко кућу, ако се јабука врати, падне на кров па се врати, неће се млада задржи за младожењу, тако је то било, а тамо кад пребаци јабуку, они деца се гурају куј ће да узме јабуку. А млада цвеће носи, букет, па кад искачају из кућу да иде код младожењу, она баци букет и која девојка га ухвати сад је на њу ред да она иде. Јел' јес тако? [...]

БС: Не, не, али како се позивају сватови?

Д: Позивају се сас кундир, кундир је бокал. Завеже се марамче, око њега се тури цвеће – венче, око онај кундир венче, па око венче између... на кон'ц ли беше, чини ми се, нанижу паре па на венче се прикачују и куде иду, кад иду да зову званице (тако се звало, зову се званици, они који су позвани по род), они прикачују колко неки по двеста, неки сто, неки иљаду динара. Несу имали ко с'г они евриви него су биле ове наше си паре, на кундир и то куј зове, куј зове теј званице, он кад се врати код младожењу он однесе кундир и преброју се теј паре али тој не сме нико да пипа, тој се чува. (Доњи Присјан)

²⁸ Лат. *Ocimum basilicum*.

²⁹ Лат. *Malus*.

Смрт

ЗК: Идете ли на прво јутро?

ДС: И понесемо кучина.³⁰ Кучина, од кудеље је се звало, куј не знаје... Понесемо и не говоримо од кућу до гробље. Само ћутимо. Било пешес да смо, било пет, било десет – нема да говоримо ниједна ништа. Једна ће узне чук, једна кесер, једна колац, једна штап, ако је муж [...]. И не причамо, ко мутаве. И стигнемо при гроб и која је шта понела мора при крстачу све да стави. И онај, две жене, једна озгор, једна оздол, мора да развучемо онај кучина, да развучемо окол гроб и упалимо и са шибицу и одовуд скупљамо од крстачу и овамо у ноге, на крај скупимо и изгори све тој. Е, после... Упалимо кучина, гроб да опколи, оздол пламен и озгор пламен. И састављамо овамо на крај гроб. Тој све изгори.
(Семче)

Годишњи циклус

Обредна пракса око сетве

ЗК: А кад сејеш? Има неко, нешто да радиш, обичај?

С: Кад сејеш, фрљиш три пута као на горе да, пода се, каже кол'ко до Бога жито. И таг си сејеш.
(Ново Село)

Ђурђевдан

ДПН: Какви су били обичаји око Ђурђевдана?

СС: Ујутру ми смо венци виле. Ујутру се дигне младиња, момци и девојке, па у Габер, па до Стубал отиду, беру здравац³¹ и све певају горе. Мушки и девојке. Кад се расањује, они дојду. [...] Онија венци турамо на овце. Један венац. Па, селин³², селин овол'ки има. Тако се зове, расте. Сад га изгубимо, имали смо га. Па кад провртим кравајче, па прстен, па турим на селин, па преко прстен и преко онај селин преко ону дудурку прву овчицу да промузем млекце. И тој млекце после бабе оставе, тој млекце малко, па га вечером подсиримо, и ја сам тој работила. И то је сиручица, па је туримо у шишенце, па Бог да чува! Кад човека боли у уши не иде код лекара, само тој сипе у уши тој млекце што је промужено кроз леба и кроз селин и кроз прстен, лековно. То је лековно.

30 Прерађена конопља (лат. *Cannabis*).

31 Лат. *Geranium macrorrhizum*

32 Лат. *Levisticum officinale*.

ДПН: А шта се певало тад на Ђурђевдан, сећаш ли се?

СС: Па у цвеће си певају, знаш како. Као што исто у лазарицу нешто си певају, куј си какво знаје, девојке и момци јуре се, иде мука, невоља. И у воду се плискау, један другогa плјиску, плјиску. И онај венчић туримо на главу, овако идемо кући и вечером промузујемо. [...] Тај што се донесе увече, бакраче, ту се кроз то и леба и венац сас рупицу и селин и то се промузе. На котле венац и за овцу венац и за јагње венац, три венца.
(Сопотница)

ЛН: Ђурђевдан, е, за тај Ђурђевдан значи имали смо одређено место где ујутру, овај ишли махом младе, младе жене, момци и девојке у планину где се бере здравац... Али то се иде пре зоре... и онда донесемо тај здравац, донесемо то што, што има још неко цвеће које и где нам је... и сада ту дођемо сви се ту скупе јер ми не идемо сви заједно у планину, него ко где и то се набере и дође се ту где нам је школа, ту је и извор и онда донесу мајке, овај, ручкове и крст онај, окитимо га, и онда мајке донесу која шта спреми, погачу, питу, ми смо звали ђувеч у оно време... и онда дођу родитељи, дођу други ко није ишо по то цвеће и онда се ту прави ручак и исто то пева: „Здравче, венче вију ли те моме,/ вију, вију, како да не вију“.
(Доњи Душник)

Крстоноше

ВФ: То смо ишли, звало је се крстоноше. Поп долази, из Крчимир, тог дана, на Ђурђовдан, излази горе. А, не знам како ви зовете онај голема, миро! Дрво. Она су имала неколико, седам-осам. Преко њиве иде, скубе онуј... онај плод, онај... жито. И вика увис: „Да се роди! Да се роди!“ Нема везе што га мрси доле. Поп испред њи иде и, куде тој миро, изведе у ред онај шта треба, као поп. Па онда куд друго миро, па код трећо миро и долазу крс’! Домаћин који је одређен, он закоље јагње и поп седи куде њега. И још неки, не само он и, и поп, него десетина, петнаес’! Угостују! И тако. Игранка горе. Сила Божија!

СТ: А где је ту било тих седам-осам миро? По цело село?

ВФ: По цело село. Једно у Росуљу, једно у Голеш... Једно горе у Лаз, једно у гробље, једно овде у крс, и тако даље... А тој су огромна дрва, голема! Како су ги оставили онолика дрва, баш ме чуди! И како порастоше онолко? Алатине бе, сила Божија! Храст, цер!
(Доњи Присјан)

Т: Ја знам кад је крстаноше било. Кад се ишло, то је Спасовдан. Идемо од тамо ди је крс, па онда идемо тај део, па је овде било једно светено дрво, велико,

можда је било... не знам да ли је га имало у Србију већо дрво. Брес.³³ И усуши се. А да је храс³⁴ био, и данданас би био. То је било, сигурно га не може пет-шес људи да обувае, не може. Сигурно је било педесет метра високо. И ту, ту се крстанеше саберемо, ту певамо, ту се надскачу, знате оно из место скачу. [...] И онда, одатле, одатле кад кренемо, и онда жене из ову махалу, и ова махала, изађу на овуј раскрсницу, и онда жито, сито што се сеје брашно. [...] И онда изађу ту, а крстанеше иду и певају: „Крс носим, Бога молим,/ Господе, Господе, помилуј, помилуј”. Ал тој момци и девојке, то је било милина да гледаш, а жене бацају жито по њи, на сваку раскрсницу. И онда одемо тамо ди је главно место, ди је тај крс, и туна сваки од тија стари људи донесе ручак. [...]

СТБ: А је л било неко да исече свето дрво, запис?

ЈП: Е, одлично си ме подсетила за то... Тај запис што он прича, што је то дрво било велико, у Србију, што се каже, можда није, знаш де има велико дрво такво чуо сам да има овамо у Богатић, у Совље, у Совље село, тамо па код нас. И, поче да се суши. И ови дођу и оборе то дрво. [...] И он је пекал крчану после сас то и не знам после да л је било две-три године да л је прошло и после, разболе се и умре. У четерес и шес године. Млад човек. А и тај што га секо и он умре, исто, млад.

Т: Тео сам да кажем, то дрво што је било, знате под њега колко је било дрва [...] то је било под њега да товариш камион дрва. Нико није тео да гори то, само један из село... За тај брес, то се каже светено дрво, па чујте, туј кад је се ишло, кад смо ми туј певали, скакали и опкаљали и поп иде и то је, то је светено дрво. Али никој није дрва та... туј људи, неће никој да узме та дрва да гори. Само је један. Саг, да л' је он најпаветнији, да ли су сви будале, саг, не знам. Он је горео. Па ништа, стар је човек, доживео старос.

ЈП: Ови што су секли после, сви су помрли много брзо. [...]

СТБ: Да л сте то, можда чули, кажете, ништа им се није дешавало, да л стари људи причали да може нешто да се деси, да се то пренесе на сина?

ЈП: Може. Прича се. Кажу, девето колено мож да испашта.
(Мали Крчимир)

Додоле

ЈЖ: Па тој знаш, тој нараву ни бабе овеј старе које су знале, ал тој иде куде има вода, ливада, вода куде има, тече. Туј идемо ми, идемо по село, венчики ни исплетеју, идемо по село и појемо: „Ој додоле, додоле,/ Дај ни

³³ Лат. *Ulmus*.

³⁴ Лат. *Quercus*.

Боже кишу, ситну росу, да напојим њиве, да ти се роди”, причамо кво има по њиве, кво смо садили и после идемо тамо куде теј чесму, они ни ни кажу куде ће оној и туј ни донесев тај качамак да се наручамо и па идемо. Но измину неколко дана и оно киша заврне. А кво је (дејство) куј знаје. (Доњи Барбеш)

Св. Јован летњи

ДЛ: А Јовандан? Јел се радило нешто?

ЂЈ: Па на Јовандан, само на овој јес... летњи што има он иде се па има светијованче трава³⁵. Па се тој увије венче, увије се за кућу, венче увије се за стоку, носиш на пољану, ту куде је на шталу па увијеш и оставиш.

ДЛ: Шта то венче значи? Што се то ради?

ЂЈ: Па наводно, весело да буде, здраво у кућу, да буде стока, да се лепо овце јагње, да се лепо краве теле, да саг тој нема али иде се, бере се и даље трава се бере, свето јованче, свакаква трава се бере на Светог Јована, то је Св. Јован, седмог јуна. И онда се бере трава, па гу жене чувају и која жена кад рађа каде се сас тој и, и кој несвестицу кој’ има он се кади сас тој.

ДЛ: А те травке на Јовандан што се беру, јел’ купају новорођенче у њих?

ЂЈ: Купају се, новорођенчићи и стави се код новорођенче, овако узмеш и кесу једну и од сваку травку узмеш и ставиш, ставиш бео лук, и ставиш један нож и поред дете да стоји, такој дуго време, од ђаволи, некад људи мрели па кажу повампира се. Сад тој нема, сад. (Ћелије)

ЗК: А јел’ знаш ти неке чајеве, јеси користила нешто кад кашљеш?

ЉЦ.: Нана и камилица се... Ма брала сам, жут онај, кантаријон³⁶ и неку травку кад је тој било баш пред Петровдан, Свети Јован, таг, биле смо младе па идемо по њиве, таг береш оне травке, али има какве су тој травке[...] А овија смакнеж³⁷, што је жути, од тој варимо чај.

ЗК: А зашто је добар кантарион?

ЉЦ: Па знам ли га, кад прехладиш се [...] Па праве неки маст од њега, мелем некакав праве за ноге, за руке, за...

35 Лат. *Galium verum*.

36 Лат. *Hypericum perforatum*.

37 Народни назив за кантарион.

ЗК: А јеси брала на Ђурђевдан нешто?

ЉЦ: Нисмо ишли на Ђурђевдан, само таг, на Свети Јован, то је биљобер. И таг идеш, таг береш... Тој отидеш прво и прво отидеш си до њиву, оћеш да видиш како је и што је, на тој идеш по њиве, по кукуруз, по једно-друго, видиш си које какво... на Свети Јован идемо, пшеница, кој кукуруза, кој какво да је, откинемо си по малко по два-три класа пшеницу [...]

ЗК: Кад жањеш јел' оставиш нешто?

ЉЦ: Прво се закитиш, онај стожар, са цвеће и коња уведеш да врши пшеницу. И закитиш и волови, стожар и тераш около.
(Семче)

ОБРАДА БИЉА

ДИ.: Па исто смо имали, интересантно је било, жетва... ручно се жњело, са српове, па онда скупља се овај... они руковети, тако су их звали, то се скупља па се сноп прави, а везивало се од ражене сламе, раж смо чукали раније, знаш, он је био висок доста и он се тојагом исчука, знаш, да опадне зрно из раж... а ресто слама, значи, остаје недирнута, потопа се у воду па се од ње праве јужићи, као за везивање снопове.

АК: Како се зове то за везивање што сте рекли?

ДИ: Јуже. Онда смо од тога правили, значи, то везивали смо снопове, а од сламу смо исто правили, знаш, од ражену сламу доста је прављено, пошто је она дугачка, а и танка је, знаш, није пуно јака, коришћена је исто слама од пшеницу за фигуре, фигуре смо доста правили... Значи као за лампу и можеш да ставиш сијалицу унутра и она светли кроз ону сламу, само мало замрачи, није светло знаш она пробија светла, пробија светло, али не довољно.
(Виландрица)

СЋ: Јел' се сећате како се то вршило, вршило врло на гумно?

ВЋ: Како да не, па радио сам тој! Па увије се стожило, дрвено... Оној се отрси, од траву, да буде гола земља. И да нема камен. Разумеш? И онда онеја снопови жито... поред тој стожило около ставиш и упрегнеш краве – само јарам на шију и конопац! И онај конопац вржеш за онај, за онај стожило што је средњо и она откањају. Док умотају. После се па размотују. И тако је онеј овршevano. Па онда имамо завејање. Ветрењачу. Па онуј сламу када тргнемо, са свилу ишчукамо, све жито да испадне доле на земљу. Па зберемо оној жито. Па на ветрењачу, горе има кош! Један врти... Има онај ручка за вртење, а један гура с руку доле и такој. Таланта. Сачувај Боже!

Ј: Знате ли шта су грснице³⁸, то конопље било. [...] А ми смо од тој живели. Ми смо тој сеја... Ми тој посејемо на пролет, горе си посејемо силу Божју. И оно докле тој одрасте, док оно одрасте, две сорте. Име једне белојке, е теј што иму семе, теј црнојке. И ми беремо једну туру, па после другу туру беремо. Туј другу, туј другу туру, кад озре тој семе, направи горе чебанке. Онолке. И семе дозрело, и ми беремо. И то беремо и турамо. Зденемо у витал, онако све једну уз другу. И оно постоји једно десет дана, дватринаес дана. И оно читаво боље сазрије ако пригори. И онда уземо кошеви, плетени од дрво, од пруже, и туримо доле чебру, покровац и трљамо. И оно све се стрља оној семе и остане и извејемо и оно чисто као бисер. Све очистимо. А онеј, онај што је грсница, носимо га. А ми га све извежемо, овако, како се мож' уване. Извежемо на два-три места и после правимо у реку, у воду топило, зајазимо воду. И туј стоји до... и туј мора да стоји више од недељу дана. И кад отидемо, ми гледамо да ли је готово. Оно кад је готово, оно дојде, онај, како овак' рекнемо, оно се скида, а дутка остане. Знате оној као дутка, дрво? Остане. Е, па ју извадимо из воду, па ондак исперемо лепо. Па узнемо овако један крај, па удри у обалу, па удри, удри. После окренемо, па другу страну. Па кад је сва изломљена, бацимо је опет у воду па ју лепо исперемо. Она дође ас бела. Лепо је исперемо и туримо тамо, и суши се. Овај се туј суше по педесет по сто, куј ко посеје. И све се то исуши. И има трлице [...] и туј ишчукамо, о оно доле, све оно испадне, онај дутка све испадне доле, и то је лепо, све остане чисто, онол'ко повесмо. И тој кад уработимо, то си очука, и њега зберемо све, онда имамо гребенци. И тија гребенци мора се све тој огребе. Да се згребе и онај што остане на повесмо, оно зовемо повесмо, и тој остане. А оној доле поново влачимо, па га направимо, кажемо кудељице. (Доњи Присјан)

ДПН: Садила си лан³⁹. И како је то било?

С С: Посејем лан, као конопља, и он порасте само толки, само толки лан. И кад узреје, ја га очукам. А то је као свилица, ланено платно, ти знаш шта је? Очукам га на трлицу, очукам га тапе-тапе, па га очешљаам. То мора да се топи, па таг. По ред. Па, кад се осуши. Оно стоји у воду, а вода врућа, саг лети топило, па наврљамо, па притиснемо с камењ' озгор, па оно у млаку воду откисне пудерка, па кад ми оперемо у воду, там на врело. Па очукамо, па на гребенци... Па га ишчешљаам сас гребенци, па оно когод власно, толко власно, ееј! Па предем. (Сопотница)

38 Лат. Cannabis.

39 Лат. *Linum usitatissimum*

БИЉНА ХРАНА

ДПН: Шта спремаш за Бадњи вечер?

СС: Спремамо за Бадњи вечер, месимо зељаник, па у црепњу га печемо, па га не вијемо, не вијемо га од ове проклете, пражњујемо глобе, него само ложимо обге, па зеље⁴⁰. Нема зејтин него склачемо семке од тикву⁴¹, па оне пуште зејтин, па наредимо.
(Сопотница)

МВ. Како сте стављали зимницу?

Ђ. Ј. Пре се је стављало, сине, купус⁴² у кацу и туршија, тој, у онеј б'чве што су биле. Тој жене ставе парадајз⁴³, знаш, кад буде. Има и зрео, има и зелен, и оне ставе у бачву, па од дуњу⁴⁴ лист оне скувају, па кад се олади, оне после и тој ставе, усипују у тој и оно после такој да, такој се једе.
(Ћелије)

ЛИТЕРАТУРА

- Антић 2016: М. Антић, *Антропогеографска проучавања насеља Запаља*, Београд: Универзитет у Београду, Географски факултет.
- Кулагина–Ковпик–Родионова 1999: А. В. Кулагина, В. А. Ковпик, А. А. Родионова, *Вопросник по собиранию фольклора Поветлужья, Полевые вопросыники и исследовательские программы для собирания фольклора*. Ред. Дианова, Т. Б. Москва: Издательство Московского государственного университета. <http://www.philol.msu.ru/~folk/old/sci&pub/voprtext.htm#vetluga>
- Сикимић 2014. Како разговарати о биљкама, *Биље у традиционалној култури Срба: приручник фолклорне ботанике*. 2. ур. З. Карановић. Нови Сад: Филозофски факултет.
- Плотникова 2009 А.П. Плотникова, Б. Сикимић: *Материалы для этнолингвистического изучения балканославянского ареала*, М. Илић. Москва: Институт славяноведения РАН.

*

- Kostić 1955–1971 1: М. Kostić, Babička gora, *Enciklopedija Jugoslavije*, knjiga 1, Zagreb: Jugoslovenski leksikografski zavod, 198.
- Kostić 1955–1971 2: М. Kostić, Suva planina, *Enciklopedija Jugoslavije*, knjiga 8, Zagreb: Jugoslovenski leksikografski zavod, 221–222.

40 Лат. *Rumex patientia*.

41 Лат. *Cucurbita pepo*.

42 Лат. *Brassica oleracea*.

43 Лат. *Solanum lycopersicum*.

44 Лат. *Cydoniae oblongae folium*.

Danijela Popović Nikolić

PLANTS AND HERBS AS A TOPIC OF INTERVIEWS ABOUT TRADITIONAL CULTURE DURING FIELDWORK IN ZAPLANJE REGION

Summary

Material in this article represents the results of a part of a research project “Contemporary field research on folk tradition in Zaplanje region” (eastern Serbia), which is done in 2016, by University of Niš with collaboration of researchers from Institute of Balkan studies, Institute for Literature and Arts (Serbia), and the University of Reading (UK). Various beliefs, rituals, poems, narrations, were collected into a digital database which will be the basis for further multidisciplinary research. Data collected includes unstructured interviews (audio and video files), photographs, manuscripts and printed materials.

This paper presents various narratives about herbs and plants which are excerpts from the transcripts.

БЕЛЕШКЕ О АУТОРИМА/СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ/ABOUT THE AUTHORS

Божанић, Снежана – ванредни професор на Филозофском факултету у Новом Саду, ужа научна област медијевистика. У фокусу интересовања политичка и културна историја, дендролошки и хидрографски међници у дипломатичким списима. Члан је Удружења фолклориста Србије.

Володина, Татьяна Васильевна – доктор филологических наук, заведующий отделом фольклористики и культуры славянских народов Центра исследований белорусской культуры, языка и литературы Национальной академии наук Беларуси. Исследует фольклорное творчество белорусов, календарную обрядность, народную медицину, заговоры, малые жанры, сакральную географию. Инициатор и главный редактор ежегодного сборника научных статей „Белорусский фольклор: материалы и исследования“. Имеет более 200 публикаций, из них 10 книг.

Вукмановић, Ана – докторирала на Филолошком факултету у Београду. Радови у домаћим и међународним зборницима и часописима. Области интересовања јесу поетика усмене лирике, обредно-митски слојеви усмене лирике симболичка и обредна значења биља у песмама. Члан удружења фолклориста Србије

Ипполитова, Александра Борисовна – ведущий научный сотрудник отдела научных исследований, кандидат исторических наук, ответственный секретарь редакционно-экспертного совета Государственного центра русского фольклора. Область научных интересов: этноботаника, русские рукописные травники. Член Ethnobiology Society of Eastern Europe (Padise-Groupe), член Комиссии „Естественнонаучная книжность в культуре Руси“ Научного совета „История мировой культуры“ Российской Академии наук.

Јовановић, Бојан – аутор бројних књига, стручних и научних радова из етнологије и антропологије, есеиста и књижевник. Области научних интересовања: магија, обреди прелаза, психоанализа културе, антропологија свакодневице.

Карановић, Зоја – професор Филозофског факултета у Новом Саду, предавала у Америци, Индији, Естонији (Yale University, University of Michigan, Delhi Universty, University of Tartu). Област истраживања: однос мита, обреда и поезије. Аутор и приређивач више књига, међу којима три о бильном свету у српској традиционалној култури, и преко стотину стручних и научних радова. Члан Удружења фолклориста Србије.

Калезић, Маја – научни сарадник Института за српски језик САНУ. Бави се српском етимологијом у словенском, индоевропском и балканолошком контексту и српском етимолошком лексикографијом,

фитонимијом и фитономастиком, терминологијом и терминографијом, ботаничком митологијом и фолклористиком. Коаутор је и стручни консултант при изради фитонимских одредница у Етимолошком речнику српског језика. Научна библиографија броји око 40 наслова (монографије, оригинални научни радови, постери, прикази). Члан је Удружења фолклориста Србије од 2015. године.

Khanenko-Friesen, Natalia – Professor of Cultural Anthropology and Research Associate, Prairie Centre for the Study of Ukrainian Heritage, St. Thomas More College, University of Saskatchewan, Canada.

Кнежевић, Саша – ванредни професор на Филозофском факултету у Источном Сарајеву, Република Српска (Босна и Херцеговина), ужа научна област Народна књижевност. У фокусу интересовања народни певачи, превасходно Филип Вишњић, те српски класици: Његош, Андрић, Ћопић. У књижевности се огледао као писац драма и романа.

Колосова, Валерия Борисовна – кандидат филолошких наука, старший научный сотрудник словарного отдела Института лингвистических исследований Российской Академии Наук, Санкт-Петербург. Научные интересы: этноботаника, этнолингвистика, славистика, фитонимы и их мотивированность. Автор монографии „Лексика и символика славянской народной ботаники. Этнолингвистический аспект“ (Москва, 2009).

Микитенко, Оксана Олеговна – ведущий научный сотрудник отдела украинской и зарубежной фольклористики Института искусствоведения, фольклористики и этнологии им. М.Ф. Рыльского НАН Украины. Научные интересы: Межславянские этнокультурные, фольклорные и фольклористические связи, обрядовый фольклор и народные верования, славянская мифология, проблемы взаимосвязи языка и культуры, этнолингвистика текста, современные трансформации народной культуры и проблемы идентичности, антропология культуры.

Поповић Николић, Данијела – запослена је на Департману за српску и компаративну књижевност, Филозофског факултета Универзитета у Нишу. Бави се проучавањем народне књижевности, посебно демонолошким предањима. Води теренска истраживања у Запању (југ Србије). Резултате истраживања бильног света у усменом стваралаштву објављивала у књигама које је уредила проф. др Зоја Карановић. Члан Удружења фолклориста Србије.

Радих, Радивој – шеф Катедре и Семинара за византологију на Филозофском факултету у Београду. Превасходно се бави позновизантијском историјом, везама између Византије и јужнословенских држава и свакодневним животом у Византији. Учествовао на више од педесет међународних научних скупова и објавио преко две стотине педесет научних и стручних радова.

Радосављевић, Недељко – научни саветник, Историјски институт Београд. Област истраживања: историја православне цркве на Балкану у 18. и 19. веку; друштвена историја српског села и сељаштва, историја медицине. Аутор 17 књига и преко сто научних радова. Члан Бугарског друштва за истраживање 18. века, Међународног друштва за истраживање 18. века, члан Удружења фолклориста Србије.

Самарџија, Снежана – редовни професор на Катедри за српску књижевност са јужнословенским књижевностима, Филолошког факултета, универзитета у Београду. Бави се истраживањима: историје и поетике српског усменог стваралаштва и односа између усмене и писане књижевности. Аутор више монографија и приређених издања. Бави се истраживањем света флоре у оквиру пројекта професорке Карановић. Члан Удружења фолклориста Србије.

Сикимић, Биљана – научни саветник Балканолошког института САНУ, Београд, хонорарни предавач на Универзитету у Новом Саду, интердисциплинарни студијски програм докторских студија „Родне студије“, руководилац пројекта „Језик, фолклор и миграције на Балкану“. Научна интересовања: балканологија, етнолингвистика, антрополошка лингвистика, ромологија, језик фолклора, језичка документација и методологија теренског рада.

Стефановић, Мирјана – професор универзитета у Новом Саду и Сегедину, историчар српске књижевности 18. века и историчар српске културе; из тих области има објављене књиге и студије. Свет биља проучава културноисторијски. Члан је Удружења фолклориста Србије.

Ћирковић, Светлана – научни сарадник Балканолошког института САНУ. Теренска истраживања усмерена на заштиту нематеријалне културне баштине, угрожених језика и дијалеката. Научна интересовања: антрополошка лингвистика, језик и култура у мултијезичим и мултикултуралним заједницама. Члан удружења: Gypsy Lore Society. European Academic Network on Romani Studies, Удружења фолклориста Србије.

Fedun, Jennifer – Research Associate, Musee Ukraina Museum, Saskatoon, Canada. Fields of interest: museology, Ukrainian Culture in Canada.

Hodorowicz Knab, Sophie – author of many Polish interest books including Polish Herbs, Flowers and Folk Medicine. She first became interested in plants and herbs by watching her mother, who was born in Poland, practice folk medicine on herself and the family. Throughout her career as a nurse and professor of Nursing (Niagara) she continued to study and learn about the healing properties of plants but also how various plants were used in customs and traditions.

Штасни, Гордана – ванредни професор на Одсеку за српски језик и лингвистику Филозофског факултета, Универзитета у Новом Саду. Бави се лексикологијом и дериватологијом у српском језику. Досадашњи радови посвећени биљкама део су ономастичких истраживања или доприносе сагледавању језичке слике света која произилази из поимања биља у српској култури.

НАПОМЕНА

Књига „Гора божурова (биљни свет у традиционалној култури Словена)” тематски је зборник који се састоји од деветнаест радова и два прилога еминентних стручњака различитих усмерења (антрополога, фолклориста, истраживача књижевности, језикословаца, историчара) из Србије, Босне и Херцеговине, односно Републике српске, Белорусије, Канаде, Русије, САД, Украјине. Ова књига представља наставак предходне три, с истом темом и сличним насловима. Прва и друга књига, под насловима: „Биље у традиционалној култури Срба, приручник фолклорне ботанике“, биле су замишљене као својеврсни приручници за полазнике међународне Летње школе српског фолклора, на тему „Биље у српском фолклору и народној књижевности: значења и функције”, Центра за истраживање српског фолклора, Одсека за српску књижевност на Филозофском факултету у Новом Саду, коју сам, као и саму школу, засновала и три године водила. Будући, међутим, да сам 2014. изненада пензионисана, те пројекат није могао бити завршен, трећа у низу књига, које се баве светом флоре у традиционалној култури, носи нешто измењени наслов „Биљни свет у традиционалној култури Срба“, и морала је бити измештена из иницијалног пројекта. Она је изашла у издању Удружења фолклориста Србије и Универзитетске библиотеке у Београду, која помаже његов рад. Исти издавачи потписују и четврту књигу, која је наставак поменутог пројекта, али је сада тематски проширена на словенски свет. Издавачи, међутим, нису у могућности да сносе трошкове публиковања папирне верзије књиге. Будући такође да ни једна државна институција, нити издавачка кућа, нису биле заинтересоване да финансирају овај пројекат, „Гора божурова“ је публикована новчаним прилозима аутора: Снежане Божанић, Ане Вукмановић, Зоје Карановић, Саше Кнежевића, Снежане Самарције, Биљане Сикимић, Мирјане Стефановић, те професорке Наде Милошевић Ђорђевић, којој се посебно захваљујемо. А придружиле су нам се и Борислава Ераковић и Анжела Прохорова, својим драгоценим преводилачким сугестијама.

Свим нашим индивидуалним и заједничким напорима чврста је потпора уверење у значај ових истраживања, у потребу њиховог настављања и проширивања. А она сама нека су потпора фолклористици и њеним сродним дисциплинама, да јачају и остварују нове везе с традицијском културом, чувајући себе и њу од незнања, заборава и уништења.

Зоја Карановић



Универзитетска библиотека
„Светозар Марковић“
Београд

УФС

УДРУЖЕЊЕ
ФОЛКЛОРИСТА
СРБИЈЕ